

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PENSÉE DE CLAUDE LEFORT  
SOUS LE THÈME DE LA RÉFLEXIVITÉ

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
JULIEN GAUTHIER MONGEON

Juillet 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

L'intérêt que je partage avec mon directeur pour un auteur qui fut longtemps méconnu m'a permis d'approfondir des questions auxquelles j'ai toujours été sensible. C'est donc grâce à Joseph Yvon-Thériault, qui a jadis connu Claude Lefort, que l'entreprise d'en explorer l'œuvre fut pour moi d'autant plus enrichissante. À cela s'ajoute la disponibilité dont Joseph-Yvon a fait preuve durant tout le processus de rédaction de mon mémoire. Je garde donc un souvenir très précieux de cette expérience. Elle m'aura permis d'être assisté pour mener à bien une entreprise parfois éprouvante. C'est donc grâce à lui et aux nombreux échanges sur l'œuvre de Lefort que je me suis avec confiance lancé dans le travail d'une œuvre.

D'autre part, j'ai eu la chance de croiser durant ma scolarité de maîtrise d'autres professeurs qui m'ont donné des conseils précieux que j'ai gardés en mémoire lorsqu'est venu le temps de rédiger. Je voudrais en profiter pour remercier Rachad Antonius pour sa présence et ses précieux conseils à l'occasion du cours de méthodologie et de préparation à la rédaction.

Je voudrais enfin remercier mes parents pour leur support inestimable et leur amour inconditionnel qui m'ont suivi durant toutes les étapes de la préparation et de la rédaction de ce mémoire. Je veux spécialement remercier mon père pour ses encouragements répétés et son aide lors du processus d'écriture. Je ne peux oublier la présence de mon amoureuse, Melissa, qui fut pour moi d'une écoute et d'une patience exemplaire. Son support et son affection mon accompagné durant les moments plus difficiles. La rédaction de ce mémoire fut pour moi une expérience, davantage qu'un simple exercice académique. J'ose croire qu'elle m'aura permis de grandir lentement mais sûrement.

## RÉSUMÉ

Ce mémoire aborde la pensée du philosophe Claude Lefort sous l'angle de la réflexivité. À la fois comme méthode, mais aussi comme objet d'étude, la réflexivité nous met en demeure d'examiner la société démocratique en nous y engageant. Cette société influence le regard posé sur le monde et la manière de s'y référer, à la manière dont Lefort a interrogé tout au long de son œuvre la démocratie comme manière d'être, de penser et de se comporter. À la fois sujet et objet, l'individu démocratique cherche à comprendre la complexité d'un monde dont il suit les traces, faisant le deuil d'une vérité ultime pour y préférer la découverte d'une expérience de pensée. La réflexivité servira ici de détour par lequel nous aborderons la pensée lefortienne et, à travers elle, la démocratie comme expérience historique.

Mots clés : Réflexivité, démocratie, Lefort, Histoire, historicité.

## Table des matières

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ.....	iii
INTRODUCTION.....	1
<b>CHAPITRE 1</b>	
<b>LE MOUVEMENT D'INSTITUTION D'UNE SOCIÉTÉ EN</b>	
<b>CONFLIT.....</b>	
1.1 La réflexivité et le thème de la chair.....	9
1.2 Sous le thème de la réflexivité démocratique.....	16
1.3 L'incertitude démocratique et la nécessité du conflit.....	23
<b>CHAPITRE 2</b>	
<b>LE PEUPLE, LA NATION, SOUS LE THÈME DU POUVOIR.....</b>	
2.1 Le pouvoir et le peuple : une configuration socioréflexive .....	46
2.2 La démocratie face au mythe de la rationalité : raison et réflexivité.....	61
<b>CHAPITRE 3</b>	
<b>LA DÉMOCRATIE ET L'APPEL DE L'HISTOIRE.....</b>	
3.1 La démocratie, une mutation sans précédent.....	71
3.2 La transcendance et le changement politique.....	92
<b>CHAPITRE 4</b>	
<b>DÉMOCRATIE, HISTOIRE ET HISTORICITÉ.....</b>	
4.1 Démocratie et sociétés sans histoire, une histoire comparative.....	114
4.2 Le pouvoir en démocratie et le dilemme de l'État comme moment historique... ..	129
4.2.1 L'État comme horizon historique.....	135
4.3 Démocratie, sociétés primitives et sociétés totalitaires.....	155
CONCLUSION.....	162
BIBLIOGRAPHIE.....	166

## INTRODUCTION

Ce mémoire est le résultat d'un intérêt marqué pour la phénoménologie et, plus particulièrement, pour divers courants sociologiques fortement redevables à ce mouvement de pensée. C'est le cas de la sociologie politique et de la sociologie compréhensive qui se situent dans le giron de la phénoménologie classique et qui s'inscrivent dans le prolongement des questions soulevées par cette dernière. Quelle est la place du sujet politique dans une société sans cesse en changement? Qu'est-ce qui caractérise en propre cette société qui appelle une redéfinition constante des critères constituant l'identité citoyenne? L'expérience sociologique du sujet démocratique éclaire le type de société qu'il s'avise d'étudier et la sensibilité qui se dégage de cette étude théorique. C'est par une influence complémentaire à celle de la phénoménologie que nombre de sociologues ont redécouvert, dans les années 1960, la pensée du philosophe Alexis de Tocqueville, sujet démocratique s'étant intéressé à ce qu'implique le fait de vivre en démocratie. C'est aussi dans la foulée de cette redécouverte qu'émerge, autour de la personnalité de Raymond Aron, un mouvement d'idées offrant une alternative à la pensée marxiste triomphante du temps. Des interrogations normalement ressorties au champ de la philosophie politique refont surface par ce retour aux sources initié par le sociologue français. Les années 1960 sont donc riches d'enseignements pour la sociologie politique et croisent des questions qui interpellaient directement Tocqueville de son vivant. Plus proches de nous, c'est Claude Lefort qui reprend le flambeau du philosophe parisien en s'intéressant à l'expérience démocratique comme « matrice » de ses propres interrogations<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C'est cette inscription au cœur de l'expérience démocratique qui lie l'approche lefortienne à celle de son devancier. C'est d'ailleurs cette proximité charnelle qu'il inscrit au cœur de sa démarche et à laquelle enjoint ses contemporains en leur reprochant cette indifférence à la question démocratique :

Tout cela s'inscrit dans le sillage d'un parcours intellectuel fortement influencé par son passage en philosophie et l'importance décisive liée à la figure de Merleau-Ponty<sup>1</sup>.

C'est à la fin des années 50, et sous l'influence de Merleau-Ponty que Lefort s'applique à l'analyse de la démocratie en tant que forme « purement sociale »<sup>2</sup> n'étant plus déterminée unilatéralement par le pouvoir consacré du prince, mais politiquement en référence au peuple et à l'idée de nation. Sensible à son époque, Lefort s'intéresse à cette société mettant « en échec la représentation d'une totalité organique »<sup>3</sup> par contraste aux sociétés totalitaires où la classe dirigeante s'érige par son pouvoir comme la représentante des intérêts de tous les membres du corps politique. La société totalitaire s'institue ainsi dans la fiction du tout niant la nécessité du conflit en prenant pour une puissance indivisible la société tout entière mise au service du peuple.

Là où la société totalitaire se pense en négation de la division politique, la démocratie assume le conflit politique censé constamment réaffirmer la possibilité d'une division du monde social institué. C'est donc dire que Claude Lefort est profondément enraciné dans son siècle et qu'il pose des questions faisant écho aux inquiétudes de son temps. Il porte aussi un regard sur l'histoire passée de nos sociétés en cherchant à comprendre la complexité du monde dans lequel nous vivons. À la manière dont Tocqueville s'est intéressé à la démocratie en son temps, Lefort entreprend une étude sociologique partant à la découverte d'un type de société distincte de celle de l'ancien régime. C'est donc d'une forme particulière de société dont parle notre auteur, et qui présente l'originalité d'être cette société où s'exprime la recon-

---

<sup>1</sup> Ce dernier le rendit sensible à l'imbrication subtile liant l'observateur à la société imprégnant le point de vue qu'il donne sur le monde : « Ainsi devons-nous tenir pour légitimes et le retour aux sources et l'ambition de tout dire, mais à condition de récuser l'idée d'une prise de possession du lieu de l'origine et celle d'une saisie de la totalité » (Lefort, Claude, Sur une colonne absente. *Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p.19).

<sup>2</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Ed. du seuil, 1987, p.29.

<sup>3</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit, p.29.

naissance des droits reconnus à tous en l'absence de référence substantielle quant à leur fondement ultime. Le paradoxe de la vie démocratique se joue dans l'absence de détermination naturelle de laquelle découle, pourtant et étonnamment, une forme de coexistence où « tout individu, tout groupe, s'y trouve également rapporté »<sup>4</sup>. À la figure du roi comme entité tenant son pouvoir naturel de Dieu, se substituent les droits politiques comme seuls garants de la liberté dont bénéficie chaque citoyen. Ces droits ne sont pas d'essence divine ni suprasensible, mais d'essence politique. C'est ce qui leur confère une dimension énigmatique :

(c)'est-à-dire que l'on ne saurait localiser l'homme « dans » la société, comme sujet, comme citoyen, comme bourgeois, prolétaire ou paysan, que l'on ne saurait l'assigner à une définition dans l'espace social ou géographique, pas plus qu'on ne saurait l'assigner à une définition dans le temps et dans l'espace<sup>5</sup>.

Notre étude part de cette idée que l'individu démocratique procède d'une disposition singulière qui le caractérise comme sujet, et comme citoyen. Il s'agit de la réflexivité démocratique qui ressort d'un paradoxe : le critère assignant à chacun un rôle déterminé au sein de la société s'institue en l'absence de figure ultime donnant corps à cette réalité. En ressort l'appartenance trouble à un monde qu'aucune assurance ne permet d'identifier complètement. Le sujet démocratique est donc un sujet paradoxal et irrésolu. Il n'est que de voir la manière dont Tocqueville décrit l'ambivalence du sujet politique en démocratie par cette conscience aiguë du paradoxe le liant à un passé duquel il dépend intimement, mais duquel il ne parvient pas à s'affranchir complètement<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> C'est bien de cette manière que Lefort décrit la conception Tocquevillienne de l'individu : « Qu'il nous suffise de dire qu'il –Tocqueville- a une conscience aiguë de la nature sociale de l'homme : celui-ci, en tant qu'individu, peut bien vouloir être maître de ses pensées, vouloir façonner sa vie et même vouloir décider de ce que sont les lois bonnes et le bon gouvernement, il n'en reste pas moins nécessairement dépendant d'idées reçues et de principe de conduite qui échappent à l'exercice de sa volonté et de sa connaissance. En conséquence, la passion qu'il met à se défaire des liens qui l'assujettissaient à des personnes dans lesquelles s'investissait une autorité sociale –sa passion pour l'égalité qui l'induit à

Ce paradoxe rejoint aussi la posture de l'observateur sensible à la réalité d'un monde qui échappe à l'autorité d'une parole omnisciente. De cela découle une incertitude que partage l'auteur avec la société qu'il observe d'un regard intrigué. Lefort n'est pas insensible à cette réalité qu'il prend à son compte dans le regard qu'il porte sur la société. Aussi est-ce sous cet angle que nous aborderons son oeuvre ; à savoir s'y engager sans présumer une hypothèse de départ d'où se ferait jour au terme de l'enquête une adéquation entre le sujet et l'objet. Nous préférons aborder l'oeuvre comme une expérience comportant son lot de surprises et d'inattendus, plutôt que d'y voir l'objet d'une thèse à défendre. C'est d'ailleurs ce qui caractérise en propre le travail de l'oeuvre<sup>7</sup>.

L'implication de l'observateur face aux événements politiques qui engagent toute sa personne fait de lui, et de la société présente à ses yeux, cette réalité fugace qui ne se laisse pas facilement saisir. C'est ainsi que le travail de l'observateur suppose d'être conscient de la réalité sociale dans laquelle il baigne, en même temps que cette réalité transforme le regard qu'il pose sur le monde en changement. Il convient donc d'être attentif à ce travail de soi sur soi qui s'observe de manière particulièrement éloquente en démocratie. D'autres auteurs font remonter cette disposition à l'époque des Lumières où le triomphe de la raison éclaire une attitude nouvelle du sujet face au monde qui le précède. Il s'agit d'une sorte de maturation de la raison qui se veut autocritique de l'autorité du monde dans lequel elle se pense. C'est bien cela à quoi nous enjoint Emmanuel Kant dans son texte intitulé *Qu'est-ce que les lumières*. Il faut sortir la raison de son état de minorité en l'éclairant par la lumière d'une droite

---

récuser la figure d'un maître-, ne saurait faire qu'il soit son propre maître » (*Ibid.*, p.41). Tel est le sens que nous prêtons à la notion de réflexivité du sujet démocratique.

<sup>7</sup> Voir ce passage de Lefort où il montre qu'il n'y a pas de différence d'essence entre l'observateur et le contenu étudié, mais bien une complémentarité à travers l'expérience de l'interprétation : « Il n'y a pas deux opérations dont l'une atteindrait la représentation, pour dénoncer l'inconsistance de son contenu, et l'autre le lien du Sujet avec la représentation, puisque la représentation implique comme telle une constitution de l'objet en tant qu'objet ; il y a le travail indivisible de la modification de l'expérience et de la modification de ses produits » (Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1972, p.715).

critique établissant ce qu'il nous est possible d'espérer, de faire et de croire par-delà les préjugés hérités du passé<sup>8</sup>. La démocratie incarne cette réalité singulière qui, davantage qu'un simple fait sociologique, transforme notre façon de comprendre le monde et de s'y rapporter réflexivement. Son importance est donc d'autant plus déterminante qu'on parvient difficilement de s'extraire de son cadre pour penser le monde dans lequel nous vivons. La pensée doit être sensible à cette dimension.

La pensée est constamment mise à l'épreuve des changements soudains qui transforment la société et ébranlent l'observateur dans ses certitudes les plus tenaces. L'inquiétude du sujet face à la société qu'est la sienne caractérise cette réalité singulière où le monde change à la mesure des transformations imprévues modifiant l'identité politique des sujets. Il ne s'agit pas d'un aveu de foi postmoderne, mais d'un constat qui défraie la banalité du quotidien tant il semble aller de soi. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la critique de Gilles Lypovetsky à l'endroit de la postmodernité sociologique. L'auteur pose un regard pessimiste sur l'état actuel de nos sociétés hyperindividualisées où s'annonce « le surgissement d'une forme particulièrement sanglante de la puissance qu'on peut interpréter comme une ultime reviviscence de l'éclat du souverain condamné par l'ordre moderne, un forme de compromis entre les systèmes de la cruauté symbolique traditionnelle et l'impersonnalisation gestionnaire du pouvoir démocratique »<sup>9</sup>. Ce constat fracassant contraste avec l'optimisme plus modéré d'un Claude Lefort. Ce dernier ne nie pas les contradictions naissant d'une société qui affirme le primat de l'égalité. Cela s'effectue parfois au détriment des violences réelles et symboliques reproduisant une forme de domination non prise en compte par le primat égalitaire. En revanche, il se refuse d'effectuer une lecture ramenant la société à l'état de domination du système sur des individus laissés sans

---

<sup>8</sup> Cette attitude héritée de la modernité est décrite abondamment par Michel Foucault dans une conférence de 1984. Les lumières désignent « un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome » (Foucault, Michel, *Dits et écrits v.4*, Paris, Gallimard, 1994 p.571).

<sup>9</sup> Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993, p.310

alternative. Une réalité face à laquelle l'observateur avisé n'aurait qu'à rendre compte de ce monde désargenté sujet à une critique sans appel. Tout autre est la tentative consistant à vouloir comprendre la société dans toute sa complexité en la ramenant à un système autonome fonctionnant de manière indépendante du regard du chercheur de celle cherchant à s'y engager de manière créative. L'approche de Lefort est au contraire réflexive dans son effort pour comprendre la réalité en faisant corps avec cette dernière. C'est cette réflexivité du sujet qui inscrit Lefort dans un héritage remontant à la pensée de Tocqueville et qu'il serait possible de faire remonter à une période encore bien antérieure<sup>10</sup>. L'observateur et la réalité observée sont impliqués dans une expérience singulière qui témoigne d'une commune inscription dans un monde où l'idée d'un savoir global n'est plus envisageable<sup>11</sup>. Cela est vrai tant de l'histoire que de l'état général des connaissances à propos du monde, de sorte qu'il n'est pas facile de ne pas céder à la tentation relativiste ou de se faire le pourfendeur du système. À cet égard, la réflexivité témoigne d'une posture nuancée qui ne penche pas en faveur des extrêmes, mais s'avise de découvrir un état de choses qui nous instruit sur notre temps.

C'est donc à travers la pensée de Claude Lefort, penseur de la démocratie et du totalitarisme né en France et élève du philosophe Merleau-Ponty, que nous allons entreprendre l'étude réflexive de la démocratie en tant qu'expérience singulière. La

---

<sup>10</sup> C'est d'ailleurs ce sur quoi se penche Hannah Arendt qui montre comment, à l'époque de la démocratie athénienne, la vie active était intimement liée à l'engagement du sujet dans la vie politique. Cela ouvrait une ère de liberté où pouvait s'affirmer un projet créateur s'exprimant au cœur de la cité. Lefort ne dirait pas que cette réalité a complètement disparu, mais que ce sont désormais les droits politiques qui définissent la possibilité pour l'individu de réclamer un nouveau statut par la revendication politique.

<sup>11</sup> C'est d'ailleurs l'un des constats que fait Lefort en parlant d'un deuil du savoir qui est désormais le reflet de notre époque. À la question « qu'est-ce qu'interroger » l'auteur répond : « En un sens, faire son deuil du savoir. En un sens, apprendre, à l'épreuve de ce deuil. Ou bien encore : renoncer à l'idée qu'il y aurait dans les choses mêmes – peu importe, dans l'histoire, dans les sociétés primitives, dans une république de la Renaissance, dans la société bourgeoise telle qu'elle s'institue sous le règne du capitalisme industriel, ou encore dans les idéologies, ou enfin dans des œuvres, celles de Marx ou de Machiavel – un sens positif, ou une détermination en soi promis à la connaissance » (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 6)

notion de chair du social, par opposition à l'idée de corps social, met en évidence l'absence de distinction franche entre être et manière d'apparaître<sup>12</sup>. Autrement dit, le sujet est autant objet de ce qu'il examine que la réalité qu'il étudie est intériorisée par lui. S'abolit la distinction entre la chose perçue et l'expérience vécue au profit de la réflexivité du sujet prenant part à cette expérience. L'observateur incarne cette société qu'il décrit par le regard qu'il porte sur elle, tandis que la société se donne à voir par cette observation participante vécue de l'intérieur par le spectateur engagé. C'est ainsi que la notion de réflexivité occupe le centre d'une telle démarche exploratoire, puisqu'elle fait corps avec l'idée de chair du monde. Cette dernière met en demeure de comprendre le lien unissant le chercheur à son objet d'étude telle que décrit par Merleau-Ponty. Ce lien, c'est la démocratie en tant que forme sociale instituée telle qu'étudiée par Claude Lefort. La méthode employée, c'est la réflexivité comme démarche méthodologique qui témoigne aussi d'une expérience singulière où l'objet est cette société qu'observe le sujet démocratique en s'y engageant résolument. C'est aussi sur ce thème que porte ce mémoire s'intéressant à la pensée d'un auteur. C'est ainsi qu'un premier chapitre visera à présenter la démocratie sous l'angle de la réflexivité en lien avec les thèmes importants de la pensée lefortienne. Il s'agit de l'idée de conflit et d'incertitude qui caractérisent en propre l'imaginaire démocratique. Nous allons, dans un deuxième temps, montrer comment cette indétermination s'exprime à travers l'idée de peuple comme figure réflexive et en quoi cela met en évidence le contexte dans lequel s'est constitué l'imaginaire démocratique. Nous allons dans un troisième temps insister sur l'autonomie du sujet démocratique et la manière dont change le regard qu'il porte sur le monde. Nous nous intéresserons ensuite à l'historicité démocratique en cherchant à voir ce qui oppose les sociétés historiques aux sociétés sans État. C'est sous l'angle du pouvoir que nous allons analyser ce qui distingue en propre ces deux types de sociétés, l'objectif étant de puiser dans la pensée

---

<sup>12</sup> Voir *Le visible et l'invisible* de Merleau-Ponty où est faite allusion à la chair du monde.

anthropologique de Claude Lefort l'idée d'une humanité générale liant d'un point de vue historique ces sociétés en apparence résolument distinctes.

## CHAPITRE I

### LA RÉFLEXIVITÉ, LA DÉMOCRATIE ET LE MOUVEMENT D'INSTITUTION D'UNE SOCIÉTÉ EN CONFLIT

#### 1.1. La réflexivité et le thème de la chair

La formation du concept de langage présuppose la conscience du langage. Mais cela est le résultat d'un mouvement de réflexion dans lequel celui qui, en réfléchissant, pense, sort de l'accomplissement inconscient du parler et prend une certaine distance par rapport à lui-même. L'énigme véritable du langage réside justement en ceci que nous ne pouvons jamais accomplir tout à fait ce mouvement de réflexion; au contraire, toute pensée sur le langage est déjà rejointe par le langage. Nous ne pouvons penser qu'à l'aide du langage, et cette habitation de notre pensée dans le langage est précisément la profonde énigme que le langage soumet à la pensée.

**Hans-Georg Gadamer<sup>2</sup>**

D'un point de vue général, la réflexivité désigne la manière dont l'objet teinte le regard que le chercheur pose sur lui, et plus généralement la manière dont cette influence transforme à son tour l'objet perçu. Cette conception rejoint le concept général de réflexivité défini par Anthony Giddens dans sa théorie générale de structuration de la société et, plus particulièrement, le sens qu'il prête aux activités humaines :

---

« Il me semble étranger que la plupart de nos contemporains ne sentent pas ce que doit la philosophie à l'expérience démocratique, qu'ils n'en fassent pas un thème de leur réflexion, et n'y reconnaissent pas la matrice de leur propre interrogation, qu'ils n'explorent pas cette matrice » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p.31).

<sup>2</sup> Gadamer, Hans-Georg « L'homme et le langage », dans *L'art de comprendre*, Paris, Aubier, 1991, p. 60-61.

Human social activities, like some self-reproducing items in nature, are recursive. That is to say, they are not brought into being by social actors but continually recreated by them via the very means whereby they express themselves as actors. In and through their activities agents reproduce the conditions that make these activities possible<sup>13</sup>.

La notion de sens est donc essentielle à ce processus de mise en sens par l'expérience du monde social auquel le sujet participe réflexivement. C'est l'idée d'une continuité des pratiques sociales définies dans un contexte d'existence précis qui donne à la notion de réflexivité une fonction dynamique<sup>14</sup>. Giddens identifie deux usages liés à cette notion générale lorsqu'il distingue la *conscience discursive*, associée « à la capacité des acteurs à parler de ce qu'ils font »<sup>15</sup>, et la *conscience pratique* qui désigne « ce que les acteurs font, mais sans pouvoir en parler »<sup>16</sup>. Pour notre part, nous infléchissons la réflexivité en lui donnant une tonalité politique plus importante par l'expérience démocratique qui façonne subrepticement l'identité du sujet réflexif. C'est en l'abordant sous l'angle de la chair du social que nous prêtons à la réflexivité une dimension essentiellement politique qui s'inscrit dans l'expérience d'un certain type de société. Cette expérience fait le deuil d'une distance incommensurable entre le sujet et son objet pour y substituer l'idée d'un chiasme ou d'une réversibilité entre l'objet perçu et le sujet vécu :

---

<sup>13</sup> Giddens, Anthony, *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*, Oxford, Polity press, 1984, p.2.

<sup>14</sup> C'est précisément ce que rajoute Giddens en parlant de la réflexivité en tant que disposition s'inscrivant dans la continuité des pratiques amorcées par les agents : « Continuity of practices presumes reflexivity, but reflexivity in turn is possible only because of the continuity of practices that makes them distinctively 'the same' across space and time. 'Re flexibility' hence should be understood not merely as 'self-consciousness' but as the monitored character of the ongoing now of social life. To be a human being is to be a purposive agent, who both has reasons for his or her activities and is able, if asked, to elaborate discursively upon those reasons (including lying about them) » (*ibid.*, p.3).

<sup>15</sup> Nizet, Jean, *La sociologie de Anthony Giddens*, Paris, La découverte, 2007, p.20.

<sup>16</sup> *Ibid.*

L'idée d'une harmonie préétablie, assurément, Merleau-Ponty la récuse, mais il l'évoque à plusieurs reprises dans ses notes, c'est parce qu'elle exprime, en la défigurant, une vérité qui est celle du chiasme (...) Comme je le rappelais, la chair est décrite comme ce milieu qui nous fait reconnaître à la fois l'écart du sentant et du senti et leur adhérence l'un dans l'autre : structure paradoxale qui se retrouve dans le langage et la pensée. Mais encore ne faut-il pas publier que la découverte de la chair implique un va-et-vient de la parole qui fait, en elle-même, l'épreuve d'un écart pour se frayer un passage vers ce qu'elle veut dire<sup>17</sup>.

L'expérience de la chair du social liant l'observateur à la réalité observée rejoint la réflexivité à un niveau tant particulier que général. À un niveau particulier, la réflexivité caractérise l'attitude de l'individu face au monde qu'il étudie en se constituant en tant que sujet politique. À un niveau plus général, la réflexivité s'inscrit dans le processus politique amenant la société à se réinventer de manière ponctuelle en tant qu'objet déterminé. Le sujet et l'objet se croisent au niveau de la réflexivité comme démarche ou expérience sensible. La réflexivité se présente sous l'expérience d'un sujet vivant de l'intérieur et sous le regard qu'il pose sur cet objet lui venant de l'extérieur ce monde qui le transforme insensiblement. Elle se définit donc comme objet et comme sujet d'une expérience singulière rejoignant le concept de chair<sup>18</sup>. Elle n'est donc pas qu'une simple méthode d'étude, mais caractérise une expérience particulière qu'éclaire la posture d'un penseur du lien social en démocratie, voire la démocratie elle-même.

Cette approche phénoménologique présente l'avantage de poser le sujet et l'objet au cœur d'une même expérience qui est celle d'un auteur en son temps, et plus particulièrement d'un témoin sensible à l'histoire qui se joue devant ses yeux. C'est bien cette attitude qui fut celle de Tocqueville face à la société démocratique dont il

---

<sup>17</sup> Lefort, Claude, « Le sens de l'orientation », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Aubier, 2007, p.816-817.

<sup>18</sup> Ces deux niveaux se rejoignent dans l'analyse de la démocratie comme forme de société tantôt vécue de l'intérieur tantôt perçue de l'extérieur.

épouse la sensibilité et partage l'enthousiasme politique, et que Lefort reprend à son compte dans l'étude de la démocratie contemporaine. De cela, découle non seulement une vision de ce qu'est la société, mais une manière d'être propre au sujet démocratique comme figure d'incertitude dont le travail d'interprétation du monde n'est jamais terminée. C'est ce qui caractérise le tempérament démocratique, c'est-à-dire « un tempérament qui incite à une inquiète activité à l'image de la société qu'il interroge, précipit(ant) le mouvement dans de multiples directions »<sup>19</sup> sans mettre fin au travail de l'interprétation.

La réflexivité n'est pas une méthode au sens d'une approche visant la connaissance exacte d'un phénomène, encore moins se présente-t-elle sous la forme d'une idée abstraite vers laquelle convergerait le regard du chercheur en quête de vérité. Elle revêt une fonction dynamique qui fait le deuil du savoir dans le sens où l'entendait naguère la philosophie idéaliste. Si la réflexivité engage une posture soucieuse de marquer son inscription au monde qu'elle s'avise d'explorer, c'est pour mieux faire l'expérience de cette inscription dont témoigne à son tour la posture d'un auteur qu'elle projette d'étudier. La dualité sujet/monde est dépassée au profit de l'expérience d'un monde qui engage l'observateur à son corps défendant et de façon à l'imprégner jusque dans sa chair. À cela s'ajoute le regard réflexif du commentateur qui cherche à comprendre cette intrication subtile. C'est la réflexivité comme méthode qui donne une vision sociologique de laquelle se dégage une façon d'être propre au sujet démocratique et qui est inséparable de la démocratie comme art de vivre. Il en découle une vision du monde qui n'est plus celle des sociétés d'hier. Cette vision, c'est la démocratie en tant qu'expérience vécue de l'intérieur par une parole cherchant à découvrir de l'extérieur la vérité qui s'y cache. La pertinence sociologique de cette approche découle de l'analyse de cette expérience qui nous instruit sur la réalité de notre temps et sur l'intérêt que présente cette réalité pour le chercheur. Le thème de la réversibilité permet d'éclairer cette dimension spécifique.

---

<sup>19</sup> Lefort, Claude, *Écrire, à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, p.55-56.

Il y a une réversibilité entre l'observateur et l'objet perçu qui forment tous deux une même appartenance tragique où est faite l'expérience d'une incertitude constante<sup>20</sup>. C'est en ce sens que Lefort parle de la démocratie comme de cette invention politique portée à redéfinir les limites entre le réel et le symbolique par suite d'une dissolution des repères de la certitude. Cette dissolution n'est pas seulement le fait d'un constat désintéressé formulé par l'auteur ; elle traverse l'œuvre du penseur et témoigne chemin faisant d'une pensée en mouvement qui subit l'épreuve de son arrachement à la vérité. Un tel dessaisissement n'est pas pour rien dans le constat que l'auteur pose quant à l'originalité de la société qu'il étudie.

La disposition singulière par laquelle une telle société se rend intelligible en tant qu'univers de sens cohérent rejoint la posture d'un auteur singulier. Ce dernier cherche une réponse en faisant retour à une expérience qui n'est jamais ajournée. En ressort le paradoxe d'un sujet cherchant la mesure de son appartenance à un monde ouvert sur l'incertitude. Où situer le principe d'appartenance d'une telle société qui se réfléchit en l'absence de certitude sur les fondements du pouvoir, du savoir et de la Loi? Cette question que nous adresse Lefort, nous le reprenons comme fil conducteur de notre réflexion en engageant plus largement une étude réflexive de sa pensée. Aussi ne ferons-nous pas un commentaire sur l'œuvre du philosophe ; nous allons plutôt chercher à lire son travail à la lumière de la réflexivité comme méthode d'analyse

---

<sup>20</sup> C'est ainsi que la notion de chair du social témoigne de cette réversibilité. Pascal Dupond, dans son vocabulaire sur Merleau-Ponty décrit la réversibilité de la chair de la manière suivante : « La notion merleau-pontienne de chair n'est pas étrangère à l'usage courant du terme, car elle correspond en partie à ce que la phénoménologie appelle « corps vécu » ou « corps animé » (S 287), c'est-à-dire le corps percevant et se mouvant, désirant et souffrant; mais elle s'écarte du sens habituel dans la mesure où elle vise, non pas la différence entre le corps-sujet et le corps-objet, mais plutôt, à l'inverse, l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une « déhiscence » (VI 190, note) qui est l'ouverture du monde. La chair nomme donc proprement et fondamentalement l'unité de l'être comme « voyant-visible » (Dupond, Pascal, *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, p.5).

théorique. Nous effectuons à cet égard un travail de l'œuvre proche de celui entrepris par Lefort à l'occasion de son ouvrage su Machiavel<sup>21</sup>.

La réflexivité comporte plusieurs angles d'analyse que nous avons abordés, mais sur lesquels il nous faut insister. Il y a la réflexivité comme méthode qui comporte un niveau général et un niveau particulier. À cela s'ajoute la réflexivité comme objet. Cette dernière a trait non à la dimension liée à l'usage formel de la méthode, mais relève du contenu donné à cette méthode lorsque mise en application. La réflexivité comme objet comporte à son tour deux dimensions, l'une sociale et l'autre politique, qui concernent la démocratie en tant qu'objet d'étude particulier. La dimension sociale ou *réflexivité sociale* désigne le contexte dans lequel se perpétuent une certaine forme instituée ou un certain type de société. La manière dont le peuple cherche à acquérir son autonomie relève de la réflexivité sociale en tant qu'horizon transformateur de la société. On y observe diverses manières qu'ont les groupes de s'affirmer en transformant imperceptiblement le monde dans lequel ils se trouvent. L'histoire des modes de gouvernances par lesquelles le peuple cherche à s'autodéterminer en la figure du prolétaire ou de l'ouvrier caractérise l'univers historique dans lequel se présente la notion de réflexivité sociale. Elle désigne donc le contexte précis où s'exprime l'objet sur lequel porte notre recherche.

À la réflexivité sociale se joint la réflexivité politique qui a trait au caractère indéterminé de la société. Cette indétermination est ce qui trace l'horizon d'une société où le conflit est constitutif du monde en continuel changement. Autrement dit, il y a une dissolution des critères établissant une forme instituée dont nous pourrions poser les limites de manière certaine. Cela rejoint la critique lefortienne de la science poli-

---

<sup>21</sup> C'est aussi à Merleau-Ponty que revient le mérite d'avoir initié Claude Lefort au travail de l'œuvre proche de celui effectué par son maître à penser. Lefort dira à propos de ce dernier : « il sait que la pensée se cherche, se rencontre, se relance, dans les mots, qu'ils n'ont pas de signification unique, se prêtent à des usages inédits et secrètent du sens au-delà des intentions de l'écrivain. Ainsi, l'adhérence charnelle de ce qu'on sent à ce qui est senti, Merleau-Ponty l'éprouve dans le lien de la parole à cela dont elle parle et qui la guide sans pouvoir être détecté de son mouvement » Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.810-811). Cette imbrication de l'être pensant et de ce qu'il pense fait de l'auteur cet observateur engagé au monde qu'il s'avise d'explorer.

tique, laquelle assignerait selon Lefort un statut objectif à la société étudiée en tant que réalité positive<sup>22</sup>. Lefort s'inscrit en faux contre une telle approche, car son analyse participe de l'invention démocratique qui inaugure « une dissolution des repères de la certitude » à laquelle il ne demeure pas étranger. Sa démarche est donc réflexive en ce sens qu'elle ne s'avise pas d'épuiser la complexité du réel, mais elle puise à même la richesse d'une société qui est amenée sans cesse à se transformer pour mieux chercher à comprendre sa singularité. C'est en ce sens que la réflexivité de l'auteur rejoint la réflexivité de la société qu'il étudie en s'y engageant de manière réflexible. C'est ce qui caractérise l'individu démocratique, car la connaissance qu'il a de lui-même s'exprime dans l'accueil d'une altérité nouvelle qui n'est plus celle des sociétés anciennes. La pensée est soumise à l'épreuve de ses contradictions comme l'est la société dans laquelle baigne le sujet démocratique. C'est ce qui caractérise l'état démocratique de nos sociétés depuis l'époque toquevillienne jusqu'à nos jours. En effet, note Lefort à propos de cette exigence du conflit en démocratie :

Faire droit à ses pensées, accepter de vivre avec, accueillir le conflit, la contradiction interne, donner à ses pensées une espèce d'égalité (qu'elle soient nobles ou basses, se forment sous le signe de la connaissance ou de la passion, au contact des autres ou des choses), consentir à ce que se brouille la distinction intérieur-extérieur – bref tout ce qui se signale, à l'époque de Tocqueville, dans le roman et la littérature en général, est l'indice d'un nouveau mode d'existence de l'individu dans les horizons de la démocratie. Celui-ci ne surgit pas seulement comme compromis à la maîtrise de

---

<sup>22</sup> C'est ce qu'il souligne à propos du rapport de la science politique au réel : « Le critère de ce qui est politique se donne comme critère non politique – c'est-à-dire économique, social, juridique, esthétique... ou religieux. Cette opération n'est pas innocente ; elle s'exerce sous le couvert d'une évidence empruntée au domaine qui s'est constitué comme celui de la connaissance exacte : à savoir qu'il n'est de science que du particulier » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.279-280). C'est précisément en tant que réalité objective que la science politique aborde la société démocratique. C'est ce qui la distingue de la philosophie politique de l'ambition que poursuit la science politique. En effet nous dit à ce propos Claude Lefort : « il nous importait de mettre en évidence la différence de la science politique et de la philosophie politique, en montrant que, pour l'une, il s'agissait de circonscrire un ordre de faits particuliers dans le social, tandis que, pour l'autre, la tâche était de penser le principe de l'institution du social » (*Ibid.*, p.290).

sa destinée; mais non moins comme dépossédé de l'assurance de son identité<sup>23</sup>.

La réflexivité comme méthode caractérise l'angle d'analyse par lequel nous examinons la démocratie. Il en ressort une attitude réflexive qui est à la fois celle de l'auteur sur lequel porte notre étude et celle de la société démocratique comme objet d'étude sociologique. Nous partons ainsi de l'idée que la démocratie est la société réflexive par excellence ; c'est celle où les transformations les plus surprenantes s'opèrent dans le silence d'une continuité saisissante. C'est ainsi que nous sommes passés, en quelques décennies, d'une société de classes à une société d'individus, d'une société des intérêts particuliers à une société des droits collectifs. Qu'est-ce qui explique cet état de choses ou ce paradoxe singulier dont témoigne cette évolution? Peut-on parler d'une réflexivité démocratique au même titre qu'existerait, parallèlement, une réflexivité sociale agissant au cœur de toutes sociétés politiques? Toutes sociétés seraient plus ou moins conscientes des changements s'opérant en elle ; seuls changeraient le degré de saisie et la forme donnée à cette conscience historique. Il nous faut distinguer les différents usages liés au concept de réflexivité avant d'entreprendre une plongée plus approfondie dans la pensée lefortienne.

## 1.2 Sous le thème de la réflexivité démocratique

La réflexivité démocratique désigne cette disposition singulière amenant la société à se perpétuer de manière cohérente en fonction d'un récit anthropologique qu'elle se donne. C'est donc dire que la réflexivité démocratique est indissociable de la notion d'historicité ou du récit qu'une telle société donne aux événements du passé et de l'actualité. Nous parlerons plus précisément d'autoréflexivité démocratique pour dé-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.234-235

signer le type d'autonomie politique que l'on retrouve en démocratie et qui caractérise l'imaginaire transformateur de cette société. La réflexivité démocratique ne doit pas être entendue en un sens abstrait, mais comme cette disposition singulière amenant la société à s'apparaître « au travers de sa division »<sup>24</sup> et en rupture face au passé. C'est ce qui caractérise la disposition singulière par laquelle cette société s'institue et se réinvente à distance du monde passé. Elle se donne une quasi-représentation d'elle-même par la division qui la transforme, de sorte qu'elle se révèle historiquement à travers ce processus autotransformateur –ou autoréflexif. On ne peut comprendre la réflexivité démocratique sans faire droit au critère ramenant la société aux conditions de son institutionnalisation et à la manière dont elle s'est pensée en rupture face au passé. La réflexivité démocratique et l'autoréflexivité se complètent donc dans l'idée d'une origine sous forme de récit que se donne la société au moment où elle se fait société. Il y a une réflexivité démocratique au même titre qu'existent d'autres façons dont une société pense son rapport au passé en cherchant à s'autodéterminer. C'est que nous consacrerons une part non négligeable de notre propos à l'étude comparative des sociétés primitives et des sociétés démocratiques.

Si toute société est réflexive dans le sens qu'elle anticipe sur une forme future attachée à la sensibilité historique qui la distingue d'autres types de sociétés, la démocratie est autoréflexive, puisque directement impliquée dans ce processus transformateur singulier. Cela se traduit par l'incertitude face au futur et la conscience plus ou moins partagée d'une irréductibilité de la société à un modèle d'unité. Nul critère de référence extérieur lui conférant un tracé ou une direction n'est impliqué dans ce processus qui ne lui vient que d'elle-même. La démocratie est ce corps flexible qui cherche sans cesse à se dépasser par le débat sur l'orientation vers laquelle doit tendre en dernière instance la société. C'est ce qu'initie la question des droits de l'homme qui, en devenant une politique, ouvre sur un horizon infini sans cesse appelé à transformer les groupes se réclamant d'une égalité leur étant refusée.

---

<sup>24</sup> Gauchet, Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p.155.

Ce mouvement des droits n'implique pas qu'une dynamique conflictuelle entre une majorité opprimée et une minorité exploitée, mais bien un processus novateur où s'affirme un droit à la différence. Ce droit exige une universalité qui n'est pas inclus dans la limite des droits reconnus par l'État. Ainsi, la revendication de droits pluriels oblige non seulement l'État à s'adapter, mais à devoir se transformer historiquement. Ainsi, note Lefort : « il y a toute une histoire des droits qui serait à faire, histoire qui transgresse les limites dans lesquelles l'État a prétendu se définir et qui l'a contraint à se modifier »<sup>25</sup>.

La démocratie fait corps avec la manière dont elle pose normativement le dilemme de son orientation en l'absence de fondement dernier d'où elle pourrait découvrir le principe ultime de ce mouvement. C'est en ce sens qu'elle est autoréflexive, car son autonomie relève d'une disposition particulière qui tient à son aptitude à être sensible aux transformations qui la changent. Il serait possible de refaire l'histoire de la réflexivité à partir d'une attitude singulière où le sujet s'est mis en quête des conditions de son appartenance au monde, en même temps que sont apparus de nouveaux mécanismes de socialisation. Ces derniers auraient changé insensiblement cette société d'individus menacés de dispersion. Ainsi, la sociologie devrait montrer les différents moments historiques qu'a connus cette évolution trouble qui est celle d'une société en quête d'une identité incertaine peuplée de sujet en quête d'une autonomie lointaine.

Or, il est possible de retracer cette histoire en s'intéressant plus particulièrement à l'évolution de nos sociétés démocratiques et des identités qui l'ont façonnée. C'est ce que font des auteurs comme Marcel Gauchet et Pierre Rosanvallon. En devenant objet et sujet d'une même ambition, la démocratie présente cette réalité qu'analysent les auteurs issus de cette société en cherchant à y découvrir une disposition singulière révélatrice du regard qu'ils posent sur elle (la réflexivité comme démarche). C'est ce

---

<sup>25</sup> Lefort, Claude, «La pensée politique devant les droits de l'homme » dans *Le temps présent*, op.cit., p.420

que Tocqueville, avant que soit apparue la sociologie comme discipline, s'est évertué à entreprendre en s'engageant directement dans l'observation de la société américaine. La démocratie est devenue à la fois objet et manière d'être ressortant du regard de l'auteur à son endroit, et c'est cette dimension qu'éclaire le concept de réflexivité en tant que démarche expérientielle. L'expérience est donc celle d'un sujet, mais aussi d'une société politique absolument inédite qu'il faut examiner en cherchant à comprendre ce qui la caractérise en propre. Quelle disposition permet à une telle société de se rapporter à elle-même sans pour autant se réduire à l'état d'un corps objet détaché de l'expérience sensible du scrutateur. La démocratie est cet objet sur lequel le sujet réflexif porte un regard attentif qui nous instruit sur la manière dont est ressenti le fait de vivre en démocratie par ce regard concerné. C'est là que la notion d'implication charnelle du sujet rejoint l'idée de chair du social qui imprègne le regard de l'observateur en même temps que ce regard influence l'objet observé.

Nous avons présenté la réflexivité d'un point de vue surtout théorique. Qu'en est-il de son usage lorsque nous nous concentrons spécifiquement sur la société en tant qu'objet d'étude? À la réflexivité comme méthode se joint la réflexivité comme objet d'étude à travers le regard posé sur la société. À cet égard, la réflexivité comme objet comporte un versant social et un versant politique qu'il nous faut examiner. Ce que permet d'introduire le concept d'autoréflexivité.

À travers la notion d'autoréflexivité, la démocratie témoigne d'un type d'autonomie où l'indétermination politique (réflexivité politique) éclaire un contexte social particulier où le peuple cherche sans cesse à se réinventer (réflexivité sociale). La réflexivité politique a trait aux limites changeantes de la société démocratique tandis que la réflexivité sociale reflète le contexte historique exprimant cette fluidité des limites. C'est sous cet angle que nous allons mobiliser la pensée lefortienne pour approfondir la démocratie à partir de la notion de réflexivité en tant qu'objet d'analyse. Nous chercherons au passage à préciser la notion de réflexivité à l'appui de la pensée lefortienne en revenant sur les concepts introduits au départ.

Nous entendons effectuer un survol de l'œuvre lefortienne, non en commentateur avisé cherchant à découvrir le sens de son message ou de son interprétation d'auteurs s'étant intéressés, comme lui, à la démocratie. Nous voulons explorer cette œuvre à la lumière d'une parenté nous liant à elle par le regard posé sur elle. C'est ainsi que l'intérêt sociologique de ce travail exploratoire se situe au niveau de la démarche plutôt que dans les résultats culminant à la toute fin du processus. Ce dernier n'est jamais achevé, car il ouvre sur des interrogations nouvelles qui portent en elles la trace d'une vérité inquiète. Une telle sensibilité sociale n'est-elle pas celle sur laquelle porte notre analyse, mais celle découlant de la démarche que nous effectuons ?

La démocratie inaugure une nouvelle vision du monde qui contraste avec celles des sociétés anciennes. Le monde n'est plus gouverné par une parole dictant la vérité à propos du réel. La démocratie s'institue en l'absence de certitude et en l'absence de référence substantielle quant aux fondements du pouvoir et de la loi. Elle procède d'une interrogation sans fin sur les raisons dernières qui déterminent la conduite de chacun d'entre nous. Ces raisons ne sont plus données en substance par un pouvoir réputé invulnérable, mais procèdent d'une disposition changeante amenant le sujet à interroger les conditions de son appartenance à une société fuyante. Cette société n'est plus l'objet d'une certitude avisée la liant à un principe d'autorité formel duquel elle dépendrait intimement, mais elle se détache réflexivement de tout principe d'autorité ultime. Le savoir que cette société a d'elle-même ne réside plus dans l'assurance d'un pouvoir offrant une réponse aux questions que chacun se pose et au mystère portant sur l'institution du monde social. Au contraire, nous dit Lefort : « la naissance de la démocratie moderne s'est faite sous le signe de l'affirmation d'un droit et d'une loi au-dessus d'un pouvoir qui ne saurait jamais se les approprier ». Et il rajoute, un peu plus loin : « (c) qui me semble le plus remarquable dans ce renversement (...) c'est le phénomène de désincorporation et de désintrinsication du savoir, de la

loi et du pouvoir »<sup>26</sup>. Autrement dit, la société ne dispose plus d'une référence surplombante imposant à tous une loi à laquelle ils sont tenus d'obéir de manière stricte. Il n'existe plus, en démocratie, un pouvoir unitaire seul autorisé à énoncer et à dicter l'essence de la vérité à propos du réel ; car le pouvoir n'est plus incorporé en la personne du prince ni en celle d'une figure sacrée réputée détenir la vérité pour interpréter et comprendre le monde<sup>27</sup>. Cela implique une indétermination qui rejoint l'attitude réflexive du sujet politique en proie à une incertitude quant à la nature du monde dans lequel il vit et les conditions d'appartenance à ce monde fuyant. La réflexivité comme sujet fait écho à la réflexivité d'objet d'une société sans critère d'autorité décisif fixant sa conduite.

C'est lorsque la société est devenue objet d'étude que le regard porté sur elle s'est historiquement transformé et qu'elle est apparue comme une énigme pour elle-même et pour la conscience réflexive du sujet politique. De religieuse qu'elle fut, elle est devenue autre chose que cet ensemble déterminé en substance par une Providence lointaine imposant doctement aux hommes une vérité irrécusable. L'idée d'une désacralisation s'étant opérée sur le terrain politique en sécularisant les institutions en place ou en désacralisant le pouvoir étatique n'est pas suffisante pour expliquer l'importance du changement survenu. C'est pour cette raison que Gauchet parle plus volontiers d'un changement de l'altérité qu'inaugure la sortie de la société hors du prisme de la religion, plutôt que de limiter ce changement à une laïcisation progressive s'étant effectuée par un simple retrait du religieux hors de la sphère publique. Cette mutation globale témoigne d'un changement qui recompose le monde humain

---

<sup>26</sup> Lefort, Claude, « La dissolution des repères de l'enjeu démocratique » dans *Le temps présent. Écrits politique 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p.560.

<sup>27</sup> Tous éprouvent une pesanteur face à l'existence, attitude qu'aucune parole ne peut dissiper ni résorber, car seule l'absence de certitude donne sens à ce monde dans lequel la division fonde la coexistence. Un tel paradoxe n'est certes pas nouveau, puisqu'on le retrouve chez des penseurs dont le doute qui les agitaient frayait parfois dangereusement avec le désespoir. Cette attitude ressemble à ce regard trouble d'un Descartes soumettant le monde à l'épreuve du doute jusqu'à douter de sa propre existence, à la différence près qu'il s'agit, désormais, d'un état social bien précis. La démocratie ouvre une ère dans laquelle la vérité n'est plus l'objet d'une certitude ferme, mais devient un travail constant de la société sur elle-même.

en instituant un ensemble terrestre où la transcendance préserve l'écart entre les sujets tout ramenant chacun d'eux à un contexte d'appartenance commun<sup>28</sup>. De cela découle une nouvelle forme d'altérité qui n'est plus celle des sociétés croyantes, mais celle des sociétés individualisantes où le rapport à l'autre devient constitutif d'une nouvelle gestion des affects. Lefort parlerait pour sa part d'un changement du rapport entre le réel et le symbolique qui redéfinit la configuration de l'espace visible où l'individu cherche désormais l'origine de l'autorité qui fonde ce monde auquel il demeure en partie étranger. Le sujet réflexif n'est pas totalement en prise avec cette réalité fuyante qui laisse indéfinie une part de son être intime. La question des droits empêche de saturer l'identité des sujets en proie à une lutte pour une reconnaissance continue. Il s'agit d'un rapport à la transcendance qui agit à même la société en conflit en posant le pouvoir à distance du réel, mais produisant simultanément en lui cette influence ressentie par tous où s'efface la distinction de nature entre moi et l'autre. Il y a une dénaturalisation des rapports interhumains qui participe d'une tension réflexive où se perd le critère de distinction entre les sujets. Une mutation survenue sur le registre symbolique empêche le pouvoir de se fondre dans le réel, mais se rapporte insensiblement à travers une certaine mise en forme du monde des groupes aux identités diverses.

Le pouvoir devient objet d'une tension réflexive qui agit sous une forme discrète tout en demeurant irréductible à une parole susceptible d'en énoncer la vérité depuis une figure indétronable. C'est ce qu'implique la résurgence du conflit qui ne cesse de changer les rapports de force en présence tout en donnant une scène où cha-

---

<sup>28</sup> C'est bien ce que souligne l'auteur dans son ouvrage *La religion dans la démocratie* : « La sortie de la religion, c'est au plus profond la transmutation de l'ancien élément religieux en autre chose que de la religion. Raison pour laquelle je récuse les catégories de « laïcisation » et de « sécularisation ». Elles ne rendent pas compte de la teneur ultime du processus. Les deux notions, faut-il observer, sont d'origine ecclésiastique. Elles sortent de l'effort de l'institution pour se définir par contraste. Elles désignent ou ce qui n'est pas d'Eglise ou ce qui sort de sa juridiction. Il leur reste de cette source une grave limitation de principe : elles ne parviennent à évoquer qu'une simple autonomisation du monde humain par rapport à l'emprise législative du religieux. Or c'est beaucoup plus et autre chose qui se joue : une recomposition d'ensemble du monde humain par réabsorption, refonte et réélaboration de ce qui revêtait en lui, des millénaires durant, le visage de l'altérité religieuse ». (Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p.17-18).

cun peut débattre de la nature de cet antagonisme qui déchire pour mieux la revigorer la société réflexive des individus. Lefort parle d'une absence de certitude pour caractériser cet état de choses singulier, suggérant l'idée d'être autre que ce que nous sommes en cherchant réflexivement la possibilité d'un dépassement imaginaire de ce monde changeant. La démocratie garde néanmoins cette force structurante qui donne à tous cette capacité de pouvoir se définir sur la base du conflit en quête d'une identité distincte. C'est la nouvelle altérité qui définit la condition réflexive du sujet démocratique dans un monde où est sans cesse réaffirmée la nécessité du conflit.

### 1.3 L'incertitude démocratique et la nécessité du conflit

« Il faut que les affaires aillent, et qu'elles aillent un certain mouvement qui ne soit ni trop lent ni trop vite. Mais le peuple a toujours trop d'action, ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes »

**Montesquieu<sup>29</sup>**

Les sujets en quête d'une identité nouvelle que permet l'obtention des droits politiques leur étant à tous reconnus donnent à l'idée de conflit une puissance créatrice inédite. Cela s'observe au niveau des identités subjectives, mais se traduit aussi du point de

---

<sup>29</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois v.1*, Paris, Gallimard, 1995, p.36.

vue de la société en tant qu'objet d'étude sociologique. Le conflit empêche de clore le débat entourant la place de chacun en société, et celle-ci est puissamment transformée par cette indétermination qui met en évidence les limites du système. C'est ce qui empêche de déterminer en substance les limites de la société.

Cette indétermination se traduit par une forme de contestation où le pouvoir dans sa singularité devient objet de soupçons et de défiances par ceux qui mettent en cause son bien-fondé. À la menace d'une « confiscation de la souveraineté du peuple par des professionnels de la politique »<sup>30</sup>, répond une vague contestatrice qui ne se satisfait plus de l'ancien modèle de représentation politique issue des anciennes sociétés démocratiques. Ces dernières précèdent l'ère des démocraties complexes qui émergent à partir du 19<sup>e</sup> siècle en France et aux États-Unis<sup>31</sup>. En même temps que sont créés des mécanismes de représentation plus souples, plus flexibles, qui rendent « possible l'expression des particularités sociales qui se voyaient dénier le droit de cité politique »<sup>32</sup>, le conflit continue d'ébranler la société dans ses fondements tout en participant d'un horizon politique commun auquel tous s'identifient. Ce dernier désigne l'idée des droits politiques reconnus à tous et que tous revendiquent au nom d'une égalité en lutte. Cet horizon témoigne d'une réflexivité sociale dans laquelle l'imaginaire y occupe une place déterminante, car cette puissance revendicatrice des droits ouvre sur des transformations identitaires inattendues. Elles viennent mettre à mal l'idée d'une inégalité substantielle distinguant par essence les différentes classes d'individus.

Nul principe d'autorité ne détermine désormais les limites du possible et de l'impossible, du franchissable et de l'infranchissable en dehors des droits politiques où est fait l'épreuve d'un arrachement à une autorité donnée en substance à l'ensemble des membres qui composent la société. C'est en ce sens que la démocratie pose un

---

<sup>30</sup> Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998, 219.

<sup>31</sup> Voir les travaux de Pierre Rosanvallon sur l'évolution des formes de la représentativité démocratique.

<sup>32</sup> *Ibid.*

horizon indéfini qui s'accommode d'un nouveau critère d'autonomie. Un retour à l'idée de peuple telle qu'elle s'est constituée permet d'observer ce changement de paradigme qui accompagne l'essor des démocraties.

Le peuple est laissé seul responsable du sort qui lui incombe par suite d'une dissolution des repères de la certitude et par suite d'une redéfinition du critère d'autorité visant à le conditionner. Cette disjonction du peuple désormais détaché d'un lieu solide lui assignant une fonctionnalité inaugure l'ère des sociétés réflexives – ou démocraties complexes. Il y a toujours un écart entre ce que la société prétend être et ce qu'elle est concrètement (réflexivité sociale), mais les démocraties complexes s'instituent sur la base de cet écart. Une telle division est rendue sensible et criante à des moments précis de l'histoire d'une démocratie et participe de son historicité.

Cela s'exprime par le récit que se donne un groupe au moment où il prétend coïncider avec le destin vers lequel s'achemine la société. Cette historicité sociale tributaire d'un contexte particulier n'est pas l'historicité démocratique qui, pour sa part, agit à un niveau plus général. Cette dernière présente un rapport au temps qui n'est plus celui des sociétés anciennes ; l'historicité sociale, pour sa part, donne une vision de la société tout entière portée par le récit d'un groupe ou d'une classe à un moment déterminé de l'histoire. L'historicité démocratique, en revanche, rejoint la réflexivité politique où l'idée de rupture face au passé amène la société à sans cesse se réinventer. La réflexivité démocratique désigne le contexte social dans lequel évolue une société fondée sur la base du conflit, c'est-à-dire la réflexivité sociale mise en acte par certaines figures permettant à la société de se transformer. Ces figures vont du peuple à l'idée de nation qui désigne chacune la réflexivité sociale propre à chaque période où la démocratie se réinvente.

Les fondements de la société ne sont jamais pleinement assurés par ceux censés représenter la communauté, de sorte que s'expose l'indétermination du monde dans lequel est vécue une inquiétude constante. C'est là que la réflexivité sociale rejoint l'idée d'historicité de la société politique en tant que récit pensé en rupture constante à l'endroit du passé. L'imaginaire prend ainsi le pas sur l'étanchéité ou l'imperméabili-

té d'un monde résolument fermé à la nouveauté et qui chercherait simplement à se perpétuer à l'identique sans engager un débat sur son passé. De cela découle une première manière d'exprimer le paradoxe que l'on retrouve en démocratie. Cette dernière se perpétue sur la base des conflits venant compromettre son idéal d'unité tout en parvenant à se transformer historiquement. L'idée d'une fragilité continuellement renouvelée par l'absence de certitude caractérise ce monde qu'éclaire l'idée de réflexivité politique. Tel que mentionné, cette dernière désigne l'absence de détermination ultime d'où serait révélée l'identité de la société dans sa pleine transparence, mais cette indétermination même donne une présentation approximative de la société<sup>33</sup>.

À l'incertitude radicale caractérisant l'imaginaire social que l'on retrouve en démocratie (réflexivité sociale), répond l'imaginaire radical d'un monde social institué ouvert à l'indétermination (réflexivité politique). C'est l'articulation de ces deux niveaux qui permet de penser le contexte symbolique dans lequel la démocratie se constitue en tant que forme instituée ou imaginaire transformateur. Elle n'est ni complètement soumise à un processus mécanique ni pleinement maître de son cheminement ; elle révèle la fragilité d'un monde menacé de s'abîmer dans le doute, mais qui réussit à se perpétuer de manière cohérente en dépit du défi de devoir sans cesse se réinventer. C'est ce dont témoigne la réflexivité démocratique qui doit être pensée en lien avec l'historicité sociale liée à un groupe<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Claude Lefort parle d'un paradoxe de la démocratie qu'exprime le suffrage universel : « Rien, en outre, ne rend mieux sensible le paradoxe de la démocratie que l'institution du suffrage universel. C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.30).

<sup>34</sup> Paul Ricoeur parle d'un imaginaire social où s'opposent l'idéologie et l'utopie (voir, Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Ed du seuil, 1986, p.17). Si cette dernière menace la société de s'abîmer dans la fonction, l'idéologie présente le risque de masquer les formes d'oppression au nom d'un principe d'autorité qui s'impose aveuglément à l'ensemble de la société. À ce titre, la démocratie présente cette société en lutte, non seulement d'un point de vue sociologique, mais au niveau de la fiction à laquelle elle aspire en tant que société historique. Elle reste déterminée de manière contingente par une histoire qu'elle cherche d'autre part à dépasser par un récit à vocation universelle.

Une telle sensibilité réflexive n'est pas unique à une société de type démocratique ; si elle existe en toute société, car toutes les sociétés sont politiques, c'est en démocratie qu'elle se présente de manière la plus prégnante et saisissante. Cela rejoint l'idée d'altérité radicale telle que la définit Cornelius Castoriadis et qui pose la société à distance d'une autorité lui prescrivant du dehors une direction spécifique : « Ce qui se donne dans l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale. C'est cela que manifeste aussi bien l'existence d'une histoire (...) que l'apparition de nouvelles sociétés et l'autotransformation incessante de chaque société »<sup>35</sup>. Ce processus à l'œuvre pose l'indétermination au cœur de l'incertitude qui rejoint la manière dont la démocratie cherche à se perpétuer. Toute la difficulté réside désormais, non à découvrir le principe guidant l'évolution de cette société, mais l'altérité d'où elle puise la capacité à se réinventer. Cela dépend du contexte sociologique dans lequel la réflexivité se déploie en dehors d'une certitude ferme.

Nulle assurance ne dicte la nature réelle du monde social institué, puisque nul principe n'établit la nature de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. La société est rendue sensible à elle-même, non par une autorité lui venant de l'extérieur, mais par la division qui institue un univers d'apparemment commun. La manière dont les individus se rapportent les uns aux autres s'effectue sur un fond d'incertitude, tant est profond le mystère portant sur l'essence du lien social et sur la nature du monde social institué. C'est d'une division comme chair du sensible dont parle Claude Lefort. Il l'emprunte à la philosophie de Merleau-Ponty pour l'appliquer au contexte politique de la démocratie :

la *division sociale* n'est définissable (..) que pour autant qu'elle figure une division interne, qu'elle est prise dans un même milieu, une même « chair » (pour reprendre le mot de Merleau-Ponty) ; pour autant que, non seulement ses formes sont déterminées par

---

<sup>35</sup> Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Le seuil, 1986, p.276

leurs rapports, mais que ceux-ci le sont par leur commune inscription à un même espace<sup>36</sup>.

Une même appartenance à l'indétermination par laquelle le social est reproduit induit une sensibilité toute particulière qui distingue la démocratie d'autres types de sociétés. Cette thèse lefortienne selon laquelle la vérité n'est plus l'incarnation d'une figure articulant entre eux les éléments du monde social institué, suppose une dissolution des repères de la certitude qui accompagne l'essor d'une société inédite.

En démocratie, le Savoir, la Loi et le Pouvoir ne résident pas en lieu spécifique ou en une figure concentrique, mais sont tous sujets à une incertitude persistante quant à leurs fondements respectifs<sup>37</sup>. Il n'y a plus, en démocratie, l'idée d'un pouvoir détenant la clé pour comprendre le monde dans lequel nous vivons ; l'on observe une institutionnalisation du conflit et de la division qui inaugure une nouvelle forme de coexistence des sujets occupant cette scène inédite. Le conflit émaille l'ensemble du tissu social de sorte que la société ne se pense plus sur le modèle de l'unité, mais le monde continue de se perpétuer de façon cohérente par les conflits qui transforment sans cesse la société. C'est cette dimension paradoxale d'une division qui structure la société et qui, simultanément, empêche d'en épuiser la complexité, que Lefort exa-

---

<sup>36</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique, op.cit.*, p.281.

<sup>37</sup> Lyotard parle de la fin des grands récits qui a structuré depuis les derniers siècles notre rapport à l'histoire. Loin de concevoir l'originalité démocratique sur le mode d'une perte ou d'une désillusion, Lefort insiste plus volontiers sur les nouvelles possibilités qu'elle laisse entrevoir. La démocratie revêt donc une force positive qui s'oppose au pessimisme d'un Marcel Gauchet à propos du monde contemporain qui se présenterait sous la forme d'un espoir déçu ou d'un rêve désenchanté. En effet souligne à juste titre Édouard Delruelle dans un passage comparant les deux auteurs : « il y a loin de la philosophie politique de Lefort à celle de Gauchet. Chez Lefort, La désincorporation n'est pas un effet du désenchantement du monde, une perte résultant de l'expulsion énigmatique de l'invisible ; elle est l'effet d'une *invention* politique positive, d'une certaine mise en forme et en scène du social qu'on ne saurait dériver (même dialectiquement) de la matrice théologique ancienne. Alors que Gauchet reste dans le schéma typiquement post-chrétien (ou néo-chrétien ?) de la modernité comme expérience du Dieu perdu, du Dieu caché, Lefort pointe ce que le politique moderne a institué et produit par ses propres forces » (Delruelle, Édouard, « Démocratie et désincorporation », *Noesis*, 12, 2007, p.202).

mine de manière attentive à l'occasion de son étude de la démocratie<sup>38</sup>. S'y présente l'absence de détermination ultime du pouvoir politique. L'auteur désigne le lieu vide du pouvoir qui empêche d'identifier la nature ultime de l'autorité qui fonde le monde social institué ; c'est-à-dire l'impossibilité pour quiconque, en tel ou tel lieux, d'occuper le siège d'exercice de l'autorité de manière irrécusable et permanente. L'objet de la connaissance sur ce qui fonde la réalité dans laquelle tous cohabitent procède d'une quête sans dénouement et sans clôture que nul ne peut ajourner. En ressort une autonomie tempérée par un doute qui permet à la société de se transformer de manière singulière en cherchant sans cesse de nouvelles manières de s'autogouverner (autoréflexivité démocratique). Aucune assurance ne permet au monde social institué de pointer le but vers lequel converge la société, de sorte que s'efface la possibilité d'une saisie du procès orientant sa destinée. Cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas cohérente, mais bien qu'elle s'inscrit dans le rejet d'un projet téléologique appelé à réconcilier la société avec elle-même. Les notions de pouvoir et de savoir sont soumises à cette indétermination nouvelle qu'aucune instance ne vient combler par le recours à une figure donnant la clé pour comprendre le monde<sup>39</sup>.

Le pouvoir n'est plus cet organe assurant l'harmonie parmi les membres de la communauté, mais il procède de la division interne qui rend les sujets sensibles au même dilemme ayant trait à l'institution du monde social. De quoi procède l'autorité qui gouverne la société? Qui est habilité à représenter les sujets et les groupes qui occupent cette société, tous gouvernés par une autorité dont on perd facilement la

---

<sup>38</sup> Il s'agit essentiellement de *Essais sur le politique* et de *L'invention démocratique*, sans oublier *Le temps présent* qui regroupent une série d'entretiens de l'auteur portant sur la question de la démocratie et d'autres enjeux d'actualité à l'époque où a vécu l'auteur.

<sup>39</sup> Ce n'est plus tant Dieu que le roi qui devient dépositaire la vérité à propos du monde. C'est cette figure qui conférait, autrefois, aux mots et à la moralité leur sens dans la connaissance juste des causes à l'origine du droit constitué. Une telle autorité est celle à laquelle Hobbes pense lorsqu'il précise que « (l)ignorance des causes et de la constitution originelle du droit, de l'équité, de la loi et de la justice dispose l'homme à faire de la coutume et de l'exemple la règle de ses actions » (Hobbes, Thomas, *Le Léviathan*, Édition électronique (2004), Chicoutimi, p.104). Ainsi le souverain doit, par la connaissance des causes à l'origine du droit, déterminer ce qui est juste ce qui ne l'est pas en dehors des croyances héritées de la coutume et des jugements privés.

trace? Ces interrogations résultent d'une rupture d'avec l'ancien ordre social institué et mettent en évidence l'attitude du sujet réflexif toujours porté à chercher les conditions de son appartenance à la tradition. Cela est vrai de l'observateur attentif en démocratie, lequel paraît à tort observer à distance la société en train de se transformer, comme ce l'est du sujet politique directement impliqué dans cette expérience. Cela rejoint le lien entre la démocratie comme objet d'étude réflexif et la démocratie comme sujet réflexif qu'incarne la posture de l'observateur engagé. En ressort une manière d'être qui nous informe sur notre société et sur le tempérament qu'on y trouve.

Là où Lyotard parle de la fin des grands récits<sup>40</sup>, Lefort évoquerait plus volontiers une disparition des certitudes anciennes organisant l'existence des groupes sous l'ancien régime. C'est l'abandon d'une croyance en la totalité, traditionnellement incarnée par une parole providentielle ou une figure omnisciente, qui caractérise ce bouleversement. Cette indétermination empêche le réel de se fondre dans le symbolique, l'identité du pouvoir ne provenant plus d'un signe du dehors, mais émergeant directement du monde social institué sans s'y réduire complètement. La société est réflexive en ce sens qu'elle se donne pour tâche de révéler le processus par lequel elle cherche à s'instituer. C'est aussi pour cela qu'elle présente cette tentative idéologique de découvrir les causes de son engendrement en dehors d'une détermination naturelle lui étant extérieure ou étrangère. Mais simultanément, elle dissimule l'origine d'où s'énonce la loi afin d'éviter de s'abîmer dans la particularité ou d'apparaître comme contingente au regard de l'histoire<sup>41</sup>. La démocratie se distingue à cet égard d'autres types de sociétés plus anciennes ou gouvernées par un pouvoir absolu qui fonde l'essence de la société sur une autorité ne pouvant être contestée. Tel est le propre d'une société où le religieux organise tous les aspects de la vie en commun. La démocratie, précise Claude Lefort, s'affirme en rupture avec ce type de société :

---

<sup>40</sup> Voir *La condition postmoderne*.

<sup>41</sup> Nous aurons l'occasion de discuter le lien entre réflexivité et idéologie dans la dernière section de notre exposé.

De toutes les formes de sociétés connues, la démocratie se distingue, certes, par l'abandon de la croyance à un gouvernement des hommes régis par des lois qui gouvernent l'univers, mais, non moins, par l'abandon de la croyance à une loi divine dont le détenteur de l'autorité serait le représentant. Cela ne veut pas dire que « le lieu » du pouvoir ne procure plus le signe d'un « dehors ». Mais, dès lors qu'il n'est pas nommable, figurable, dès lors que nul ne saurait occuper la position d'un grand médiateur et d'un grand juge, ce lieu est tacitement reconnu comme *lieu vide*. L'écart du symbolique et du réel n'est pas seulement maintenu : le symbolique se soustrait au figuratif<sup>42</sup>.

Le savoir que la société démocratique a d'elle-même ne dépend pas uniquement de l'autorité qu'elle se donne ; car cette autorité est appelée à changer en même temps que la société modifie le sens donné à son histoire passée (historicité). Une telle société est *autoréflexive*, car tant l'histoire qui la détermine que celle qu'elle se donne sous forme de récit participent d'une incertitude féconde, d'un appel à réinventer sans cesse les formes concrètes de la vie des acteurs au sein du monde vécu<sup>43</sup>. Cela s'observe par de nouvelles façons de poser l'identité du pouvoir, de concevoir la nature du savoir, sans oublier cette capacité qu'ont les sujets de se constituer à nouveaux frais par cette capacité à se réinventer<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.991.

<sup>43</sup> Ce passage de Édouard Delruelle résume bien cette capacité inventive qu'on retrouve en démocratie. Comme le souligne l'auteur « la désincorporation démocratique du pouvoir et de la société ne résulte nullement de la perte de quelque unité substantielle d'elle-même. Il ne s'agit pas d'un manque, mais d'un vide qui rend possible l'émergence de nouveaux acteurs et de nouvelles subjectivités. C'est ici qu'il faut à nouveau en souligner la dimension d'inventivité et de créativité. La démocratie est ce régime qui rend possible l'institution de sujets qui ne font pas corps avec l'État et la société » (Delruelle, Édouard, *Démocratie et désincorporation*, Noesis, Printemps 2007, n°12, p.203)

<sup>44</sup> Cela conteste l'idée d'une essence naturelle des droits dont les principes serait fixés d'avance, privés en quelque sorte du paradoxe de leur institution. Comme le souligne Lefort à ce propos : « la conception naturaliste du droit a masqué l'extraordinaire événement que constituait une déclaration qui était une autodéclaration, c'est-à-dire une déclaration dans laquelle les hommes, à travers leurs représentants, s'avéraient être simultanément les sujets et objets de l'énonciation dans laquelle, tout à la fois, ils nommaient l'homme en chacun (...) s'érigeaient en témoin, en juges les uns des autres » (Lefort Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.55).

Ce processus d'identification rejoint la réflexivité sociale qui transforme l'intérieur de la société par des pratiques et des stratégies d'action nouvelles. Des identités se créent en la figure de personnages ou de groupes dont les formes chevauchent certains événements emblématiques que cristallise le récit d'une communauté. Cela s'effectue sans qu'il soit possible de prévoir la portée de ces événements qui façonnent le récit d'une histoire en train de se constituer. On observe la possibilité d'ouvrir à un contexte nouveau des enjeux non réductibles à un lieu précis, et c'est par cette histoire que la démocratie s'ouvre à un passé constitué sous la trame d'une mémoire narrative. S'observe un fil narratif traversé d'appels symboliques que cristallise la portée de certains événements tragiques. C'est en ce sens qu'un événement phare comme celui de la Révolution française devient inséparable de l'histoire que la démocratie française se donne en changeant le regard porté sur une mémoire sans cesse en train de s'écrire<sup>45</sup>.

Il y a une réflexivité démocratique au même titre qu'il existe, parallèlement, une historicité démocratique, l'une et l'autre se combinent dans une vision particulière ouvrant sur de nouvelles possibilités de lire le passé et d'anticiper sur l'avenir. Le récit devient l'objet d'une quête que la société se donne, et c'est par cette ouverture sur le devenir que la société devient sociohistorique en un sens réflexif. Elle se fait objet d'une histoire qui n'est jamais ajournée, tandis que se transforme narrative-ment la société en train de se constituer par cette démarche réflexive. En ressort une attitude particulière qui distingue la démocratie d'autres types de sociétés qui ne se pensent pas en rupture face au passé. C'est ce que le philosophe Hans Gadamer asso-

---

<sup>45</sup> C'est bien ce sur quoi insiste François Furet lorsqu'il parle d'une matrice historique qui constitue l'héritage par laquelle la société française se constitue. La réflexivité démocratique s'inscrit toujours dans un récit qui est celui que porte une société spécifique. Ainsi, souligne Furet à propos de l'héritage de la révolution et de son importance dans l'histoire narrative de la société française : « cet héritage continue à dominer les représentations de l'avenir, comme une vieille couche géologique, recouverte de sédimentations ultérieures, ne cesse de modeler le relief et le paysage. C'est que la Révolution française n'est pas seulement la république. C'est aussi une promesse indéfinie d'égalité, et une forme privilégiée de changement » (Furet, François, *Penser la révolution*, Paris, Gallimard, 1978, p.17).

cie à l'éveil de la conscience moderne<sup>46</sup>, mais que l'on ne peut comprendre sans mesurer l'importance des bouleversements issus d'une société où s'effondrent les repères de la certitude.

Aucune parole ne peut apaiser cette incertitude dormante portant tant sur l'histoire que sur l'identité qu'une telle société se donne. Mais c'est sur la question du pouvoir que cette incertitude ressort de manière éloquente. La société se maintient dans la fiction du tout qu'elle cherche à incarner, en l'absence d'une autorité venant donner corps à cette unité branlante ; car le pôle inconditionné du pouvoir disparaît et se détache du lieu où nous le contemplions la veille dans toute sa prestance. C'est bien de la disparition de la figure du roi dont il est question ici, et sur laquelle nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir plus tard dans notre exposé. Le spectre de l'épée est remplacé par l'influence de la contrainte qui agit silencieusement sur les consciences en l'absence de figure personnifiant cet ascendant subtil.

Il y a une réflexivité au cœur du monde social institué qui amène la société à prendre conscience des changements qui la transforment, en même temps que lui échappe le principe ultime qui préside à ces changements. Tout le défi revient à distinguer cette réflexivité en action qui relève d'une capacité d'autonomisation nouvelle du pouvoir instituant qui reproduit la société par l'usage de la contrainte ou sous l'influence de la norme. Un équilibre délicat se joue entre l'émancipation à laquelle aspire un groupe et l'autorité qui institue un ordre politique donnant corps à cette aspiration. C'est l'enjeu de l'institutionnalisation qui ressort de ce dilemme complexe où l'égalité reste une entreprise inachevée et continuellement en bute à la dure réalité où est reproduite une inégalité persistante. Les groupes semblent toujours refuser les conditions leur étant imposées au nom d'une égalité à laquelle ils ont foncièrement

---

<sup>46</sup> Dans *Le problème de la conscience historique*, Gadamer mentionne à propos de la conscience historique telle qu'on la retrouve chez les modernes : « Nous entendons par conscience historique le privilège de l'homme moderne : celui d'avoir pleinement conscience de l'historicité de tout présent et de la relativité de toutes les opinions » (Gadamer, Hans, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p.23). Cette historicité se retrouve en démocratie et éclaire l'attitude du sujet réflexif.

droit<sup>47</sup>. La classe prolétarienne projette cette identité créatrice qui, à divers moments de son histoire, a suivi ce procès sinueux traçant un chemin qu'il lui a fallu découvrir en même temps que sont apparus de nouveaux cadres institutionnels garantissant ses avancées passés. C'est ainsi que le système bismarckien au 19<sup>e</sup> siècle a permis la reconnaissance du droit des ouvriers sans pour autant que la lutte ne soit ajournée. Le prolétariat raconte l'histoire d'une société remuée en permanence par les transformations qui échappent au mouvement par lequel elle cherche à s'autonomiser. La réflexivité en action est donc révélatrice de l'indétermination politique d'une telle société fondée sur la base du conflit. L'histoire d'un mouvement social ayant fortement contribué à faire évoluer la société éclaire l'histoire portant sur une tentative de faire société sans y réussir parfaitement. C'est dans cette perspective que se pose l'enjeu du récit comme réflexivité changeante où comme historicité en action. L'angle d'analyse porte sur le pouvoir intégrateur de la société pensé en dépendance du conflit qui révèle les limites d'un ordre social institué. Ces deux dimensions (l'intégration et le conflit) agissent simultanément. Ils définissent le contexte particulier dans lequel l'imagination d'une société bute à la nécessité de devoir s'inscrire dans la durée. Le conflit implique la possibilité d'une mise en forme où les acteurs souscrivent à un état de choses susceptibles de durer. L'intégration suppose une fragilité permettant à la société de se réinventer sur fond d'incertitude ou par une logique qu'il est difficile en tous points de prévoir. C'est cela, nous dit Castoriadis, qui caractérise une société qui affirme le fait d'être mortel et qui est appelé à sans cesse se réinventer : « Un être –individu ou société- ne peut pas être autonome s'il n'a pas accepté sa mortalité. Une véritable démocratie –non une « démocratie » simplement

---

<sup>47</sup> C'est bien ce dont témoigne la dimension utopique des droits de l'homme dont discute Gauchet : « Les droits de l'homme introduisent une utopie futuriste dans le présent : la foi dans l'avenir est remplacée par l'indignation ou la culpabilité devant le fait qu'ils ne soient pas déjà là. De fait, l'écart entre la promesse des principes et la réalité des sociétés qu'ils sont censés régir demeure béante, et il est destiné à le rester. Au nom de la liberté et de l'égalité des individus, il y aura toujours à objecter au fonctionnement de quelque société que ce soit. C'est la dimension utopique des droits de l'homme » (Gauchet, Marcel, 2002, *La démocratie contre elle-même*, Paris : Gallimard, p.358).

procédurale-, une société autoréflexive, et qui s'auto-institue, qui peut toujours remettre en question ses institutions et ses significations, vit précisément dans l'épreuve de la mortalité virtuelle de toute signification instituée. Ce n'est qu'à partir de là qu'elle peut créer »<sup>48</sup>. L'histoire que se donne cette société à travers l'évolution des groupes procède de cette remise en cause récurrente. Y est faite l'épreuve d'une incertitude constante qui confère à la société cette capacité d'interroger ses fondements politiques à la lumière de son histoire passée.

On observe un récit qui, en regard des événements passés, transforme l'image d'un groupe constitué, tandis que parallèlement change le récit que se donne la société. L'identité d'un groupe n'est pas stable, puisque la réflexivité sociale témoigne d'une transformation incessante dans les manières dont il cherche à s'autodéterminer, mais c'est aussi la société qui se transforme à travers ce processus réflexif<sup>49</sup>. À la réflexivité de la société instituée se joint la réflexivité des sujets et des groupes qui transforment sans cesse la société. C'est là qu'intervient l'importance de l'imaginaire d'une société politique qui tient à sa sensibilité particulière face aux événements du passé. Ainsi, la démocratie est historique en ce sens qu'elle permet de débattre de l'événement à l'intérieur d'une discussion que mènent entre eux les sujets engagés dans l'histoire en train de s'écrire<sup>50</sup>.

La forme que prend ce débat s'éclaire par l'interrogation des acteurs sur la légitimité du pouvoir censé tous les représenter et par une discussion portant sur la forme que devrait prendre ce pouvoir. En démocratie, seul le concours résultant du dialogue

<sup>48</sup> Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p.76.

<sup>49</sup> Cette capacité qu'ont les acteurs sociaux à interroger leurs pratiques tout en modifiant la nature de ces pratiques rejoint le sens que Giddens prête à la notion de réflexivité : « the reflexive ordering and reordering of social relations in the light of continual inputs of knowledge affecting the actions of individuals and groups » (Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, London, Stanford university press, 1990, p.17). Mais nous lui prêtons un sens double qui est à la fois social et politique.

<sup>50</sup> C'est en ce sens que nous parlons de réflexivité en action ou de réflexivité sociale. D'autre part, une société de type historique s'inscrit en faux contre une société qui se pense en refus de soumettre l'événement au débat. En effet, nous dit Lefort : « Le propre d'une société « historique » c'est, nous semble-t-il, qu'elle contient le principe de l'événement et a le pouvoir de le convertir en moment d'une expérience, en sorte qu'il figure un élément dans un débat que les hommes poursuivent entre eux » (Lefort, Claude, 1978, *Les formes de l'histoire*, Paris : Gallimard, p.39

assure à l'autorité une certaine forme de légitimité qui est toujours par ailleurs susceptible d'être contestée. C'est autour de la question des droits que cette contestation s'exprime avec le plus d'insistance, 1) quant au critère d'universalité qui sous-tend leur exercice, mais auquel tous n'ont pas également droit dans l'état actuel de la société, 2) quant à la manière dont les droits posent l'égalité au centre du débat politique auxquels tous sont en droit de participer.

Si l'échange transforme la vision qu'ont du monde ceux qui débattent de l'accessibilité des droits, ces derniers ne sont jamais partout également reconnus, puisque personne ne peut mettre fin à la polémique entourant leur finalité dernière. C'est le constat que Lefort et Gauchet partagent quant à la polémique sur la question des droits de l'homme dans une société où ce débat occupe une place centrale dans la manière dont tous se rapportent à la communauté<sup>51</sup>. C'est le paradoxe de l'égalité qui structure le débat entourant la question des droits. Il y a toujours des droits qui ne sont pas reconnus et qui requièrent un débat portant sur les manières de les rendre plus accessibles et inclusifs. La réflexivité sociale ayant trait à la scène sur laquelle se joue l'indétermination politique rejoint le contexte d'incertitude démocrate entourant la question des droits auxquels tous ont théoriquement droit. C'est l'usage effectif de ces droits et leur défense qui définissent les conditions effectives de la vie en démocratie. En effet note Lefort :

les conditions d'une vie démocratique ne seraient pas remplies si les individus ne faisaient pas usage de leurs droits, c'est-à-dire s'il n'y avait pas participation effective aux décisions et aux tâches. Le concept de participation donne sa traduction positive à celui plus ancien de consensus. Tant en effet que le soutien n'excède pas le non-désaveu, on peut se demander s'il est fondé sur une disposition effective du groupe ; comme on le sait, un gouvernement qui n'est pas attaqué, n'exprime pas pour autant nécessairement la volonté ou les intentions de ses mandants<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Voir Gauchet, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 ainsi que Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.418

<sup>52</sup> Lefort, Claude, « Pour une sociologie de la démocratie » dans *Annales, Économies, sociétés* n.4, 1966, p.766.

C'est cette ouverture à l'incertitude qui crée la possibilité d'une identité autre que celle attachée à une figure déterminée, à une autorité faisant tenir ensemble les membres de la société. La connaissance que nous avons de la réalité est exposée à l'incertitude d'une identité autre que celle du contexte immédiat dans lequel apparaît le visage de l'autorité. Il y a une brèche qui n'est jamais colmatée ; cet espace d'irrésolution permet, tant aux acteurs qu'au pouvoir politique, de se modifier épisodiquement en fonction d'une légitimité qui est momentanément contestée.

Les droits politiques laissent éternellement ouverte la possibilité de réclamer une identité qui s'acquière par le débat, tandis que la forme que prend cette identité n'est jamais donnée d'avance ou définitivement acquise. Cette recherche s'inscrit dans le paradoxe d'une société qui se reconnaît à l'épreuve de sa propre division à titre de société. Lefort n'y voit pas une pure abstraction théorique ou une disposition irréductible, car c'est bien sur l'arène politique des partis que s'organise le débat entourant la question des droits et de leur finalité. Pour Lefort, la compétition des partis est en effet indissociable de l'expression d'une légitimité politique ou d'un mode de gouvernance propre à la démocratie :

Une autre caractéristique de la démocratie me paraît en effet essentielle : l'émergence d'un pouvoir paradoxal, que je décrivais, se trouve désormais lié à la *division sociale*. Ma préférence va au terme de division, plutôt qu'à celui de conflit, même si la division est toujours source de conflits. La division est indissociable de la division sociale dans la mesure où il suppose une compétition politique entre les partis<sup>53</sup>.

Il y a néanmoins plusieurs modes de gouvernance autres que ceux inscrits dans les gènes des partis politiques ; le processus d'émancipation suit un trajet indéterminé présent sous d'autres formes que met en évidence l'histoire des différentes formes de la représentation politique<sup>54</sup>. Cela témoigne d'un ensemble de stratégies d'actions qui

<sup>53</sup> Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.562.

<sup>54</sup> C'est bien ce sur quoi porte le livre de Pierre Rosanvallon intitulé *Le peuple introuvable*. L'histoire des partis n'est pas l'histoire de la démocratie au sens où il serait présent en elle dès sa fondation, mais

débordent largement l'espace réservé au débat entre les partis. Néanmoins, cet espace est bien ce qui pose la démocratie à distance d'autres types de sociétés, et c'est pour cela que Lefort insiste tant sur cette mise en scène du débat où s'affrontent les différentes tendances politiques.

Cela redéfinit la manière dont la société est amenée à se réfléchir en tant qu'univers institué, cherchant un moyen de faire son unité en dehors d'un principe lui venant de la coutume ou de l'ombre de la tradition. Il n'y a plus de limites circonscrivant la sphère du savoir, car nul principe dernier ne permet d'accéder à une vision de surplomb donnant à contempler la société dans sa nudité criante ou dans son dépouillement complet. Le corps de la communauté est un corps imperceptible qui ne s'examine qu'à travers des signes diffus fournissant une représentation approximative de la société constituée. La société en tant qu'objet de nature réflexive est indéterminée en ce sens et non en tant qu'objet de nature empirique doté de caractéristiques spécifiques. Il y a une disjonction essentielle entre ce qu'est la société et le savoir que l'on en a, ce qui éclaire au demeurant la manière dont nous cherchons à mieux comprendre la société dans sa complexité. La réflexivité suppose d'être engagée dans l'objet étudié, tandis que l'étude objective de la société implique une neutralité du sujet face à la réalité observée. Claude Lefort critique cette ambition d'étudier la démocratie sous un regard objectif que l'on retrouve notamment dans une discipline telle que la science politique :

Quand la science politique s'élève à la théorie, elle conçoit la politique, et précisément le pouvoir, soit en référence à l'action des individus, en termes de stratégie rationnelle ou bien en référence à une logique de fonctions et de systèmes. C'est encore la distinction entre ce qui est politique et non politique qui la guide. Or, cette distinction n'est pas une donnée naturelle ou rationnelle : elle porte la

---

désigne l'histoire d'une manière de faire société en évoluant selon une trajectoire indéfinie : « L'histoire des partis est ainsi indissociable d'une histoire de la figuration de la démocratie, au cours de laquelle s'érode un monisme érigé au départ en principe fondateur. Le bref rappel du chemin qui a mené de la critique principielle des partis à leur acceptation, et plus même à leur valorisation permet de saisir le sens et les conditions de ce dépassement » (Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable*, op.cit., p.227).

marque d'un régime très particulier, à vrai dire, sans précédent. En ce sens, elle a déjà une signification politique puisqu'elle commande une expérience de la vie sociale et une expérience du monde<sup>55</sup>.

Cette expérience implique une commune représentation de ce qui oppose le réel au symbolique. Puisque nulle figure n'a en permanence l'autorité pour représenter tous ses membres, reste ouvert le débat portant sur le corps réel qui se cache derrière ce corps apparent<sup>56</sup>. On assiste donc à une remise en question de l'idée d'un pouvoir fixe en même temps que s'affirme une nouvelle manière de penser la société en tant qu'unité diffuse<sup>57</sup>.

L'histoire de la démocratie est l'histoire d'une désincorporation du corps social et d'une nouvelle tentative de faire corps sans y parvenir. Aucune certitude ne permet de dire quelle sera la société de demain ; car il n'y a plus de lien de dépendance étroit marquant l'existence d'une coexistence sanctifiée par un principe d'autorité suprême relevant de Dieu seul. John Locke avait déjà commencé à critiquer la monarchie du droit divin qui, au nom d'un pouvoir surnaturel, pouvait disposer du droit de vie et de mort sur des sujets devant tous obéir à cette autorité relevant du droit paternel. Progressivement, on assiste à l'émergence d'une nouvelle légitimité qui ressortit aux droits naturels dont dispose le sujet dès sa naissance, ce qui change le rôle du pa-

<sup>55</sup> Lefort, Claude, «Le pouvoir» dans *Le temps présent, op.cit.*, p.983.

<sup>56</sup> Cela tient à la séparation entre le droit et le pouvoir, idée sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. On peut seulement mentionner, comme le souligne Hugues Poltier, que « le pouvoir démocratiquement élu reconnaît être soumis à une procédure de droit qui lui est extérieure » (Poltier, Hugues, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Labord et Fides, Paris, 1998, p.259). En d'autres mots, nulle autorité de droit ne détient l'exclusivité du pouvoir, car c'est le mécanisme de représentation qui décide, en dernière instance, qui sera autorisé à gouverner en fonction d'une autorité qui est appelée à changer de manière cyclique.

<sup>57</sup> C'est bien l'idée de chair qui donne à la démocratie une densité qu'aucune parole ne peut épuiser. La chair est précisément ce qui s'oppose à la compacité d'un corps visible. C'est ainsi que partir du sensible ouvre à une expérience autre que celle d'une connaissance objective du monde : « Partir du sensible est, pour Merleau-Ponty, faire droit à la nécessité qui porte vers un commencement, pour connaître l'épreuve de l'effacement. Or telle est cette nécessité qu'à s'y dérober, qu'à s'installer par exemple dans l'univers du langage –ou de la pensée–, comme s'il tenait par soi, on risque de céder à la fascination d'un ordre, d'expurger l'histoire qui passe à travers lui et de perdre le pouvoir d'interroger » (Lefort, Claude, *Sur une colonne absente, op.cit.*, p.131).

triarche au sein de la famille et celui du roi vis-vis de ses sujets. Nulle autorité ne peut enfreindre les lois naturelles qui interdisent d'attenter à la vie d'autrui, car c'est désormais en nature que sont fondés les droits donnés en partage à tous<sup>58</sup>. Cette reconnaissance d'un droit naturel annonce déjà les prémisses du droit social qui caractérise l'état d'affranchissement de la société vis-à-vis de la nature<sup>59</sup>. Cela préfigure cette disposition par laquelle la société s'institue sur une base volontaire qui n'est pas complètement naturelle, mais qui tient à sa capacité autoréflexive à se poser à distance de la nature. C'est l'idée d'autonomie que l'on retrouve chez Rousseau et que Lefort n'aborde pas directement, cette dernière étant plus présente chez un penseur tel Cornélius Castoriadis.

L'idée d'une société qui acquière son autonomie procède d'une transformation majeure sur laquelle Lefort ne manque pas de revenir. C'est dans la signification des transformations qui accompagnent la transition entre l'ancien et le Nouveau Monde que se situe la force d'un tel changement symbolique. Ce n'est plus Dieu qui, par l'intermédiaire du roi, dicte la conduite des hommes, mais c'est la société qui devient à la fois un sujet et un objet d'une interrogation qu'elle s'adresse en propre. On ne peut donc guère penser la réflexivité démocratique indépendamment du rapport singulier que cette société entretient à l'endroit de son passé : la réflexivité se définit par

---

<sup>58</sup> C'est ce que Locke entend par l'état de nature qui constitue un état de liberté où y est absente la contrainte imposant à l'homme une autorité arbitraire : « Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature » (Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion, Deuxième édition corrigée, 1992. Collection Texte intégral. Traduction de Davuk Mazel, p.16).

<sup>59</sup> Le sociologue Alain Touraine associe cette jonction entre droit naturel individuel et droit social à la déclaration universelle des droits de l'homme qui effectue la synthèse entre le thème des droits individuels tels qu'on les retrouve chez Locke et le droit social qui est ensuite théorisé par Rousseau. Ainsi souligne-t-il à propos de la déclaration universelle de 1789 : « Ce qui s'impose (...) c'est le croisement de deux thèmes opposés, celui des droits individuels et celui de la volonté générale, qu'on a l'habitude d'associer au nom de Locke pour le premier, de Rousseau pour le second, et avec tant de force que la question centrale devient celle de savoir ce qui les unit, ce qui confère unité et cohérence à cette Déclaration » (Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris Fayard, 1992, p.69).

l'histoire que cette société se donne (historicité) en dehors du mythe d'une vérité offerte en substance par une parole omnisciente. Il y a une désubstantialisation de la vérité qui caractérise l'imaginaire réflexif d'une telle société, et c'est ce qui lui permet de se perpétuer.

L'idée de communauté demeure toujours imparfaite en regard de l'identité réelle du monde social institué, et c'est dans cette disjonction qu'opère la réflexivité en tant que procès transformateur de la société. La démocratie est réflexive en un sens politique, car la mesure du monde dans lequel nous vivons ne dépend plus d'un principe extérieur dictant l'ordre des choses, mais c'est de l'intérieur que la démocratie cherche, en elle, les conditions de son dépassement prospectif. Les limites du possible et de l'impossible, du visible et de l'invisible sont dictées par la société seule qui donne sans cesse un sens nouveau aux événements qui la changent. Les limites du symbolique sont sujettes à une interrogation politique de la société sur elle-même et sur les conditions de possibilités qui l'amène à se réinventer sans cesse. Cette interrogation prend la forme du débat politique entre les membres de la société.

Le débat portant sur la nature du légitime et de l'illégitime, conçu sous la forme d'une incertitude constante, est le propre des démocraties actuelles ; elles ne s'érigent plus sur l'assurance d'une figure omnisciente réputée détenir la vérité sur le monde<sup>60</sup>. Au contraire, le pouvoir fait désormais partie de ce processus réflexif par lequel la société remet en doute les conditions qui la transforment (réflexivité politique). Elle inaugure une scène où le conflit ordonne la manière dont les sujets se rapportent les uns aux autres (réflexivité sociale). Ces deux éléments constituent les deux angles sous lesquels se présente la réflexivité démocratique.

---

<sup>60</sup> Cela procède de la disjonction entre le domaine du savoir et du pouvoir, idée que Gauchet reprend en parlant d'un ordre des choses où le pouvoir est exclu de la vie sociale : « Dès lors que savoir et pouvoir quant à l'ordre des choses et quant au monde humain sont exclus du champ effectif de la vie sociale et posée dans le registre de l'autre, nul dans la société ne peut revendiquer d'être seul du côté de ce savoir et en droit par conséquent d'imposer à tous ce qu'il a charge de connaître pour eux. Il n'est personne jouissant d'une proximité particulière au foyer de sens où s'alimente l'expérience collective, et tous s'en trouve en quelque sorte à distance égale » (Gauchet, Marcel, *La condition politique*, op.cit., p.106).

Une dissolution des repères garantissant la reconnaissance d'un pouvoir occupant un lieu spécifique dans l'enceinte du visible, s'incarnant traditionnellement en la personne du roi, suggère qu'il n'est plus l'objet d'une figure omnisciente. Il y a une mutation du droit qui accompagne l'essor des sociétés démocratiques. Elle ne signe pas l'émergence du droit, mais consacre un droit nouveau qui se distingue du droit politique sous l'ancien régime. En effet, nous dit Claude Lefort :

il faut repérer la mutation que constitue, en regard de cette formation politique qu'était l'Ancien Régime, la nouvelle désintringement du pouvoir et du droit (...) ce n'est pas l'État de droit qui advient, mais c'est un État de droit d'un nouveau type. Le pouvoir, certes, ne devient pas étranger au droit ; tout au contraire. Sa légitimité est plus que jamais affirmée. Il devient l'objet explicite d'un discours juridique sans cesse renouvelé, et dont les affirmations sont sans cesse mises en question. Mais la notion de droits de l'homme fait désormais signe en direction d'un foyer de légitimité qui est en dehors du pouvoir, un foyer de légitimité immaîtrisable. Le droit figure désormais un pôle d'extériorité irréductible vis-à-vis du pouvoir, alors qu'il était autrefois incorporé.

Nulle autorité n'intercède entre le monde visible et le monde invisible, car la société cherche désormais en elle les conditions de son dépassement. En dehors de tout principe faisant intervenir l'idée d'une transcendance extérieure au monde s'érige un nouveau critère d'autonomie organisant la société humaine par un foyer de légitimité nouveau. À la réflexivité d'ordre politique qui touche au caractère indéterminé de la réalité vers laquelle la société tend, s'ajoute la réflexivité sociale qui caractérise l'univers social immédiat dans lequel s'observe cette inquiétude persistante. Les acteurs réinventent sans cesse leur façon d'être, car aucune figure n'a l'autorité de dire ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas<sup>61</sup>. Une telle énigme n'est pas soluble dans

---

<sup>61</sup> Nous pourrions parler d'une coexistence problématique, mais Lefort parle plutôt d'une coexistence paradoxale pour désigner cette réalité singulière. Voir « Écrit sur le temps présent », p.562 (la division sociale). À cela s'ajoute la mobilité qui caractérise la condition des sujets de droits. Ces derniers, à l'inverse des classes sous l'ancien régime, se transforment par le monde commun auquel ils apparten-

une loi qui s'imposerait par-delà les droits naturels donnés en partage à tous un chacun. En effet, ce sont les droits qui caractérisent la condition naturelle présente en chaque personne, de sorte que la Loi ne peut s'ériger en principe au-dessus de cette disposition commune garantissant à tous une liberté inhérente à leur essence d'être homme. Tous sont égaux en substance, mais cette constitution homogène n'autorise pas un détour par un pouvoir qui donnerait corps à cet état de choses singulier<sup>62</sup>. Cela imposerait une différence de droit que le droit nie dans son essence. Sans jamais faire corps de manière irrévocable avec un idéal abstrait où serait posée une distinction de nature en les groupes, la démocratie se perpétue de manière cohérente. Ce paradoxe désigne l'originalité d'une société dans laquelle les droits constituent l'état naturel de tous, sans possibilité d'en détacher l'essence d'un lieu autre que celui où le sujet s'énonce et s'attribue simultanément à lui-même ces droits. Lefort insiste sur ce paradoxe des droits de l'homme qui caractérise les sociétés actuelles :

Les droits de l'homme sont énoncés ; ils le sont comme des droits qui appartiennent à l'homme ; mais, simultanément, l'homme apparaît à travers de ses mandataires comme celui dont l'essence est d'énoncer ses droits. Impossible de détacher l'énoncé de l'énonciation, dès lors que nul ne saurait occuper la place, à distance de tous, d'où il aurait autorité pour octroyer ou ratifier les droits<sup>63</sup>.

---

nent en dehors d'un principe d'autorité unique. Se tissent ainsi des relations nouvelles qui transforment l'identité des sujets : « Dans la nouvelle société sont pleinement reconnues la mobilité des conditions, la circulation des personnes, des biens, des opinions; une communication de principe de chacun avec chacun est établi. Dans ce nouvel espace, les relations ne se construisent pas seulement à partir des individus : les individus (...) se transforment dans le réseau de relations qui les lie » (Lefort, Claude, *Le temps présent, op.cit.*, p.800).

<sup>62</sup> C'est en ce sens que Pierre Manent parle d'un langage des droits qui est le seul que l'homme se dote sans être poussé par une fin lui dictant la voix à suivre, c'est-à-dire un pouvoir lui étant imposé de l'extérieur : « le langage des droits est le seul que puisse se parler à lui-même celui qui veut organiser le monde humain sans poser ou accepter au préalable, comme vraie ou autorisée, une certaine idée de la nature humaine, ou alors une certaine Loi, selon laquelle l'homme est tenu de conduire sa vie. Le principe des droits de l'homme est le seul principe réfléchi d'action d'un homme qui n'a pas de fins » (Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p.207).

<sup>63</sup> Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.67

Cette distance paradoxale rejoint la posture du sujet en quête d'une légitimité qui n'est jamais acquise. La réflexivité en tant qu'expérience démocratique présente la posture d'un sujet cherchant les conditions de son appartenance à un monde qui se donne à lui sous forme de projet inachevé.

Il y a donc un éthos politique qui, au niveau global, rejoint l'éthos social des sujets en quête d'un pouvoir. Cela est l'une des manifestations concrètes de ce paradoxe d'une vérité absente, mais opérante au cœur d'un univers social en perpétuel changement. Ce n'est donc pas l'idée de société qui disparaît, mais les références grâce auxquelles cette dernière apparaissait traditionnellement comme entité ordonnée en substance par un pouvoir absolu. Les idées de souveraineté et de nation sont rétives à toute appropriation par un pouvoir s'exerçant du dehors de la société : « La souveraineté, la nation, l'autorité, la volonté générale, la loi qui en est jugée l'expression, sont présentés de telle manière qu'elles s'avèrent soustraites à toute appropriation. La souveraineté est dite résider dans la nation, mais celle-ci, nul ne peut désormais l'incarner »<sup>64</sup>.

C'est en ce sens qu'il faut prêter attention à la complexité des formes par lesquelles la démocratie se réinvente en cherchant, au plus profond de ce processus, une disposition singulière lui permettant de se maintenir et de se réinventer à travers un univers de sens cohérent. C'est cette réflexivité politique qui, combinée à l'univers social immédiat dans lequel s'exprime l'idée de conflit, éclaire l'éthos ou le paradigme démocratique propre à nos sociétés. L'impossibilité pour la société de coïncider avec elle-même est une autre manière dont s'affirme cette absence de principe ultime qui l'empêche de faire corps avec le modèle d'autorité qu'elle se donne<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p.46.

<sup>65</sup> Cela revient à dire, pour Lefort, que la société ne peut faire retour vers son origine, car c'est toujours à partir d'un pouvoir historiquement déterminé que se pose le fondement de la société : « La question que pose le phénomène du pouvoir nous renvoie à celle que pose *l'institution* du social. Ce dernier terme, je ne le prends pas plus dans son acception convenue, mais au sens qui garde la force du verbe. Notion, à la lettre inconcevable, puisqu'elle fait signe vers une origine du social et qu'elle barre

Nous dirons donc qu'il y a un éthos démocratique qui caractérise la démocratie, de la même manière qu'il existe un éthos sociologique qui permet d'observer l'univers dans lequel baigne le sujet démocratique<sup>66</sup>. C'est à travers la figure du peuple que se fait jour cette fiction d'une unité qui est sans cesse menacée de se disperser.

---

simultanément le chemin vers l'origine, en interdisant la représentation d'un état pré-social » (Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.984).

<sup>66</sup> Il rejoint la manière dont Foucault décrit l'éthos du sujet contemporain, sauf que cela désigne plus largement l'état social dans lequel nous vivons : « Je caractériserai donc l'éthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres » (Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, t. IV, 1994, p. 575)

## CHAPITRE II

### LE PEUPLE ET LA NATION, SOUS LE THÈME DU POUVOIR

#### 2.1 Le pouvoir et le peuple : une configuration socioréflexive

il n'y a pas de gouvernement si sujet, aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne.

**Jean-Jacques Rousseau<sup>3</sup>.**

Examinez la vie des hommes et des peuples, les meilleurs et les plus féconds, et demandez-vous si un arbre qui doit s'élever fièrement dans les airs peut se passer du mauvais temps et des tempêtes : si la défaveur et la résistance du dehors, si toutes espèces de haine, d'envie, d'entêtement, de méfiance, de dureté, d'avidité, de violence ne font pas partie des circonstances favorisantes, sans lesquelles une grande croissance, même dans la vertu, serait à peine possible?

**Friedrich Nietzsche<sup>4</sup>.**

La démocratie incarne cette réalité singulière dans laquelle le peuple, sans cesse en quête des principes guidant sa conduite, conteste l'idée qu'il existerait un pouvoir dont la légitimité viendrait ailleurs que de sa volonté<sup>5</sup>. Le moment où le peuple se fait peuple se définit en dehors d'un pouvoir de contrainte imposée par la force d'une volonté particulière.

---

<sup>3</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p.48.

<sup>4</sup> Nietzsche, Friedrich, *Le gai Savoir*, Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011, p.62.

<sup>5</sup> On retrouve le paradoxe de l'affirmation de la souveraineté du peuple, paradoxe que Rousseau a expliqué de manière succincte et percutante. Il s'agit d'une souveraineté qui garantisse à la fois la liberté de tous sans sacrifier celle de personnes ayant consenti au contrat social : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (Rousseau, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.14)

Il est possible de voir comment cette ambition commune participe de la force du récit que se donne le peuple porté par un souffle providentiel lui insufflant son impulsion initiale. Plusieurs événements historiques cristallisent cet esprit que caractérise la force du récit d'une nation au moment où elle se fait nation. C'est là que l'historicité d'une telle société semble coïncider avec l'histoire en train de s'écrire sous forme de récit providentiel. Telle est la conception originale de la temporalité prévalant du temps de la grande révolution. L'historienne Mona Ozouf note à ce titre : « Le temps du prodige révolutionnaire n'est pas compromis par l'histoire, le privilège de l'instantanéité l'en a fait sortir. Il peut se reproduire, se renouveler et reflourir en mille autres prodiges discontinus, autres instants touchés par grâce révolutionnaire et lui empruntant son inspiration »<sup>67</sup>. Le prodige révolutionnaire donne chair à cet état de choses singulier et hautement paradoxal. Ce paradoxe culmine dans la conception que donne du peuple Pierre Rosanvallon à l'ère de la révolution. L'auteur parle d'une représentation suprêmement paradoxale où s'opposent le peuple nation, « corps plein et dense », et le peuple société, « corps fuyant et improbable »<sup>68</sup>.

Une parole d'envergure donne toute sa puissance à une société en pleine ascension qui se suspend du temps long pour inscrire un temps nouveau. Cela advient non seulement lorsque l'on remonte à l'origine d'une communauté, mais lorsque se présente un événement exceptionnel qui consolide le récit que se donne la société. Cette dernière assoit son unité en posant l'événement au centre d'une histoire ouvrant sur un période apparemment inédite. La célèbre déclaration de « la patrie en danger » de août 1792 face à l'imminence de l'invasion prussienne s'inscrit dans cette cristallisation d'un peuple perçu dans sa parfaite congruence. On y observe l'idée du peuple dont la peur de l'envahisseur suffit à rallier les partis et à concilier les divergences

---

<sup>67</sup> Ozouf, Mona, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, p.128.

<sup>68</sup> Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p.40

d'intérêts qui attentaient, naguère, à son unité<sup>69</sup>. Cette fiction coïncide avec l'idéal d'unité d'une nation inflexible face aux dangers qui menacent, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, sa survivance. Il y a donc une légitimité de transparence qui, dans des moments de crises, permet au peuple de s'instituer dans la fiction d'un tout congruent bien qu'une telle unité demeure incertaine<sup>70</sup>. C'est dans de telles périodes que l'histoire coïncide avec le récit que la société se donne sous forme d'autorité narrative ou d'autoréflexivité historique. Cela dessine le portrait que le peuple souhaitera par la suite réaffirmer à travers l'urgence de refaire son unité dans des moments rappelant la gravité des circonstances passées. C'est ce qu'évoque le gouvernement de sauvegarde de la patrie formé par le général de Gaulle au commencement de la Deuxième Guerre mondiale après que les Allemands aient commencé à occuper le territoire de la France. Se présente le passage de l'incertitude à la possibilité d'une sauvegarde du peuple en danger par un travail de mémoire historique où se réaffirme la force de l'unité nationale. On observe pour un temps une heureuse coïncidence entre le pouvoir légitime et l'identité populaire incarnant le destin d'une nation tout entière tournée vers l'heureuse fortune d'un lendemain victorieux. En 1792, cette concordance se traduit par l'invasion des sections parisiennes par les masses populaires qui annoncent l'essor d'une commune insurrectionnelle. Furet rappelle à propos de cette journée fati-

---

<sup>69</sup> Lefort parle à cet égard d'un discours éminemment politique que porte la révolution française en raison d'une fracture du lien social qui se révèle dans toute sa puissance. C'est ce qui caractérise en propre le phénomène révolutionnaire : « dans l'analyse du politique, rien ne peut mieux, en effet, nous en persuader que le phénomène révolutionnaire. Tant que n'apparaît pas une fracture dans la société, nous sommes tentés d'étudier la structure du pouvoir, la structure de la classe, le fonctionnement des institutions, le mode de comportement des acteurs sociaux, comme s'ils avaient sens en eux-mêmes, dans l'oubli des fondements imaginaires et symboliques de leur réalités (...) Cependant, la Révolution française est ce moment où tout discours acquiert une portée dans la généralité du social, où la dimension du politique devient explicite et, de ce fait, elle rend l'historien capable de reconnaître celle-ci là où elle était invisible, sous l'Ancien régime » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.125).

<sup>70</sup> Les différents partis allant des feuillants aux jacobins se coalisent temporairement avant que ces derniers, se tournant vers la majorité bruyante, scellent l'alliance avec le mouvement populaire en proclamant la convention. L'historien François furet note : « Ces semaines brûlantes de l'été 1792 scellent l'alliance du mouvement populaire parisien et du grand club bourgeois où Robespierre ne domine pas encore absolument, mais tend à devenir l'autorité principale » (Furet, François, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 2007, p.337)

dique : « l'insurrection se prépare dès lors au grand jour, dans l'impuissance des autorités. Les fédérés y jouent un rôle, mais les sections parisiennes, envahies –signe des temps- par les citoyens « passifs », donnent l'impulsion principale »<sup>71</sup>. S'installe donc une légitimité de gouvernance qui tient au pouvoir apparemment congruent du peuple en phase avec l'idée de nation républicaine. C'est cette fiction sur laquelle s'est penchée l'historienne Mona Ozouf en parlant du dénuement du peuple cherchant, partant de rien, à s'instituer à titre de peuple nouveau. L'idée de rupture rencontre la nécessité d'une histoire disputée dont on ne peut facilement renier l'héritage. C'est d'ailleurs, note l'historienne, ce qui a tant scandalisé Burke :

Burke ne s'est pas trompé de cible, et les hommes de la Révolution ne se sont pas trompés non plus en le désignant comme leur principal adversaire. Car ce qui scandalise Burke dans la révolution, c'est précisément l'homme nouveau, à la fois dans la représentation qu'elle s'en fait et dans les conditions de possibilité qu'elle assigne. Dans sa présentation, car Burke se fait du dénuement humain une image qui inverse radicalement l'homme révolutionnaire. L'homme nu, pour lui, c'est l'individu rendu sans complaisance à ce qu'il est (...) hors des adoucissements esthétiques et moraux apportés par les alluvions des siècles<sup>72</sup>.

Une telle légitimité ne réside pas que dans le pouvoir social détenu par le peuple et institué par lui au moment primordial de son histoire (réflexivité narrative) ; elle renvoie au caractère instituant de l'événement inaugurant ce récit qu'il s'attribue au moment où il se fait peuple. Il y a une historicité du peuple au même titre qu'existe une historicité de la nation dont les deux coïncident dans l'Histoire narrative attribuée à la société.

---

<sup>71</sup> *ibid.*, p.337

<sup>72</sup> Ozouf, Mona, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, *op.cit.*, p.130.

Il y a une ambivalence fondamentale liée à ce moment fondateur où la liberté que se donne le peuple semble coïncider avec sa volonté d'être souverain<sup>73</sup>. C'est sur cette ambivalence que repose l'historicité réflexive qui a trait à la manière dont le récit du peuple attache une importance décisive à un événement fondateur de son identité à une période charnière de son histoire. Cette identité n'est jamais en pure adéquation avec la complexité du réel de sorte qu'elle demeure abstraite pour ne pas dire métaphorique, puisque le peuple révolutionnaire « ne présente pas vraiment de visage aisément identifiable »<sup>74</sup> nous dit Rosanvallon. Tout au plus présente-t-il une énigme qui se manifeste de manière éloquente au lendemain de la révolution et plus particulièrement au 19<sup>e</sup> siècle. Pendant un moment le peuple est absolument indissociable de l'idée de nation sur laquelle il puise son élan et s'assimile en tant qu'identité politique. Il devient ensuite cette énigme prenant le visage d'une menace qu'aucune conception de la société ne vient pallier :

Le peuple est en fin de compte puissance et énigme. Une Puissance, il est source de légitimité ; énigme, il ne présente pas de visage aisément identifiable. Cette dernière dimension reste secondaire pendant la Révolution, tant est spontanée l'assimilation du peuple à la nation, forme nécessairement abstraite de la totalité sociale. Énigme, le peuple apparaît pleinement tel au XIX<sup>e</sup> siècle, sous les deux espèces de la foule virtuellement menaçante et de la société insondable. La crainte du peuple comme masse inorganique, aux réactions et aux débordements imprévisibles et immaîtrisables, traverse le siècle<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Par delà le lien à la révolution, c'est traditionnellement dans l'idée de démocratie que s'incarne cette parfaite congruence d'un peuple extatique. C'est d'ailleurs ce qui se traduit dans certains moments de fêtes où la réflexivité démocratique permet au peuple de s'observer comme dans un miroir. Miguel Abensour, parlant de la conception que Marx se fait de la démocratie stipule : « Marx touche bien là à une des exigences de la démocratie pensée à partir du sujet-peuple ou du peuple comme sujet : tout se passe, en effet, comme si Marx transférait à l'ensemble des activités du peuple le narcissisme social qui, selon Rousseau, dans la Lettre à d'Alembert peut se donner libre cours, s'accomplir dans le moment extatique de la tête où le peuple se livre à la joie de contempler à la surface du miroir - le lac de Genève - sa propre image ». (Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presse universitaire de France, 1997, p.69).

<sup>74</sup> Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998, p.42.

<sup>75</sup> *idib.*

C'est l'envers de l'époque révolutionnaire où le peuple présente une figure abstraite dans laquelle tous s'assimilent sous couvert de principes fédérateurs nouveaux<sup>76</sup>. Le mot peuple prête ainsi à confusion tant il est utilisé à toutes les sauces et qu'il englobe une réalité beaucoup plus complexe que l'idée d'une unité nationale pleinement aboutie.

Le peuple comporte une part irréductible lui conférant cette dimension ambivalente qui lui permet de s'instituer à distance du passé. Il n'est ni historiquement déterminé en substance ni complètement maître de sa destinée en pensée ; il est porté à se définir en fonction d'un récit qui comporte le dilemme d'une mémoire en friche. C'est cela qui confère à sa parole une dimension tragique à la fois porteuse d'espérance. Elle empêche de simplement confondre son identité avec celle d'un groupe particulier auquel il serait naturellement lié. Il demeure indéterminé en substance puisque systématiquement renvoyé à des signes abstraits qui lui donnent une certaine consistance, mais c'est à titre de principe fédérateur de la nation qu'il se présente initialement : « C'est d'abord un peuple-principe qui s'affirme dans la modernité démocratique. Principe et promesse à la fois, il symbolise par la seule présence de son nom la constitution de la société en un bloc et sert à universaliser l'entité nationale. Il est la vérité du lien social »<sup>77</sup>. C'est précisément parce qu'il est abstrait que le peuple présente une imprécision le rendant inséparable de la nation en train de se constituer. Il est cette

---

<sup>76</sup> C'est ainsi que l'idée de liberté fédère le peuple encore épars tout en ralliant les différents ordres ayant prêtés allégeance à la révolution. C'est ainsi que l'historien de la révolution Albert Mathiez cet état de choses éphémères que ne mis que temporairement en suspendant les différences de classe : « L'amour de la liberté, la haine de l'arbitraire inspiraient toutes les revendications. Le clergé lui-même, dans de nombreux cahiers, protestait contre l'absolutisme dans l'Église aussi bien que dans l'État. Réclamait pour les curés le droit de s'assembler et de participer au gouvernement de l'Église par le rétablissement des synodes diocésains et des conciles provinciaux. Les nobles ne mettaient pas moins d'ardeur que les roturiers à condamner les lettres de cachet et la violation du secret des lettres, à réclamer le jugement par jury, la liberté de parler, de penser, d'écrire. Les privilégiés acceptent l'égalité fiscale, mais ils repoussent, pour la plupart, l'égalité des droits et l'admission de tous les Français à tous les emplois » (Mathiez, Albert, *La révolution française. La chute de la royauté. La gironde et la montagne. La terreur*, Paris, Librairie Armand Collin, 1922, p.61).

<sup>77</sup> Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable*, op.cit., p.40.

référence souple qui inclut un critère formel attaché à l'idée de nation et un critère informel le liant à l'idée de société comme abstraction<sup>78</sup>.

Le peuple est profondément ambivalent durant l'époque de la révolution à l'exception du moment où le pouvoir cherche à se l'attribuer en lui donnant une forme concrète sous les espèces d'une fureur vengeresse. C'est ainsi que 1794 présente un intermède dans l'idée d'un peuple flou qui, par le visage de la fureur, devient une force pleine détenant le remède aux maux qui menace sa sûreté. Lefort y voit la portée d'un geste terrible consistant à résoudre l'ambivalence du symbolique en posant le pouvoir au cœur d'une réalité où le bien et le mal se confondent dans une justice sans nom. On cherche résolument à scinder en deux le camp des traîtres et celui des bons « comme si, dans ce dernier, se rangeait la masse des lâches, des mous, des indifférents », de sorte que le discours doit coïncider avec l'appel d'une justice contraignante<sup>79</sup>. La notion de peuple se fond avec celle d'une terreur qui s'étend à tous pour ne désigner personne de précis. On observe l'idée d'une dissolution de la force par l'idée d'un peuple incarnant la terreur d'un pouvoir sans visage<sup>80</sup>.

Certes, l'idéal de pureté d'une volonté libre en parfaite adéquation avec le peuple est démenti par les tensions politiques qui le déchirent en le retournant contre lui-même à certains moments névralgiques de son histoire. L'épisode de la terreur révolutionnaire témoigne de cette ambition impétueuse. Ainsi, l'effort de la Convention pour lier le peuple au peuple, la nation et la liberté à une parole providentielle qu'incarne la personnalité de Robespierre confine à une aporie à laquelle est sensible Claude Lefort. Cette aporie rappelle le paradoxe rousseauiste d'une liberté s'imposant par une nécessité inhérente à la volonté de tous que cristallise la volonté en action d'une population maîtresse de son destin. Loin d'être une simple illusion, il s'agit

---

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique, op.cit.*, p.101.

<sup>80</sup> Cela n'est pas sans lien avec l'idée de terreur de masse théorisée par Arendt. Se manifeste alors une force anémique où les individus désolidarisés agissent au nom d'une terreur informe et purement idéologique (Voir Arendt, Hannah, « The totalitarian movement » in *The origine of totalitarianism*, New York, Haverst book, 1976).

d'une disposition singulière par laquelle le peuple est en quête de son autonomie, mais qui nie la complexité du réel au profit d'une unité sacrée devant parer le pays des dangers que représente l'ennemi venant de l'intérieur. Ce dernier se trouve partout et nulle part, de sorte que chacun est susceptible d'être reconnu ennemi au moment où il semble inattaquable, ou à l'instant où il revêt le masque de l'ardant défenseur de la liberté. Nécessité et liberté se croisent pour lier le peuple au destin d'une histoire tragique dont la réussite dépend de la force déployée pour triompher des revers de la fortune liés à la menace qui court en ses rangs. Le décret du 22 prairial annonce le déferlement d'une terreur dont on peine à identifier l'ennemi à combattre, puisque la menace extérieure étant temporairement écartée, s'accroît « un autre danger, celui-là même qu'engendre la sécurité »<sup>81</sup>. Lefort parle d'une vision négative de l'avenir où les dangers de la nation peuvent être neutralisés qu'au prix d'un effort inestimable retournant le peuple contre lui-même.

Un tel effort, poussé à l'extrême, expose la vision terroriste d'un pouvoir qui révèle la terreur révolutionnaire dans son aspect le plus criant par cette volonté d'union qui lie le peuple à un projet d'épuration donnant « la preuve de la réalité de la révolution »<sup>82</sup>. Le peuple est en quelque sorte extrait de lui-même par cet effort qu'on lui impose et auquel il demeure en partie hostile. On cherche dans le réel l'embryon d'une trahison réfrénant le peuple dans son élan vers la liberté afin d'en extirper le mal et d'en corriger les fautes. Il faut débusquer l'ennemi qui est partout et nulle part, car il se trouve en chacun des membres du corps politique dont le moindre faux geste trahit une atteinte à la liberté de tous : « Tandis que le peuple s'extrait de lui-même, il n'est d'autres moyens que de trancher entre l'être et le néant; ou, à mieux dire, car le terme de moyen est équivoque, la gestation du peuple implique pour ceux qui répondent à son appel, comme de l'intérieur de lui-même, l'opération de la création-

---

<sup>81</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.110.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.112.

destruction »<sup>83</sup>. Cette opération cherche à débusquer l'adversaire en lui accolant l'étiquette de la malveillance avant même qu'il se soit révélé dans sa faute.

La Révolution française est en quelque sorte ce moment matriciel qui permet de voir comment l'univers démocratique modifie les conditions d'exercice du pouvoir en opérant une reconfiguration de l'espace visible où s'énonce le paradoxe de la division<sup>84</sup>. Là où le peuple est vu dans sa nudité criante s'affirme la nécessité d'en maîtriser les élans impétueux afin de corriger ses éventuels égarements. Le peuple en vient à s'abolir en cherchant à mieux se déterminer de sorte qu'il demeure socialement abstrait. La réflexivité sociale relève au contraire d'une irréductibilité en acte qui caractérise cette disposition singulière amenant le peuple à se transformer. On observe une multitude d'identités qui changent les formes d'autonomie associées au peuple à mesure que l'on retrace son histoire. La révolution représente un moment charnière dans ce processus de complexification des identités populaires.

C'est pour cela que l'on assiste, avec la Révolution, à une diversification des formes d'expression du pouvoir qui s'accompagne d'une pluralisation des formes de la légitimité de l'autorité instituée<sup>85</sup>. Il y a donc une réflexivité idéale qui n'est jamais complètement assurée, puisque l'indétermination empêche le peuple d'être complètement en coïncidence avec lui-même. Ce nouveau paradoxe d'un pouvoir régulateur, mais irréductible à une autorité extérieure ou étrangère au peuple, se pré-

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> On observe plusieurs moments dans cette reconfiguration. La journée du 10 août 1792 représente, parmi tant d'autres, une étape décisive dans ce processus d'autoconstitution du peuple. Il s'agit du moment où naît la commune de Paris comme contre pouvoir à l'autorité légale du centre de la capitale. François furet note propos de cette journée fatidique : « Le principal résultat de cette « journée » du 10 août 1792 fût moins la chute de la monarchie que l'émergence soudaine d'une Commune insurrectionnelle. L'assaut des Tuileries met un terme à la crise ouverte par la fuite du roi à Varenne ; mais la prise de l'Hôtel de Ville, elle, amorça une nouvelle époque dans la Révolution : plus que jamais, le pouvoir légal allait devoir compter avec le peuple de Paris, qui lui disputait sa légitimité » (Furet, François, Dictionnaire critique de la révolution française. Institutions et créations, Paris, Flammarion, 2007, p.161).

<sup>85</sup> C'est en raison de ce décalage que nous préférons employer le terme de réflexivité plutôt que de rationalité des sociétés politiques. La notion d'écart importe plus que celle de rationalisation des actions selon un critère de référence ultime. Cela ne veut pas dire que ce critère est inexistant, mais qu'il n'est plus ce sur quoi s'accordent en dernière instance les membres de la société.

sente dans la pensée du contrat social que l'on retrouve chez Rousseau. Cela nous instruit sur l'historicité réflexive de ce peuple dont l'identité est indéterminée.

Pierre Manent a habilement étudié ce point de tension qui révèle la nature paradoxale du pouvoir en démocratie. Après avoir expliqué pourquoi force ne fait pas droit, explication que donne Rousseau dans le deuxième chapitre du *Contrat social*, Manent s'attarde plus particulièrement au problème de l'institution du droit en république. Ne pouvant être introduit par la force, le droit procède d'une volonté libre indépendante d'une force étrangère venant lui imposer de l'extérieur une autorité à laquelle le peuple n'aurait pas librement consenti au départ. Le droit n'est pas un fait que l'on impose par la force, mais est ce par quoi le sujet consent librement à vivre en société par un acte délibéré. C'est lorsque le sujet se fait citoyen que le fait rencontre le droit ou, pour être plus exact, que le fait se soumet au droit. C'est de cette manière que se crée le citoyen libre :

le citoyen ne rencontre pas le droit comme fait, hors de lui, dans la cité, il est lui-même cette rencontre du droit et du fait ; il est ce territoire instable partagé entre la gloire et le soupçon (...) La création de la cité légitime suppose la soumission du fait au droit. Dans la mesure où le droit ne peut être trouvé hors de ce que veut actuellement la volonté libre de l'individu-homme, il ne peut être rencontré dans la cité comme un fait actuellement autre que cette liberté<sup>86</sup>.

On observe que le pouvoir, sans disparaître, perd cette consistance heureuse qui permettait d'en circonscrire l'étendue et d'en borner l'usage. À l'époque des monarchies absolues succède ainsi autre chose. Avec le principe de souveraineté du peuple par le peuple, le pouvoir devient cette force imperceptible qui donne à la liberté cet élan qu'aucune volonté étrangère au peuple ne peut disputer. Il y a un point zéro ou un instant critique dans lequel l'idée de souveraineté se réalise de manière idéale. Ce qui est intéressant, c'est de voir comment l'idée d'un pouvoir modérateur continue

---

<sup>86</sup> Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne : Machiavélien, Hobbes, Rousseaux*, Paris, Gallimard, 2007, p.256-257

d'intervenir après cet événement initial. Il en ressort une réflexivité sociale qui continue d'évoluer à mesure que le peuple change ses modes de gouvernance et cherche d'autres manières de transcender l'autorité par laquelle il se commande. Il y a donc un pouvoir sans pouvoir auquel aspire le peuple réuni en corps inaliénable ; mais cette fiction empêche d'adhérer à l'idée d'un pouvoir unique qui révoquerait la liberté de tous au nom d'une liberté autre que celle qu'ils se donnent volontairement. Il y a donc une « souveraineté complexe », pour reprendre les mots de Montesquieu, qui met en lumière les diverses formes d'expression de la vie politique dans un contexte où le pouvoir ne réside plus en un lieu fixe –traditionnellement associé à la figure de l'Un. Cette diversification transforme le rapport à l'espace et ouvre un horizon de compréhension nouveau dans lequel le pouvoir n'appartient plus à une autorité statufiée. Le mode de gouvernance du peuple par le peuple, toujours déficitaire par rapport au modèle d'unité qu'il souhaite réaliser, l'empêche de se penser en dehors de l'histoire qui le produit et qui le transforme. Il n'y a donc pas un pouvoir, mais plusieurs formes de légitimation du pouvoir qui procèdent des mutations qu'a connues le peuple dans son histoire récente. Ces transformations ne sont pas uniques à une société démocratique, mais c'est en démocratie qu'elles deviennent structurantes de la manière dont chacun est amené à s'identifier à une autorité appelée à changer. La démocratie en tant qu'objet de nature réflexive s'éclaire par cette mobilité dans lequel le sujet réflexif s'engage malgré lui. C'est tantôt à titre de sujet tantôt à titre d'objet que le peuple évolue en démocratie sans parvenir à se saisir complètement<sup>87</sup>.

Pierre Rosanvallon, dans un ouvrage récent, retrace l'histoire de ces différentes formes de légitimité qui accompagne le mouvement de complexification des démocraties. Il s'intéresse au processus de démultiplication des formes de gouvernance depuis la Révolution française et à la manière dont s'est défini le peuple à travers

---

<sup>87</sup> Lefort ne dit rien d'autre en affirmant : « La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, ou celle-ci demeure latente » (Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.180).

l'évolution des différentes formes de légitimité. L'auteur revient sur les différents modèles d'autorité en s'intéressant à la place qu'occupe le peuple dans un contexte de diversification des formes de représentation. Au lendemain du déclenchement la révolution, on assiste à de nouveaux modèles de constitution visant à tempérer le pouvoir politique en donnant plus de pouvoir au peuple. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'établissement d'un jury national visant, au printemps 1793, à prémunir le peuple contre un pouvoir législatif trop puissant ou trop ambitieux. On s'assure donc de l'indépendance des juges vis-à-vis du pouvoir politique en instaurant « un pouvoir social présent sous la forme d'une tenaille encadrant les gouvernants »<sup>88</sup>. Il s'agit d'un contrôle de constitutionnalité où l'on encadre le pouvoir élu « par le biais de juges constitutionnels directs »<sup>89</sup> au nom d'un peuple qu'il faut protéger d'un gouvernement potentiellement trop puissant. Au pouvoir social provenant du peuple et au pouvoir électif des gens ayant été élus, s'ajoute le pouvoir constitutionnel qui donne au peuple un autre moyen d'exprimer sa volonté et d'asseoir son autorité. Le pouvoir législatif ne réside pas dans une personne seule, mais il est encadré par des juges constitutionnels qui veillent à ce que la société ait un droit de regard sur les décisions prises par les gouvernants élus. D'un côté, on assiste à l'élection de décideurs offrant une ligne de conduite inspirée d'une vision partisane (pouvoir électoral) ; de l'autre, on érige une instance régulatrice qui encadre les décideurs afin qu'ils ne dérogent pas de l'intérêt des citoyens votants (pouvoir de surveillance). Le peuple est à la fois détenteur de l'autorité, car il désigne ceux étant aptes à le représenter, mais il cherche en dehors de cette seule autorité un moyen d'étendre sa souveraineté en exerçant un pouvoir de surveillance. En même temps, les gouvernants exercent le pouvoir leur ayant été conféré en dépendance d'une réalité autre que celle dépendant du seul pouvoir d'élire.

---

<sup>88</sup> Voir Rosanvallon, Pierre, *La légitimité démocratique*, op. cit., p.221

<sup>89</sup> *Ibid.*

Le pouvoir s'est ajusté à l'identité historique du peuple, tandis que le peuple s'est constitué par différents modes d'exercice d'une souveraineté qui s'adapte à ce mouvement de décentrement des démocraties. Ce décentrement coïncide avec le détachement du pouvoir du lieu où il exerçait, autrefois, une influence du haut vers le bas. Cette influence est toujours déterminante, mais elle tend à se complexifier à mesure que la société transforme la manière de s'autogouverner. On observe une réflexivité sociale dans laquelle les limites du pouvoir ne sont jamais définitivement établies, mais elles sont réfléchies en fonction du caractère indéterminé qui révèle la capacité autochangeante de la société démocratique. C'est là que la réflexivité politique, portant sur l'indétermination du pouvoir en démocratie, rejoint la réflexivité sociale qui témoigne des changements découlant de cette indétermination profonde sur le plan de l'existence concrète des individus et des groupes. La réflexivité sociale a trait à l'univers sensible où les limites du pouvoir, du savoir et de la loi sont sans cesse réinterrogées et reconsidérées à la lumière des pratiques sociales. Ces limites sont mises au compte d'une décision qui n'est jamais pleinement acceptée, puisque le devenir de cette société change au gré des divisions qui l'ébranlent.

Le pouvoir apparaît comme une réalité complexe et décentrée qui ne répond plus à l'impératif d'être vu et concentré en un lieu précis. Lefort parle d'une indétermination du pouvoir pour désigner cette nouvelle forme de coexistence où la société n'est plus fédérée de l'extérieur, mais organisée de l'intérieur par une mise à l'épreuve constante de l'autorité qui la fonde. On peut y voir, comme le soutient Miguel Abensour, une lutte constante pour l'égalité qui est le propre d'une société qui « s'ordonne au cœur de l'impermanence et du non institué »<sup>90</sup>. Néanmoins, cette réalité s'inscrit bien dans un contexte qui est celui du débat politique entre les membres des différents partis représentant les intérêts du peuple. La fonction dynamique que l'on retrouve en démocratie transforme la manière dont la société se gouverne et se

---

<sup>90</sup> C'est, en effet, ce que soutient Philippe Hurteau dans un article sur la démocratie chez Miguel Abensour (Hurteau, Philippe, « Utopie et démocratie chez Miguel Abensour », *Politique et sociétés*, vol. 33 n.2, 2014, p.65).

détermine historiquement en tant qu'ensemble cohérent. Néanmoins, c'est en tant qu'univers changeant et fluctuant qu'elle parvient à faire société, c'est-à-dire à se perpétuer, de manière cohérente. En démocratie, le pouvoir est à la fois reconnu et contesté, mais il apparaît comme inlocalisé dans l'enceinte du visible, de telle sorte qu'il est ce par quoi la société cherche à s'instituer. Lefort insiste sur le thème de la représentation politique qui assure le maintien de l'opposition politique entre les tendances au sein de la société. Rosanvallon parle plus volontiers d'une tendance se trouvant en périphérie de la démocratie et qui témoigne de sa capacité à s'ajuster en fonction des divisions qui l'ébranlent. L'auteur pose un constat très incisif sur l'état du désenchantement qui, à l'ère de la contre-démocratie, témoigne d'une attitude de vigilance face à l'autorité. Cette nouvelle attitude serait l'expression manifeste d'une tendance à l'effritement de l'ancienne forme de reconnaissance du pouvoir institué. À l'expression d'une autorité concentrée en un lieu politiquement déterminé s'oppose la critique du pouvoir social institué. Or, nous dit Rosanvallon, nous assistons à une dissémination de l'essence du politique où les contestations s'enracinent dans un champ d'expériences qui ne s'inscrit plus dans une commune représentation qui forme une globalité cohérente. Il en est ainsi, nous dit-il, des formes de la contre-démocratie :

Les formes disséminées de cette contre-démocratie ont pour seconde conséquence d'en démasquer la visibilité et surtout la lisibilité. Or, il s'agit là encore de deux qualités constitutives de l'essence même du politique. Il n'y a pas de politique si des actions ne peuvent être inscrites dans une même narration et représentées sur une scène publique unique. Le développement des formes de contre-démocratie présente ainsi un caractère indissociablement complexe et problématique. Complexe, car se mêlent des éléments positifs d'accroissement du pouvoir social et des tentations populistes réactives. Problématique aussi, car l'évolution vers une « démocratie civile » qu'elle dessine conduit à des formes de fragmentation et de

dissémination là où il faudrait pouvoir affirmer l'impératif d'une cohérence et d'une globalité<sup>91</sup>.

Tandis que l'identité du peuple se complexifie à travers diverses formes d'expression de son autorité, la société cherche sans cesse de nouvelles manières de s'autogouverner. À travers un pouvoir qui change la façon dont elle se perçoit, elle est amenée à définir de nouvelles manières dont s'affirme la coexistence sous fond d'incertitude. Il y a donc 1) un pouvoir influençant concrètement la vie des individus, 2) un pouvoir qui institue un mode de gouvernance préservant l'autonomie du peuple, 3) une multiplication des formes d'expression de cette gouvernance qui complexifie l'identité des sociétés démocratiques.

La hantise d'un pouvoir séparé de la société nourrit le caractère indéterminé d'une autorité qui cherche sans cesse à se renouveler. C'est cette spécificité qui est intéressante à analyser dans le contexte de la réflexivité en action ou réflexivité sociale. En ressort une histoire particulière qui est celle des grandes mutations qu'ont connues nos sociétés modernes. S'il est possible d'expliquer ces transformations en revenant sur les grands événements ayant changé l'image de la gouvernance dans nos sociétés, il existe une approche qui s'intéresse plus largement aux implications globales découlant de ce changement. C'est de ce point de vue général que part la réflexion de Claude Lefort. L'auteur examine le changement entre le réel et le symbolique qui accompagne l'essor des sociétés démocratiques. C'est sur ce changement d'ordre historique qu'il convient de revenir. S'articule de manière plus précise le rapport entre la réflexivité politique et la réflexivité sociologique à travers ce que nous appelons l'autoréflexivité démocratique. La réflexivité politique renvoie à l'indétermination ou à l'absence de frontières permettant de circonscrire la société, tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue empirique. La réflexivité sociale désigne le contexte particulier où s'exprime cette indétermination par des figures

---

<sup>91</sup> Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Ed. du seuil, 2006, p.29.

qui animent de l'intérieure la société politique. En démocratie, c'est par l'idée de peuple délibérant sur la base du conflit que la société cherche à acquérir son autonomie de manière réflexive, c'est-à-dire à distance d'un principe de connaissance confondu avec le pouvoir détenu par un groupe ou une figure omnisciente. Cela met en évidence une forme d'autoréflexivité qui distingue cette société d'autres types de sociétés, c'est-à-dire une autonomie qu'incarnent des figures politiques sans cesse amenées à se transformer en influençant réflexivement la société. De cela découlent des identités qui ne sont jamais figées dans le temps, et un pouvoir constamment ébranlé dans ses certitudes par la dynamique réflexive des groupes qui s'y opposent tout en s'y rapportant. C'est le paradoxe d'un pouvoir institué, mais qui n'est jamais complètement instituant ou assuré dans ses fondements. Sous couvert d'une opposition en apparence insurmontable, les sujets s'identifient au pouvoir tout en cherchant insensiblement à le transformer. En ressort un pouvoir paradoxal qu'il nous faut examiner à la lumière du changement survenu sur le registre de la transcendance et qui caractérise en propre l'imaginaire démocratique.

## 2.2 La démocratie face au mythe de la rationalité

Lefort explique comment la démocratie accompagne une mutation étant survenue sur le registre de la transcendance, s'intéressant plus particulièrement à la portée historique de cette mutation sur le registre de la vie sociale. La distinction entre le visible et l'invisible, anciennement associée à l'opposition entre l'immanent et le transcendant, porte directement sur la nature du monde social. Le sujet réflexif est donc constamment sollicité dans un monde foisonnant de signes où change aussi rapidement le regard posé sur la réalité instituée, à telle enseigne qu'elle ne semble plus fondée sur un terrain stable. Cela procède bien, comme le note Anthony Giddens, d'une disjonc-

tion entre le temps et l'espace qui change la manière dont le sujet se projette dans le monde : «the reflexive ordering and reordering of social relations in the light of continual inputs of knowledge affecting the actions of individuals and groups. I shall analyse these in some detail (which will include an initial look at the nature of trust), beginning with the ordering of time and space »<sup>92</sup>. Cela agit parallèlement à une transformation de la société en tant qu'objet réflexif détaché du centre d'où elle puisait ses anciennes références politiques. Le principe qui l'institue en tant qu'univers cohérent ne réside plus en une parole fondant la vérité à propos du réel, mais procède d'une disposition autoréflexive inédite qui inaugure un nouveau modèle d'interdépendance des acteurs. Tout autre est l'idée de vouloir y concevoir une orientation ultime à laquelle serait destinée la société, puisque cette référence s'efface dans le procès autoréflexif amenant la société à sans cesse interroger ses propres fondements. L'autonomie démocratique est une autonomie réflexive qui ouvre sur une indétermination radicale par contraste à la rationalité comme finalité vers laquelle tendrait la société politique. Jürgen Habermas prend la raison comme horizon discursif guidant l'évolution de nos sociétés politiques. Or, cela n'est pas ce qui caractérise en propre la réflexivité démocratique, mais l'idéal de la modernité qui est toujours en décalage par rapport à l'état actuel de nos sociétés<sup>93</sup>.

Voyons en quoi la rationalité comme horizon n'est pas ce qui caractérise en propre la réflexivité démocratique. Habermas met en relief la rationalité communicative qui donne un sens à l'histoire vers laquelle s'achemine la société démocratique. L'intercompréhension sur une base consensuelle est ce qui conditionne l'action des agents ; c'est elle qui permet de mesurer le progrès accompli par la société en regard d'une visée idéale jointe à la raison. Cette intercompréhension est l'horizon vers le-

---

<sup>92</sup> Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, Polity press, London, 1990, p.17

<sup>93</sup> C'est en raison de ce décalage que nous préférons employer le terme de réflexivité plutôt que de rationalité des sociétés politiques. La notion d'écart importe plus que celle de rationalisation des actions selon un critère de référence ultime. Cela ne veut pas dire que ce critère est inexistant, mais qu'il n'est plus ce sur quoi s'accordent en dernière instance les membres de la société.

quel tend l'agir communicationnel qui permet de reproduire le monde social institué ; l'idée de raison oriente la société politique de manière ascendante en présupposant un point de vue pragmatico-transcendental qu'incarne le principe d'universalisation. Tous sont sujets aux règles de validités normatives qui supposent la possibilité pour chacun de s'exprimer sans contrainte et de faire valoir son opinion en fonction des désirs et des besoins particuliers qui sont les leurs. Cette reconnaissance permet le déroulement de l'échange en fonction d'un critère normatif préalable auquel tous souscrivent. C'est l'universalisation des règles engageant le déroulement adéquat du débat qui sert de précondition à la discussion.

Le principe d'universalisation n'est pas déductif même s'il est soumis au principe de non-contradiction supposant que tous y adhèrent sans contraintes au risque d'invalider la légitimité du débat préalablement reconnu. Autrement dit, la norme qui est tenue pour juste est celle qui satisfait les intérêts de tout un chacun et qui assure un égal traitement de tous au débat auquel ils prennent part. Ainsi, une personne souhaitant faire triompher son opinion au détriment des besoins des autres et de la possibilité qu'ils ont d'exprimer ces besoins contredit le principe d'universalisation préalablement reconnu par tous. Habermas définit le principe d'universalisation de la manière suivante : « une discussion pratique ne peut être approuvée que si « U » est en vigueur, autrement dit : si les suites et les effets secondaires, qui de manière prévisible proviennent du fait que la norme litigieuse a été universellement observée dans l'objectif de satisfaire les intérêts de tous un chacun, peuvent être sans contrainte par tous »<sup>94</sup>.

Néanmoins, le débat pragmatique ne tient pas d'une idée abstraite de laquelle dépendraient en tous points les acteurs prenant part à la discussion. La rationalité communicationnelle s'érige tant sur un fond institutionnel, avec l'aménagement de structures assurant la délibération à différents niveaux, que sur une base idéale où les

---

<sup>94</sup> Habermas, Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, p.114.

prétentions à la validité définissent le contexte procédural dans lequel se déroule la discussion<sup>95</sup>. C'est ainsi que la démocratie en tant que société juste institutionnalise le débat à des fins d'entente de tous avec tous et de tous au nom d'une volonté commune portée par l'échange. Il y a toujours une logique communicationnelle qui sous-tend l'existence d'une société démocratique, nous rappelle Yves Sintomer : « La rationalité démocratique hérite (...) des traits de la logique communicationnelle qui la sous-tend. Elle s'impose dès lors de façon « quasi-transcendantale », ce qui implique en particulier de concevoir l'avènement de la démocratie comme le couronnement sur le plan politique d'une histoire conçue de façon évolutionniste »<sup>96</sup>. Les prétentions à la validité sont liées à trois axes qui correspondent à trois types de rationalités bien distinctes : une rationalité cognitive (sur la question de connaissance), une rationalité normative (sur la question de la norme) et une rationalité expressive (la question de l'authenticité). Ces trois types couvrent l'usage général de la raison et les prétentions à la validité dont dépend intimement cet usage. Le procès de la raison est donc le procès vers lequel s'achemine une certaine conception de l'humain qui présuppose le principe d'universalisation.

Chez Lefort, il n'y a pas une rationalité au sens où nous venons de le présenter, car le changement dans l'ordre de la transcendance suffit à expliquer les transformations qu'ont connues nos sociétés. En ce sens, c'est dans sa dimension politique que s'explique l'établissement d'un ordre social nouveau qui n'est pas fondé en raison, mais procède d'une transformation dans l'ordre du symbolique. Ni par suite d'un renversement soudain ni par suite d'une évolution lente, le renversement symbolique procède d'une disparition dans les esprits et dans la société d'un critère ultime de référé-

---

<sup>95</sup> Il y a donc une dimension transcendantale tempérée par les conditions de validation auxquelles souscrivent les acteurs dans un contexte de discussion qui engage chacun d'entre eux. Ridha Chennoufi, dans son commentaire su Habermas, distingue « les concepts normatifs, et en premier lieu les concepts moraux », lesquels relèvent de la contingence historique, « des conditions de l'argumentation en général, lesquelles échappent, en un sens, au changement » (Chennoufi, Ridha, *Habermas : la raison publique*, Paris, Vrin, 2013, p.136).

<sup>96</sup> Sintomer, Yves, 1999, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris : La découverte, p.137.

rence auquel tous sont tenus de se rapporter. Cela implique tant l'idée traditionnelle que les hommes se font de l'autorité que les différentes formes qu'elle présente. C'est parce qu'il n'y a plus de référence transcendante que la raison perd cette autorité qu'elle trouvait du côté de la parole et d'un principe universel.

Ce n'est pas le fait qu'elle soit gouvernée en raison qui distingue la démocratie d'autres types de sociétés ; c'est par le mode singulier par lequel elle se définit qu'elle s'oppose aux sociétés du passé fondées sur une référence essentielle à Dieu. La notion de conflit revêt une importance qui ne se dément pas tant paraît indéterminé l'horizon vers lequel tend la société des hommes. On n'y retrouve pas l'idée d'une raison servant d'idéal régulateur pour rendre compte de la possibilité d'une règle établissant le légitime et l'illégitime, mais une indétermination où cette distinction paraît s'estomper. Il s'agit d'une différence irréductible entre le réel et le symbolique qui structure la manière dont cette société se conçoit en dehors d'un procès lui imposant de l'extérieur la voix à suivre. Chez Lefort, la démocratie contient en germes cette capacité à interroger ses propres fondements tandis qu'elle procède, chez Habermas, d'un fondement qui permet de mesurer ses avancées et d'évaluer ses progrès en référence à l'idéal transcendantal vers lequel elle s'achemine<sup>97</sup>. La démocratie apparaît comme un dilemme pour l'un, tandis qu'elle se présente comme la conséquence d'un procès historique doté d'une visée idéale fondé en raison pour l'autre.

Ce que nous venons de dire de Lefort ne suggère pas que la démocratie tiendrait d'une pure création ou d'une invention radicale au sens strict. Si elle est une inven-

---

<sup>97</sup> Comme le remarque très justement Hugues Poltier, la démarche de Lefort est tout sauf transcendante. L'idée de liberté et de démocratie sont donc à comprendre en lien avec la notion de coexistence grâce à laquelle elles prennent sens « A ces démarches transcendantales (...) Lefort oppose l'exigence de «redonner sens à la liberté». Redonner, c'est-à-dire ici, restituer le sens qu'a l'idée de la liberté dans l'expérience que nous faisons de notre monde. Ce qu'à ses yeux il s'agit de penser, ce n'est pas une doctrine ou une conception de la liberté, mais c'est la liberté en tant qu'elle est une signification qui structure notre mode d'existence politique; en tant qu'elle ordonne pratiquement la forme de notre coexistence. Et s'il est vrai qu'en tant que signification pratique, la liberté est advenue dans l'histoire, la tâche s'impose alors de s'interroger sur la nature des transformations qui ont marqué son avènement » (Poltier, Hugues, « La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté » dans *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort* (Dir. Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit, 1993, p.6-7)

tion au sens d'une innovation qui survient tardivement dans l'histoire, c'est en raison de l'impact exceptionnel qu'ont eu les droits de l'homme sur le sens prêté à une autorité autrefois limité à une seule figure de laquelle dépendait en tous points l'ensemble des groupements humains<sup>98</sup>. Ce sont les droits politiques, et non une vision rationaliste caractérisant la destinée humaine, qui rendent possible l'émergence d'un débat où est reconnue la nécessité du conflit entre les sujets réflexifs. En effet, ce sont les droits qui constituent la possibilité d'interagir librement et à distance de l'Ancien Monde - époque où chacun appartenait à un rang lui étant conféré dès la naissance-, tandis que le primat de l'égalité procède d'une invention récente dont il faut reconnaître l'originalité politique et la dimension énigmatique. La démocratie inaugure un nouveau type de légitimité dont l'histoire n'est pas celle d'une rationalité, mais d'une nouvelle manière de faire société en l'absence d'assurance sur ce qui constitue la fin dernière vers laquelle s'achemine le destin d'une nation, d'un peuple. Nulle autorité n'est autorisée à statuer sur la fin vers laquelle doit tendre la société :

ma conviction demeure que nous n'avons quelque chance d'apprécier le développement de la démocratie et les chances de la liberté qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public dont les individus sont autant les produits que les instigateurs<sup>99</sup>.

Il existe des possibilités de réinventer ce que nous sommes, car en démocratie, au contraire de ce que l'on constate dans une société gouvernée par la tradition, l'identité

---

<sup>98</sup> Le pouvoir, en dépit des moyens exceptionnels dont il dispose, est confronté à l'épreuve de ses fondements et de l'opposition au droit qui ne cesse d'interroger ses bien-fondés. En effet, note Lefort : « Quels que soient les moyens dont dispose le pouvoir, il est désormais confronté à une *opposition de droit*, qui change ainsi la nature de l'*État de droit*. Car, on pouvait bien parler de droit dès lors qu'il y avait un pôle de la justice qui se trouvait affirmée; on pouvait bien parler de l'État de droit, et même d'opposition, dès lors qu'il y avait des forces qui pouvaient faire des remontrances au Roi, qui pouvaient même revendiquer un droit de rébellion dans le cas où le Roi trahirait sa mission. Il demeure que, dans son essence, le droit se trouvait incorporé au pouvoir, de telle sorte que les revendications qu'on opposait au Roi étaient en quelque sorte des revendications au nom de la monarchie contre le Roi » (Lefort, Claude, *Le temps présent*, op.cit., p.419).

<sup>99</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op. cit., p. 45.

de chacun s'ouvre au débat portant sur la nature des droits. Toute personne est autorisée à réclamer une liberté en vertu des droits qui lui sont reconnus et qui sont donnés en partage à chacun d'entre nous. Cette reconnaissance laisse ouvert le débat portant sur l'essence de l'égalité entre des sujets dont la situation ne dépend plus d'un pouvoir imposant à chacun un rôle prédéterminé. C'est ce que le philosophe Jacques Rancière associe à l'essence de la politique que l'on retrouve en démocratie. La politique renvoie à la contestation d'un groupe au nom d'une égalité qui lui est refusée. Un tel groupe refuse le découpage définissant la place de chacun et aspire à une égalité à laquelle tous ont théoriquement droit. Il réclame une reconnaissance qu'il n'a pas, car le cadre politique existant l'exclut de la participation à la vie politique et à certaines places occupées par d'autres. Si certains profitent du partage inégalitaire des parts, d'autres n'ont pas un accès égal aux droits que leur refuse le cadre politique existant. Se constituent alors de nouvelles identités qui naissent d'une lutte pour une égale reconnaissance des droits de chacun. La contradiction entre l'égalité abstraite et l'inégalité vécue par plusieurs est véhiculée par la figure du tort qui donne naissance à de nouvelles manières d'exprimer l'inégalité dans la distribution des parts. Il y a un processus de subjectivation qui crée de nouvelles identités se constituant à travers la lutte pour l'égalité de tous au nom de tous. C'est l'essence de la politique telle que la définit Rancière :

Elle –la politique- existe par des sujets ou des processus de subjectivation spécifiques. Ceux-ci mesurent les incommensurables, la logique du trait égalitaire et celle de l'ordre policier. Ils le font en unissant au titre de tel groupe social le pur titre vide de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. Ils le font en surimposant à l'ordre policier qui structure la communauté une autre communauté qui n'existe que par et pour le conflit, une communauté qui est celle du conflit sur l'existence même du commun entre ce qui à part et ce qui est sans part<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Rancière, Jacques, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p.58.

Là où Rancière attribue le conflit en démocratie à un litige fondamental qui devance la question des droits politiques, Lefort inscrit le conflit dans le débat entourant les droits de l'homme. Il y a donc une scène sur laquelle se joue le débat politique, et ce sont les droits qui inaugurent cette expérience singulière décrite par Lefort. Rancière associe la division à une expérience antérieure à celle des droits, de sorte que c'est le litige qui est premier, et non le conflit résultant du débat entourant la question des droits : « la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, part un litige qui porte sur les comptes de ses parties avant de porter sur les « droits ». Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue »<sup>101</sup>.

La question du débat portant sur les droits est centrale dans l'analyse qu'entreprend Claude Lefort et celles d'auteurs comme Marcel Gauchet et Pierre Rosanvallon. Pour Lefort, c'est la question de l'incertitude quant aux fondements de la Loi qui explique cette dimension centrale du conflit que l'on retrouve en démocratie. Cette réalité fut rendue possible, précise-t-il, « parce que se sont dissous les repères de certitude qui permettaient aux hommes de se situer de manière déterminée les uns par rapport aux autres » à une époque où le pouvoir configurait et départageait la société en rang<sup>102</sup>. Cette dissolution a engendré une perte des critères permettant de localiser le lieu d'exercice du pouvoir. Néanmoins, ce dernier continue d'exercer une influence déterminante qui pose chacun à distance d'une figure omnisciente lui assignant une place préétablie au sein de la société. En démocratie, l'importance de faire respecter les droits de chacun aux moyens de lois garantissant leur intégrité empêche de limiter son identité à un droit coutumier.

Lefort observe donc un changement qui est d'ordre à la fois politique et symbolique. Il n'y a pas une dissolution de l'autorité, mais bien des repères par lesquels on désignait, autrefois, sous cette autorité, une forme générale qui était unanimement

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>102</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op. cit., p.51.

convenue parmi les membres du corps politique<sup>103</sup>. Il y a une incertitude qui, désormais, engendre la vitalité des relations sociales et elle engage, d'autre part, une réflexion sur la nature du lien social unissant les groupes, les intérêts et les personnes. C'est entre eux et en l'absence de principes surplombants que ces groupes réussissent à faire société. À la différence de Rancière, Lefort accorde un rôle plus important à la dimension structurante du conflit qui, en démocratie, est quelque chose d'institutionnalisé. Chez Rancière, le conflit apparaît plutôt comme quelque chose qui ne cesse de reconfigurer l'espace social, de sorte qu'il n'est pas assujéti à un cadre ou à un ordre institutionnel. Rancière y voit une suite ininterrompue de réajustements ponctuels où les acteurs deviennent sujets politiques à travers une mise en forme de torts qu'ils expriment. Sociologiquement, il reste silencieux sur le caractère structurant d'une démocratie moderne qui n'est pas celle que décrivait Platon à l'époque de la Grèce archaïque. Là où le philosophe y voyait l'exemple d'un hédonisme bon enfant où les sujets allaient là où leurs penchants les menaient<sup>104</sup>, Lefort pense la démocratie à l'intérieur du cadre instituant qui est celui des partis. Il y a un pouvoir fédérateur qui naît de la démocratie des partis que Pierre Rosanvallon résume de la manière suivante :

Les partis ont permis de traiter dans des termes modernes ce que Platon appelait le caractère «bigarré» de la démocratie. Même si la chose n'est pas simple, car l'on ne peut rêver d'un retour à une or-

---

<sup>103</sup> C'est bien ce que souligne Claude Lefort en parlant de la dissolution des repères de la certitude : « La dissolution des repères de la certitude ne signifie pas que les dimensions de l'autorité, de la loi ou du savoir s'effacent, mais que les questions qu'elles impliquaient sont comme mises à nue. Privées de figurants ultimes, la loi se donne à chacun et, dans toutes ses relations, comme énigme. C'est donc l'absence de fondement repérable, le fait qu'une place symbolique, déclarée vide, ne soit occupée par personne, qui engendre la vitalité des relations sociales, puisque tous sont appelés à chercher ce qui doit être » (Lefort, Claude, *Le temps présent*, op. cit., p.563).

<sup>104</sup> Il s'agissait d'une réalité dans laquelle personne ne gouverne et où personne n'assume le fait d'être gouverné, de sorte que les rôles en viennent à être chamboulés : « les gouvernants sont comme les gouvernés, les jeunes comme les vieux, les esclaves comme les maîtres, les élèves comme les professeurs, les animaux comme leurs maîtres. Tout est à l'envers, certes. Mais ce désordre est rassurant. Si toutes les relations sont renversées en même temps, il apparaît que toutes sont de même nature, que tous ces renversements traduisent un même bouleversement de l'ordre naturel, donc que cet ordre existe et que la relation politique aussi appartient à cette nature » (Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p.16-17).

ganicité du social pour fonder la représentation, il faut, d'un autre côté, éviter que la société des individus ne devienne illisible et infigurable. C'est là qu'intervient la réponse originale des partis en tant que forme sociale<sup>105</sup>.

La distinction entre le pouvoir et l'autorité n'est plus réductible à un modèle de compréhension qui en épuiserait la complexité, mais c'est par la compétition des partis politiques qu'est maintenue une certaine manière d'être en société. La démocratie est toujours déterminée en son fond politique par quelque chose d'autre qu'elle n'est pas, mais la vitesse des changements qui s'opèrent en elle dépend de l'importance plus ou moins grande attribuée aux ruptures qui la changent. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette dimension cruciale.

La prééminence du politique ouvre un horizon où les possibilités de transformations des sociétés sont multiples. Nulle n'est habilitée à dire quelle sera la société de demain, puisqu'il n'y a pas d'autorité apte à découvrir l'essence d'une vérité qui résiderait en dehors du devenir humain. C'est dans cette dynamique qu'évolue la société démocratique. Le futur de cette société n'est donc pas fermé, mais bien ouvert sur un ensemble de possibilités qui ne sont pas données d'avance. Chacune incarne le potentiel transformateur d'une autorité séparé du discours sur la vérité et qui change le regard porté sur l'histoire passée.

Les deux derniers chapitres seront pour nous l'occasion d'explorer l'histoire de la démocratie en insistant sur l'importance que représente cette mutation dans l'identité du sujet. C'est pour ce faire que nous allons effectuer un bref survol de la démocratie comme sensibilité politique qui assiste un changement du regard que le sujet porte sur la société comme objet d'étude. Nous allons ensuite examiner la démocratie sous un angle anthropologique en nous aventurant dans l'ouvrage de Lefort intitulé *Les formes de l'histoire*.

---

<sup>105</sup> Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable*, *op.cit.*, p.240

### CHAPITRE III

#### LA DÉMOCRATIE ET L'APPEL DE L'HISTOIRE

Les deux premiers chapitres furent l'occasion de montrer globalement quels sont les usages de la réflexivité, d'un point de vue tant social que politique, par la référence expresse au peuple comme moment transformateur des sociétés démocratiques. Nous avons à cette occasion parlé d'une réflexivité permettant de voir comment le contexte social dans lequel le peuple cherche à s'autodéterminer caractérise en propre un contexte d'incertitude radical. C'est l'idée de réflexivité sociale qui désigne le contexte dans lequel s'exprime l'incertitude d'un peuple en quête d'unité. Nous avons ensuite identifié une réflexivité qui, au contraire de la précédente, repousse les limites sociales pour mettre en évidence le caractère indéterminé du peuple comme mouvement transformateur de la société<sup>6</sup>.

En démocratie, c'est l'idée d'indétermination qui devient centrale pour situer le contexte général dans lequel le peuple cherche à s'autodéterminer comme peuple, mais en l'absence de certitude sur la fin donnée à cette évolution qui caractérise plus largement l'état des sociétés démocratiques. Le contexte social dans lequel s'exprime cette réflexivité pose des limites face auxquelles le peuple comme expérience sociale est amené à réinventer contre et par-delà son passé quelque chose de nouveau. Le rapport à l'incertitude face au passé puise ses racines dans un changement radical survenu sur le registre de la transcendance, au lieu d'être la simple conséquence d'un pouvoir ayant changé de figure sans s'être profondément transformé par suite du changement survenu à un niveau global. Il s'agit plus largement d'une transformation dans la manière dont les sujets se rapportent à l'autorité sans s'y laisser choir, de sorte que l'incertitude caractérise l'identité réflexive du sujet politique à l'ère de la méfiance. Cette tension réflexive caractérise l'idée démocratique comme type de so-

---

<sup>6</sup> Il s'agit de la réflexivité politique qui s'oppose à la réflexivité sociale.

-ciété qui n'est plus pensée comme corps, mais laisse présager la possibilité pour une telle société de se réinventer. Il s'agit de voir comment l'histoire de la démocratie figure l'Histoire d'une tentative pour le peuple de s'instituer à distance de l'autorité, mais en n'y parvenant qu'au prix d'une dissolution des repères de la certitude quant au fondement ultime du principe qui l'ordonne.

Ce paradoxe déborde la question du pouvoir, et engage une réflexion sur l'indétermination des sociétés actuelles comme disposition générale dans laquelle évoluent les sujets politiques. Après avoir présenté globalement ce en quoi consiste cette mutation survenue sur le registre symbolique, nous allons opposer l'analyse de Lefort à celle de Foucault afin d'insister sur l'importance d'une analyse de la démocratie comme forme de société. Il s'agira de faire ressortir l'importance du thème de l'incertitude pour déterminer ce qui caractérise en propre l'identité réflexive d'une société qui, à l'inverse de l'analyse qu'en donne Foucault, n'est pas le produit d'un mécanisme disciplinaire. Il y a quelque chose de nouveau, et de singulier, qui confère à la société une autonomie réflexive que l'étude des mécanismes de pouvoir évacue au profit d'une analytique de ceux-ci. La société n'est pas pensée dans sa spécificité comme univers symbolique reposant sur un ensemble de valeurs partagées ; elle est vue sous forme de processus visant à quadriller les gestes où se fait jour une absence d'autonomie réflexive. La liberté est écartée au profit d'une autorité qui la détermine comme effet des relations de pouvoir dont découle l'idée subjective de agents. Après avoir, lors du chapitre précédent, examiné l'identité ambivalente du peuple en démocratie, ce chapitre-ci sera l'occasion d'examiner l'identité paradoxale du sujet démocratique en lien avec le changement symbolique qui accompagne l'apparition d'une société inédite.

### 3.1 La démocratie, une mutation sans précédent

Le paradoxe de la démocratie met aussi en évidence le paradoxe d'une société instituée à distance du passé, mais intimement déterminée par les bouleversements des structures de gouvernance autrefois liée à l'autorité du prince. Du 18<sup>e</sup> siècle à l'époque contemporaine, il y a un changement qui advient dans l'image du pouvoir et, plus particulièrement, dans la place qu'il occupe au sein de la réalité sociale. Le principe d'autorité descend vers la terre des hommes ; il devient l'enjeu d'un débat qui n'est plus posé en termes théologiques, mais qui se posent désormais en termes socio-politiques. Le pouvoir devient un objet d'étude portant sur l'attachement du monde humain à un univers social régi par ses propres lois. Cela succède, comme le remarque Pierre Manent, à la proclamation d'une liberté réputée appartenir à tous ; c'est désormais la société en tant qu'objet dont il s'agit d'étudier le fonctionnement :

nous observons que la société et le déterminisme social sont découverts avec le même enthousiasme qui avait accompagné la proclamation de l'égalité et de la liberté humaines. L'épanouissement de l'humanité, car c'est toujours de cela qu'il s'agit, on ne le cherche plus dans la construction délibérée d'un ordre politique libre et rationnel, mais dans la compréhension obéissante du déterminisme social, plus précisément du développement salutaire, selon une succession d'étapes nécessaires, de la société humaine<sup>106</sup>.

Tout cela participe d'une transformation de l'idée que le sujet se fait de lui-même et de l'objet sur lequel il porte son attention. L'essor de la sociologie témoigne de ce changement décisif, qui ne se fait pas sans heurts, en font foi les résistances d'une philosophie politique qui conserve pour un temps son emprise sur les sciences sociales émergentes. Soucieuse d'inscrire les valeurs morales au fondement de l'humanité, la philosophie politique s'intéresse à l'agir humain au lieu de chercher ailleurs

---

<sup>106</sup> Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, op.cit., p.75.

que dans l'universalité de la morale les lois sociales dictant la conduite des hommes. C'est une nouvelle idée du progrès humain qui s'observe à travers cette évolution saisissante : « l'idée de progrès affirme l'identité entre politiques de développement et triomphe de la raison ; elle annonce l'application de la science à la politique et donc identifie une volonté politique à une nécessité historique »<sup>107</sup>. Projet éthique et compréhension de l'homme se combinent dans un travail d'analyse de la réalité devant amener la société à s'autodéterminer.

C'est l'essence universelle du genre humain qui intéressait la philosophie politique et non la société comme objet d'étude singulier<sup>108</sup>. L'évolution de la société amène le sujet à s'intéresser à une réalité qui devient progressivement objet d'intérêt pour lui et ses semblables, tandis que la morale évolue sous l'influence de lois proprement sociales mises en lumière par ce regard nouveau porté sur la société. L'individu s'autorise une réflexion théorique sur l'univers social dans lequel il baigne au lieu de poser à distance un ordre moral duquel dépendrait en tous points la société qu'il étudie. Ainsi, il y a une transition qui s'observe où le critère d'autonomie passe de la nature abstraite de l'homme au sujet moralement déterminé par la société et les lois qui gouvernent ses actions<sup>109</sup>.

Sur le plan historique, la Révolution française fut d'une importance décisive pour que s'opère ce changement dans la manière d'expliquer l'adhésion morale des sujets à la communauté humaine. La connaissance réflexive du monde se combine avec la réflexivité éthique d'un sujet cherchant à s'expliquer au mieux les lois morales

<sup>107</sup> Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Les Éditions Fayard, 1992, p.81.

<sup>108</sup> On retrouve encore cette idée chez Montesquieu avec le principe des lois universelles gouvernant chaque société humaine. Cela apparaît à la même époque chez Condorcet pour qui « l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés (a introduit) les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances » (Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1970, p.195). Il faut néanmoins remarquer le caractère social des lois que Montesquieu associe à l'état des sociétés. Ce sont les principes de ces lois qui intéressent le philosophe.

<sup>109</sup> C'est d'ailleurs ce que met en évidence l'idée de réflexivité que nous avons détaillée dans le chapitre précédent. En même temps que le sujet étudié la réalité, cette dernière influence le regard qu'il porte pour elle. Cela permet de préciser le lien entre la démocratie et l'essor d'une nouvelle manière de regarder la société.

qui déterminent socialement sa conduite. De la société ressort la souveraineté du corps politique que consacre l'idée de nation citoyenne. Cette idée éveille le souvenir d'événements historiques autour desquels se cristallise l'idée d'unité nationale à travers le récit qu'en donnent certains historiens de la Grande Révolution<sup>110</sup>. Furet conteste un tel récit dans sa naïveté en montrant plutôt comment la révolution fut à l'origine porteuse d'une conception paradoxale de l'égalité citoyenne. C'est ce qui caractérisera en propre l'héritage de la Révolution française qui perdure jusqu'à aujourd'hui : « Elle (la France) fait exister durablement l'idée de révolution non pas comme le passage d'un régime à un autre, une parenthèse entre deux mondes, mais comme une culture politique inséparable de la démocratie, et comme elle inépuisable, sans point d'arrêt légal ou constitutionnel: nourrie par la passion de l'égalité, par définition insatisfaite »<sup>111</sup>. Cette passion égalitaire n'en marque pas moins l'idée d'un changement du rapport à soi qui s'observe notamment par le regard que porte sur le monde la sociologie naissante quelques décennies après la révolution.

Émile Durkheim insiste sur l'importance de la théorie du contrat social élaborée par Rousseau et expérimenté par la révolution, laboratoire social ayant mis en œuvre cette morale ambivalente faisant de chacun le sujet et l'objet d'une autonomie en lutte. N'étant pas complètement libre du monde qui le transforme, l'individu reste tributaire d'une morale centrifuge obligeant chacun à s'harmoniser à la société sous couvert d'une volonté impersonnelle. C'est ce qui caractérise l'exercice ambivalent de la vo-

---

<sup>110</sup> Aulard et Mathiez comptent parmi les plus influents. Ce dernier dira à propos de la journée emblématique du 4 août 1789, date à laquelle les biens du clergé furent nationalisés : « L'unité territoriale et l'unité politique étaient enfin achevées. Il n'y aurait plus désormais de pays d'états et de pays d'élections, de provinces réputées étrangères, de douanes intérieures et de péages, de pays de droit coutumier et de pays de droit romain. Il n'y aurait plus de Provençaux et de Dauphinois, un peuple breton et un peuple béarnais. Il n'y aurait plus en France que des Français soumis à la même loi, accessibles à tous les emplois, payant les mêmes impôts. La Constituante supprimera bientôt les titres de noblesse et les armoiries, jusqu'aux décorations des anciens ordres royaux du Saint-Esprit et de Saint-Louis. Le niveau égalitaire passa subitement sur une nation parquée depuis des siècles en castes étroites » (Mathiez, Albert, *La révolution française, op.cit.*, p.86).

<sup>111</sup> Furet, François, *Le passé d'une illusion*, Paris, Calmann Lévy, 1995, p.26.

lonté à l'œuvre chez Rousseau et sur lequel Durkheim ne manque pas de revenir dans son ouvrage sur le contrat social :

On reconnaît dans cette théorie (celle de Rousseau) cette horreur de tout particularisme, *cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution*. En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. Rousseau pouvait difficilement s'élever au-dessus d'un tel idéal. Car si la société est fondée par les individus, si elle n'est entre leurs mains qu'un instrument destiné à assurer leur conservation dans des conditions déterminées, elle ne peut avoir qu'un objet individuel. Mais, d'un autre côté, parce que la société n'est pas naturelle à l'individu, parce que celui-ci est conçu comme doué éminemment d'une tendance centrifuge, il faut que la fin sociale soit dépouillée de tout caractère individuel. Elle ne peut donc être que quelque chose de très abstrait et de très impersonnel. De même, pour la réaliser, on ne peut s'adresser qu'à l'individu ; il est unique organe de la société, puisqu'il en est l'unique auteur. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire de le noyer dans la masse pour le dénaturer autant que possible et l'empêcher d'agir dans un sens particulier ; tout ce qui serait de nature à faciliter ces actions particulières ne peut être considéré que comme un danger<sup>112</sup>.

Les lois guidant l'homme dans ses actions en fonction d'un impératif moral abstrait sont remplacées par l'étude concrète des lois sociales régissant la conduite des agents. La division croissante des tâches change pareillement la forme que prend cet impéra-

---

<sup>112</sup> (Durkheim, Émile, *Le contrat social de Rousseau*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, p.27). L'étude de la société devient l'étude des déterminismes à l'origine des actions humaines par suite d'un bouleversement social sans précédent. Pierre Manent a bien observé en quoi la Révolution française a fait ressortir le lien de dépendance étroit unissant l'homme à la société en tant qu'univers ordonné. La société désigne cette réalité distincte gouvernant les hommes selon des lois impersonnelles faisant de chacun l'obligé d'un ordre social nouveau. C'est ce que l'auteur affirme dans ce passage éclairant : « La révolution française constitue ainsi la charnière entre deux périodes de la pensée politique qui paraissent aller dans deux directions rigoureusement contraires, comme le sont l'idée du contrat social et celle du déterminisme social » (Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, op.cit., p.75).

tif qui oblige chacun à occuper une fonction devant le rendre utile aux yeux de tous<sup>113</sup>.

Le critère de référence conférant à tous une identité spécifique change et se déplace du côté d'un nouveau critère de compréhension qui assiste une nouvelle autonomisation du sujet politique. C'est tout d'abord en se distançant de la nature que la société acquiert cette indépendance qui en fait un objet d'étude à part entière. C'est à Kant, bien avant Durkheim, que revient l'importance de ce changement qui s'observe tout d'abord sur le plan moral

avant de s'observer sur le plan de la société comme réalité empirique.

Avec Kant, la dimension fondatrice ressortie à la notion de loi dégage l'homme des contingences naturelles en lui conférant une prédisposition morale par essence universelle et donnée en partage à tous les hommes. C'est parce qu'il n'est plus gouverné en nature comme c'était encore le cas chez Rousseau que le sujet peut décider librement de son avenir. La loi que l'homme se donne librement permet de lui conférer une sphère d'autonomie nouvelle qui le rend responsable de ses actions et de leurs conséquences. Le sujet acquiert de façon autonome une liberté qui échappe aux nécessités que dicte l'ordre naturel du monde : ni nature originelle ni histoire première par lesquelles la loi serait donnée en substance ne déterminent ce que l'homme est par essence<sup>114</sup>. C'est en lui seul que le sujet trouve l'écho d'une loi servant de gage à l'autonomie qui se retrouve en chacun de nous. C'est cette réciprocité qui donne à la société cette dimension nouvelle, que l'on retrouve d'abord du côté des sujets qui la

---

<sup>113</sup> Voir Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1967, huitième édition, p.50-51.

<sup>114</sup> L'homme est à la fois le destinataire et le destinataire d'une loi à laquelle il est tenu d'obéir en s'y conformant moralement. L'idée des droits de l'homme exprime ce paradoxe ontologique qui empêche la saisie d'un centre d'où pourrait être révélé dans sa nudité le fondement du droit politique. À l'inverse de Kant, Lefort soutient une essence paradoxale ressortie aux droits : « les droits de l'homme sont énoncés; ils le sont comme des droits qui appartiennent à l'homme; mais, simultanément, l'homme apparaît à travers ses mandataires comme celui dont l'essence est d'énoncer ses droits. *Impossible de détacher l'énoncé de l'énonciation*, dès lors que nul ne saurait occuper la place, à distance de tous, d'où il aurait autorité pour octroyer et ratifier ses droits » (Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, *op.cit.*, p.67).

composent pour s'étendre ensuite à l'ensemble de la communauté. La réflexivité du sujet fait écho à la réflexivité d'objet d'un peuple partant en quête des conditions de son appartenance à un nouvel ordre moral. S'y dégagent deux réflexivités d'objet que la sociologie liera en cherchant à comprendre plus largement le fonctionnement complexe des sociétés organiques. La première désigne le sujet comme ancrage sociologique et l'autre la société comme objet d'étude empirique.

Certes, l'on n'observe pas encore l'idée d'une détermination sociale qui pousserait le sujet à interroger son autonomie en conférant à cette dernière une dimension expressément sociologique. Ce n'est pas une vérité nouvelle qui dès lors s'annonce, mais une autre manière de comprendre l'histoire par un regard réflexif nouveau qui transforme la vision qu'ont du monde ceux qui s'y rapportent. Les règles d'autonomie du sujet deviendront les règles d'autonomie de la société par l'impact conjoint de la révolution et de la pensée sociologique naissante, en partie née sous l'influence de la première. Mais entre les deux il y a cette transition sur laquelle il convient très brièvement d'insister.

Hegel sera de ceux qui tenteront, philosophiquement, de clôturer le savoir en prétendant cerner la nature du procès qui ordonne l'histoire humaine. En s'actualisant dans le savoir absolu qu'incarne l'esprit éclairé du philosophe, cet ordonnancement est lié à une nécessité dont chaque époque incarne une étape devant mener, à terme, à une détermination plus élevée. C'est ce que désigne l'esprit absolu d'une vérité faite histoire à travers l'aboutissement d'un long périple commencé à l'aube de l'humanité. C'est à l'origine par l'État que commence cette aventure destinée à actualiser la liberté réputée donner corps à l'essence de la vérité<sup>115</sup>. L'idée d'une autonomie confrontée à la détermination d'une nature venant menacer la liberté dont s'enquiert le sujet change soudainement de registre. Lorsqu'apparaît la question de la société comme dilemme sur elle-même se pose simultanément la question des lois permettant à la

---

<sup>115</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur cette importance de l'État en parlant des sociétés sans histoire et le préjugé voulant qu'elle n'eût pas de rapport direct à l'histoire en raison de l'absence d'une autorité comme celle de l'État.

société de se perpétuer, de s'autogouverner historiquement. L'idéalisme allemand est en quelque sorte le dernier stade, non de la pensée historique, mais de la représentation abstraite que le sujet a de lui-même. C'est la clôture d'une histoire qui est celle d'une tentative de faire histoire en dehors des lois sociales qui régissent désormais la conduite impersonnelle des hommes. Cette tentative se trouvera ensuite du côté de l'incertitude venant remplacer le regard plein d'assurance d'une philosophie triomphante.

Il y a un renversement de la réflexivité politique où l'indétermination devient désormais centrale à l'étude du fonctionnement concret des sociétés humaines<sup>116</sup>. C'est en ce sens que la révolution a mis en évidence le lien de dépendance unissant entre eux les sujets par l'étude réflexive d'un peuple cherchant en lui les conditions de son dépassement (réflexivité d'objet). Les lois de l'autonomie morale se sont graduellement déplacées du côté des lois sociales attribuant à la société une autorité nouvelle. L'autonomie du sujet est socialement conditionnée au lieu d'être présupposée abstraitement au fondement de l'agir humain. C'est en ce sens que la réflexivité politique devient indissociable d'un contexte particulier dans lequel s'affirme une nouvelle identité réflexive. C'est le peuple, dans un premier temps, et ensuite la société en tant qu'objet d'étude qui deviennent ce qu'il faut désormais chercher à mieux comprendre dans leur complexité respective<sup>117</sup>. Pourtant, la philosophie politique et la sociolo-

---

<sup>116</sup> On constate, en effet, une réflexivité d'objet où la société implique un ensemble de règles fonctionnant de manière indépendante du regard que posent sur elle les sujets qui la composent. Nous aurions pu décrire de long en large cette transition, mais nous nous sommes limités à en rendre compte au passé. Il n'est pas inutile néanmoins d'insister sur l'importance considérable de Durkheim dans ce processus de socialisation de la société. L'auteur distingue deux volets dans le processus de socialisation des individus. La première a trait au processus d'intégration du sujet au sein de la société qui est facilitée par l'existence d'un ensemble de passions uniformes au sein de cette dernière. Le deuxième, pour sa part, désigne la régulation des relations sociales et suppose l'existence de passions adaptées au rôle tenu par chacun à l'intérieur d'un ordre hiérarchique. Ce contexte rend compte de la complexité de la société en tant qu'objet d'étude acquérant une singularité et une particularité lui étant propre. C'est l'autonomisation non seulement du regard que l'on pose sur elle, mais de l'essence qu'elle revêt.

<sup>117</sup> Cela à contribuer à rendre le chercheur attentif aux lois desquelles dépend la société par une nécessité « agissant dans l'histoire » (Ibid, p.75). On retrouve encore cette idée chez Montesquieu avec le principe des lois universelles gouvernant chaque société humaine. Cela apparaît à la même époque

gie se croisent frileusement par l'étude concrète des normes idéales informant l'individu de l'évolution future de la société. L'ancienne autonomie réflexive du sujet garde un ascendant dans l'idée d'une société cherchant par la conscience prolétarienne un moyen d'émanciper l'humanité<sup>118</sup>.

C'est ainsi que l'idée de liberté fonde en principe la société démocratique moderne tandis qu'elle prédit en pratique l'amélioration des conditions matérielle d'existence des hommes. Ce souci d'objectivité tempéré par une vocation humaniste se retrouve sous la plume du jeune Karl Marx qui intercède en quelque sorte entre deux époques bien distinctes de la pensée sociale. Le philosophe allemand combine l'analyse normative de l'homme en tant qu'être libre par essence à l'étude attentive des conditions permettant à la société de se transformer par une nécessité dialectique immanente au devenir<sup>119</sup>. Il s'agit de la lutte des classes comme potentiel transformateur des sociétés combinée à l'étude dialectique des lois présidant au mouvement plus

---

chez Condorcet pour qui « l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés (a introduit) les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances » (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op.cit.*, p.195).

<sup>118</sup> La réflexivité d'objet du peuple se transpose dans l'étude réflexive d'une société dont il faut désormais comprendre le fonctionnement général par l'étude des conflits qui la transforment. Il y a une ambition positiviste derrière ce projet. L'étude symbolique de la société permet au contraire de comprendre la manière dont, par les lois qu'ils se donnent, les sujets cherchent sans cesse à se rapporter au monde qui les façonne. C'est en ce sens que Lefort dira que les ambitions empiristes de certains courants des sciences sociales mettent en évidence le contexte symbolique par lequel tous se rapportent au monde qui est le leur, à défaut de révéler la nature véritable de ce monde. En cela, il y a une conception symbolique à l'origine de tout ordre social institué, ce qui oblige à s'y rapporter en cherchant à l'interpréter au lieu de vouloir s'en distancer. Le projet transformateur de la société n'échappe pas à cette nécessité.

<sup>119</sup> Il est possible d'infléchir la dimension humaniste de Marx en prenant appui sur son concept d'essence générique de l'homme. C'est ce qui ressort de ses écrits de jeunesse. Le philosophe allemand dira à propos de l'homme dans son être générique : « Dire que l'homme est un être générique, c'est donc dire que l'homme s'élève au-dessus de son individualité subjective, qu'il reconnaît en lui l'universel objectif et se dépasse ainsi en tant qu'être fini. Autrement dit, il est individuellement le représentant de l'Homme » (Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, Paris, Les éditions sociales, 1972, p.60) Cette vocation universelle s'observe donc chez un Marx plus attaché à la tradition humaniste. C'est ce qu'observent des auteurs tels que Ernest Bloch ou encore Hébert Marcuse. Mise à part ces écrits de jeunesse l'analyse sociologique de Marx présente parfois un certain réductionnisme auquel Claude Lefort n'est pas insensible. C'est ce qu'évoque la concept de division du travail comme fait brut : « le concept de division du travail renvoie lui-même à un fait brut, un fait d'évolution, certes, aux yeux de Marx, mais qui s'inscrit dans un champ aménagé en sous-main, de manière à donner l'illusion que les éléments sont naturellement déterminés » (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p.289)

général des sociétés. Une telle nécessité confère un regard objectif sur l'état actuel de nos sociétés et éclaire le développement futur de l'humanité. C'est au prolétariat que Marx prête ce rôle transformateur qui est lié à un projet émancipateur d'une société consciente du caractère à la fois contingent et transitoire des inégalités à l'œuvre : « De toutes les classes qui, à l'heure présente, s'opposent à la bourgeoisie, le prolétariat seul est une classe vraiment révolutionnaire. Les autres classes périssent et périssent avec la grande industrie ; le prolétariat, au contraire, en est le produit le plus authentique »<sup>120</sup>.

Une position tout à fait originale qui combine le souci d'objectivité à l'étude de la société en tant qu'univers symbolique institué ressort de la lecture tocquevillienne de la démocratie. La société en tant qu'objet d'étude réflexif acquiert une autonomie qu'elle se conserve à travers le temps et les aléas de l'histoire. Tocqueville représente une synthèse entre un regard nouveau sur la société en tant qu'objet d'analyse empirique et la société en tant qu'ensemble cohérent pensé depuis certaines idées héritées de la tradition philosophique classique<sup>121</sup>. Mais à la différence de Marx, il met l'accent sur la question de la déliaison des sujets politiques et le danger d'une apathie grandissante éloignant les uns des autres les membres de la société. De ce point de vue, la démocratie présente une incertitude au regard de l'histoire, tandis que Marx en fait pour sa part la résultante d'une mécanique indubitable ou d'une nécessité incon-

---

<sup>120</sup> Marx, Karl, *Le manifeste du parti communiste*, édition électronique UQAC, p.46. Notons que cette idée de lois historiques n'est pas dénuée de paradoxe, puisqu'elle suppose pour la société de coïncider avec elle-même dans l'idée d'une histoire réconciliée. La possibilité du jugement de la société sur elle-même en quelque sorte s'abolit par l'accomplissement de la vérité devenu historique. Marx ne réfléchit pas à ce paradoxe, raison pour laquelle il n'a jamais décrit la forme exacte que devait prendre la société communiste, puisque « son existence se suffit » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.207).

<sup>121</sup> Lefort met en perspective cette tension en mettant en évidence le rapport entre la nécessité et le hasard qui ressort de l'analyse sociologique de Tocqueville. Cette analyse présente aussi l'épaisseur d'une pensée qui revient sur ses positions initiales pour mieux les réfuter. La prémisse de l'égalité des conditions, véritable état social duquel ressortent des conséquences politiques, est pensée en lien avec une liberté qui transcende l'ordre social et historique. Mais une fois cela admis, Tocqueville insiste pour distinguer franchement la liberté de l'égalité, l'une étant le fait d'une contingence et l'autre d'une nécessité première (Voir Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, op.cit., p.242). En même temps qu'elle est étudiée comme objet, la démocratie relève d'une forme de société irréductible à un principe fixe.

turnable à laquelle la classe prolétarienne est amenée à répondre. La tension, entre l'indétermination historique et le constat d'une société pensée en continuité avec l'histoire passée, rejoint la démarche réflexive d'un sujet sans cesse en quête des fondements de la réalité qui le transforme. L'étude de la démocratie qui assiste l'essor de la sociologie témoigne de ce changement de registre auquel Lefort ne cesse de revenir dans ses écrits et qui le situe en continuité avec un auteur comme Tocqueville.

À l'autonomisation de la société se joint l'autonomisation du regard que l'on pose désormais sur elle, mais les deux se rejoignent dans une posture originale qui met en lumière le procès réflexif d'une pensée sociale en action. Cette réflexivité sociale n'est pas seulement le fait d'une société en mouvement. Elle désigne de manière plus précise un sujet en quête de son identité propre et de son statut comme observateur attentif du monde qui le transforme. Il y a donc un double principe de distanciation à l'endroit du monde passé qui caractérise ce nouveau rapport à la société tel que nous venons de le présenter. On observe, d'une part, une distance réflexive quant à la nouvelle place qu'occupe l'individu dans le monde qu'il observe (réflexivité du sujet) ; d'autre part, on constate un nouveau modèle présidant au fonctionnement de la réalité sociale dans laquelle le sujet se développe en s'y rapportant (réflexivité d'objet). L'un et l'autre se combinent et mettent en lumière le contexte symbolique dans lequel la société cherche à se transformer politiquement. C'est l'idée de sujet qui se transforme par ce processus qu'on retrouve aussi chez l'écrivain vivant en démocratie. Les attitudes de Lefort et de Tocqueville mettent évidence ce tempérament singulier.

L'épreuve de l'écriture évoque cette indécision parfois troublante vécue par le sujet démocratique qui revient sur ses positions pour mieux les réfuter après s'être buté aux limites de la pensée. Dans un célèbre chapitre sur la pensée de Tocqueville, Claude Lefort évoque ces voltes-face de l'auteur en montrant comment l'égalité sert à la fois de point de départ historique et de conséquence politique résultant d'une cause première. Autrement dit, l'égalité est tantôt la cause tantôt la conséquence du procès

politique qui anime la société américaine, ajoutant à l'incertitude démocratique celle du sujet qui interprète cette société fuyante<sup>122</sup>. C'est que l'égalité est profondément ambivalente dans sa portée et dans l'idée historique que s'en fait l'auteur parisien comme celui qui cherche à en cerner les mouvements indécis. Bien que Tocqueville prête à l'égalité une portée providentielle, il se garde d'y voir un mouvement irrésistible permettant de lire le futur à la lumière des circonstances passées. L'égalité serait à la fois contingente et profondément enracinée dans l'évolution future des sociétés. Anne Amiel, dans son ouvrage intitulé *Le vocabulaire de Tocqueville*, n'a pas manqué de souligner cette ambivalence :

Si le mouvement d'égalisation des conditions est qualifié de « providentiel », il faut rappeler que Tocqueville se gausse de la mode actuelle à « faire intervenir la providence à tout propos », que ce mouvement n'est en rien expliqué, pas plus que sa valeur ultime (il n'y a donc pas de pensée univoque du progrès) et que « il est bien imprudent à l'homme de vouloir borner le possible et juger l'avenir » (AR, III, 3 - 1, DA, I, 7). Il n'y a donc nulle contradiction à parler de la nécessité démocratique du présent, et à refuser la catégorie de nécessité historique. Tout ce que l'être humain peut discerner, c'est une séquence sociale temporairement (peut-être) irrésistible, qui peut recevoir plusieurs traductions politiques<sup>123</sup>.

Les conséquences politiques que l'on tire de la démocratie nous invitent simultanément à tirer au clair les conclusions d'une pensée entraînée dans un tourbillon où s'abolit la référence à une autorité sans commencement. La réflexivité du sujet de-

---

<sup>122</sup> Il en est de l'égalité comme il en est de la liberté. Lefort notera à cet égard : « Tout se passe comme si après avoir cédé à un premier mouvement de pensée, qui lui faisait rationnellement reconnaître la vocation politique de la démocratie, Tocqueville se reprenant pour l'annuler et rabattre celle-ci au registre d'égalité des conditions. Or, la déduction opérée à la fin du troisième chapitre donne la même impression : alors que la liberté s'était avérée un peu plus tôt inscrite dans le « point de départ » américain, elle se trouve soudain effacée de l'origine pour être réintroduite au titre de simple conséquence possible » (Lefort, Claude, *Essais sur le portique*, op.cit., p.245).

<sup>123</sup> Amiel, Anne, *Le vocabulaire de Tocqueville*, Paris, Ellipses, 2002, p.29.

vient celle à l'œuvre dans une société où s'abolit l'autorité du locuteur en même temps que cherche à s'imposer par la pensée cette autorité sans point de départ<sup>124</sup>.

Cette réalité d'un sujet cherchant à comprendre les principes guidant sa conduite se trouve déjà dans la pensée de Machiavel avant de paraître sous la plume du philosophe et homme politique français. Le sujet réflexif apparaît dès lors sous un jour particulier que met en évidence son ancrage dans un monde vécu comme épreuve déchirante d'où se fait jour le seuil d'une ambition. C'est bien ce que met en évidence la figure du prince qui fait directement écho à l'image du sujet réflexif à la fois auteur et spectateur de ses actions. L'individu en action cherche à déterminer la part du hasard et de la nécessité qui le pousse à agir parfois à son corps défendant<sup>125</sup>. Il en est de l'individu agissant comme de l'individu pensant dont les expériences respectives caractérisent plus globalement l'identité complexe du sujet démocratique. Cette réflexivité en mouvement est décrite de la manière suivante par Claude Lefort :

Le penseur reconnaît la permanence des accidents, et, par conséquent, désigne la fonction du prince comme celle d'un sujet qui conquiert la vérité dans un mouvement continué de rationalisation de l'expérience. En même temps il s'arroge le droit de concevoir les rapports de force dans leur généralité, il enseigne que ceux-ci s'instituent toujours par les opérations empiriques d'agents placés dans des conditions contingentes. En même temps qu'il extrait de toute situation les termes d'un problème et nous rend sensibles l'exigence d'une méthode, il montre que les données de ce problème ne cessent de changer et que la solution n'est jamais fournie

<sup>124</sup> C'est en ce sens que nous parlions d'auto-réflexivité. démocratique pour caractériser le mouvement par lequel le sujet démocratique cherche à s'autonomiser. Il ne s'agit pas d'y voir une pensée désincarnée, mais bien au contraire d'observer comment la pensée est sans cesse mise à l'épreuve de ses limites dans un contexte qui est celui de notre époque.

<sup>125</sup> C'est le rapport entre la vertu princière et la fortune lié au hasard que doit maîtriser le prince. Quentin Skinner résume ces notions de la manière suivante : « Il –Machiavel- reprend certes à son compte la conception conventionnelle qui appelle vertu la somme des qualités qui permettent au prince de faire alliance avec la fortune pour obtenir l'honneur, la gloire et la renommée. Mais par ailleurs, il rompt le lien qui existait entre le sens de ce terme et l'ensemble des vertus cardinales princières. Il fait valoir que, contrairement aux idées en vigueur, la caractéristique principale d'un prince qui possède la vertu réside dans la détermination qu'il met à accomplir ce que lui dicte la nécessité » (Skinner, Quentin, 2001, *Machiavel*, Paris, Seuil, p.67).

d'avance. Ainsi le sujet de pensée et le sujet agissant ne s'annulent pas l'un l'autre<sup>126</sup>.

Une forme d'altérité qui autrefois s'observait dans l'âme de chacun s'observe désormais par la profondeur d'un monde dont on a progressivement retiré le caractère sacré. C'est de ce monde que dépend la réflexivité en action d'un sujet en proie à une incertitude liée à l'autorité qui le détermine, mais dont il ne parvient pas à découvrir le fondement ultime. Cette nouvelle autonomie réflexive est pensée en lien avec la condition abstraite des droits, par contraste à une liberté pensée en lien avec le libre arbitre d'un sujet en proie à un conflit intérieur tourmentant tragiquement son âme. Traditionnellement, c'est sous la forme d'un vouloir que le sujet cherche à acquérir un pouvoir que limite sa condition d'être mortel. Autrement dit, il y a deux tendances qui s'opposent au sein de la conscience : l'une cherche à faire triompher la volonté (le je-veux), l'autre limite cette ambition qui excède les capacités du sujet (le ne peux pas). Ce que souhaite le sujet va au-delà de ce qu'il ne peut qu'espérer, l'autonomie du moi étant avant tout expérimentée sous la forme d'une impuissance désolante avant d'être tournée vers l'action en vue de changer le monde.

Il y a une disjonction essentielle entre le vouloir et le pouvoir qui définit les limites du libre arbitre aux premiers siècles du Christianisme et que l'on retrouve dans la pensée de Saint Augustin. On constate alors une autonomie qui s'arrête là où commence le conflit entre ce que je veux et ce que je peux, la liberté étant tout entière inféodée à ce jeu qui se joue entre les deux. Hannah Arendt a longuement décrit les modalités de ce type de liberté par contraste à la liberté des anciens qui se pensait, non dans le repli sur soi d'un sujet en conflit avec lui-même, mais dans l'expression d'une volonté commune s'incarnant dans l'action et dans le commerce avec les autres. Toute la théorie du libre arbitre qui a nourri l'œuvre des philosophes classiques rejoint cette idée selon laquelle la liberté coïncide avec le repli sur soi : « J'ai

---

<sup>126</sup> Lefort, Claude, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p.357.

dit que les philosophes ont pour la première fois commencé à montrer un intérêt pour le problème de la liberté quand la liberté n'a plus été expérimentée dans le fait d'agir et de s'associer avec d'autres, mais dans le vouloir et dans le commerce avec soi-même, bref quand la liberté fut devenue le libre arbitre »<sup>127</sup>. Au contraire, la liberté d'action telle que définie par Arendt s'actualise de manière différente et ouvre sur une perspective inédite qui caractérise une nouvelle forme d'autonomie du sujet politique. Cette autonomie désigne la réflexivité telle que présentée chez des auteurs essentiels à la pensée politique classique, tandis que la modernité confère à l'idée d'autonomie un sens nouveau. Entre les deux, il y a un retournement qui s'opère de manière subtile et discrète. Le sens donné aux notions d'histoire, de liberté et d'autorité, naguère fortement liées à l'idée d'une différence de nature entre les hommes, se présente désormais sous la forme d'une égalité universelle<sup>128</sup>. Ces notions sont désormais liées à l'essence d'un monde désenchanté où la fin dernière de l'homme est toute entière mise au service d'une action politique visant à réaliser son autonomie. Une nouvelle façon d'agir dans le monde s'accompagne d'une transformation du monde en tant qu'objet complexe. La réflexivité du sujet met en lumière une nouvelle réflexivité d'objet dont l'une et l'autre témoignent d'une attitude paradoxale face au monde. Il s'agit d'une nouvelle forme d'autodétermination où l'individu souhaite s'arracher de la dépendance commune par un souci d'individualisation que réfrène par ailleurs la passion égalitaire dont il se sent épris. C'est ce que Tocqueville met en lumière en présentant la démocratie sous l'angle d'un état social où se déchaînent les passions contradictoires des individus. Anne Amiel note dans son vocabulaire sur la pensée de Tocqueville à propos de cette autonomie :

cette autonomie et cette liberté gagnées se doublent d'une impuissance de l'individu isolé et noyé dans une masse d'êtres semblables,

---

<sup>127</sup> Arendt, Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p.211-212.

<sup>128</sup> Sur un autre registre, Norbert Elias à d'ailleurs montrée dans *La dynamique de L'Occident* de quelle manière l'usage et l'adoucissement des mœurs s'est effectué du haut vers le bas, en partant de la cours pour s'étendre à la société.

d'une tendance au conformisme, à l'apathie, au délaissement de la sphère publique. La médiocrité, au double sens du terme, caractérise donc la démocratie dont les effets sont contradictoires. Si l'individu gagne à la démocratisation, le citoyen perd, si la naturalisation est effacement des contraintes, elle est aussi possible régression<sup>129</sup>.

Cette réalité fragile où le sujet menace, d'un côté, de se fondre dans la masse et, de l'autre, de s'isoler lui-même des autres confine à une confusion qui s'observe aussi sur le plan de l'histoire. Par cette perte de médiation le liant à l'État, l'individu perd graduellement ce sentiment d'attachement au passé d'où il puise une nouvelle capacité d'autonomie. Il acquiert par cette capacité la possibilité de se penser à distance de la coutume et de se réfléchir dans une réflexivité d'action qui contribue à changer la réalité dans laquelle il évolue. Autrement dit, il nie la permanence du pouvoir tout en cherchant à se penser à distance de l'autorité que cristallise l'esprit de la tradition. Tout cela, pour mieux réaffirmer cette inquiétude qui ébranle sans cesse ses certitudes<sup>130</sup>. Pour éviter d'y voir l'effet d'un simple changement historique, il convient d'insister sur le contexte plus général dans lequel s'opère cette transformation. La réflexivité du sujet présente un nouveau critère d'autonomisation qui caractérise l'expérience démocratique moderne. Cette dernière survient très tôt sous l'influence décisive de Machiavel sur laquelle il n'est inutile de revenir<sup>131</sup>. L'auteur florentin a transformé l'idée d'autonomie en lui conférant une dimension positive où le thème de la contingence devient un élément déterminant dans la manière dont le sujet envisage sa

<sup>129</sup> Amiel, Anne, *Vocabulaire de Tocqueville*, op.cit., p.23.

<sup>130</sup> L'analyse tocquevillienne de la démocratie s'avère encore une fois éclairante pour comprendre cette réalité : « La démocratie est un régime temporel, celui de l'inquiétude, de l'agitation fébrile, de la perte de toute autorité de la tradition et du passé, du souci exclusif du futur proche, du manque de stabilité, continuité et persévérance. La déliaison est d'abord temporelle » (Ibid., p.24).

<sup>131</sup> Hannah Arendt parle d'un commencement et d'une fin de la tradition. La tradition commence avec l'idée du philosophe se détournant de la politique pour lui imposer une vérité de l'extérieur. C'est l'époque où la philosophie se veut garante de l'autorité du monde. Vient ensuite le moment où le philosophe se détourne de la philosophie « afin de la « réaliser » dans la politique » (Hannah, Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, op.cit., p.28-29). C'est l'apport décisif de Marx dans le domaine de l'action et de l'autonomie politique qui se donne pour tâche de transformer le monde pour réaliser l'essence de l'histoire.

conduite. L'idée que le philosophe se fait de la cité idéale est remplacée par l'impératif de l'action qui inscrit l'homme au cœur d'un monde qu'il transforme politiquement en s'y engageant de manière réflexive. Cela suppose une distance face aux croyances du passé et une place donnée à l'emprise de la contingence qui façonne l'identité politique d'un sujet transformé par l'action. Ainsi, deux conceptions s'opposent. Léo Strauss a résumé cette opposition de la manière suivante dans son commentaire sur Machiavel :

Il y a deux propos de Machiavel qui indiquent son intention générale avec la plus grande clarté. Le premier affirme la chose suivante : Machiavel est en profond désaccord avec l'opinion d'autres hommes sur la question de savoir comment un prince doit se conduire envers ses sujets ou ses amis ; la raison de ce désaccord est qu'il se soucie de la vérité factuelle, factuelle, pratique, et non pas de constructions imaginaires ; beaucoup avaient imaginé des républiques et des principautés qui n'ont jamais existé, parce qu'ils se préoccupaient de la manière de la manière dont les hommes doivent vivre au lieu de se soucier de la manière dont les hommes vivent effectivement. Machiavel oppose à l'idéalisme de la philosophie politique traditionnelle une vision réaliste des choses politiques<sup>132</sup>.

Il y a donc une réflexivité d'action qui complète une nouvelle conception du sujet politique qui change par l'action à l'œuvre dans le monde. Cela s'observe à un niveau tant particulier que général : à un niveau particulier, puisque la sujet s'autodétermine en fonction d'un nouveau critère d'autonomisation ; à un niveau général, puisque c'est plus globalement la société qui devient sujet de ce changement sociopolitique. La société n'est plus tributaire d'un critère lui venant d'ailleurs, mais elle cherche en elle les conditions de son dépassement par une connaissance des règles générales assurant son fonctionnement.

Sur le plan de la société en tant que sphère d'autonomie fonctionnant selon ses propres lois, le personnage du Léviathan que l'on retrouve chez Hobbes désigne le principe souverain permettant à la cité de s'autoréguler pour mieux s'autogouverner.

---

<sup>132</sup> Strauss, Léo, 2008, *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, Livre de poche, p.215

Il ne s'agit pas encore d'une autonomie réflexive où la société se donne comme objet d'un savoir réputé ne venir que d'elle. Néanmoins, la société acquiert une puissance légiférante qu'elle tient désormais d'un principe ne résidant qu'en elle. Un nouveau critère d'autonomie de la société politique est alors mis en évidence à travers le principe d'autorité attaché au contexte où gouverne la figure du souverain. C'est le pouvoir souverain assignant un sens aux mots et aux lois qui dictent à tous l'ordre social auquel chaque citoyen est tenu d'obéir.

Chez Hobbes, l'idée d'une société autogouvernée s'oppose à l'état de guerre de tous contre tous qui désigne un contexte d'incertitude où la vie est sujette à un danger permanent qu'accroît l'absence de référence à une autorité incontestable. C'est cette même autorité qui devra donner une juste connaissance des lois régissant l'ensemble des activités courantes et organisant les relations entre chacun des membres du corps politique. En ressort une connaissance exacte du monde social institué et une prise en charge de la société en dehors du mythe d'une religion révélée qui agirait extérieurement à la société. Demeure une force venant d'en haut, mais elle n'est plus détachée réflexivement du lieu où elle s'exerce ; c'est le souverain qui règle la conduite de chacun à partir de lois données à la connaissance de tous. Il y a donc une autonomie relative qui s'acquière par ce lien de dépendance étroit qui procède désormais d'une dépendance physique de corps à corps, c'est-à-dire de celui qui gouverne à ceux qui sont gouvernés par l'intermédiaire d'un pouvoir véridique –et dont la fonction est de savoir ce qu'est gouverner. Indépendamment de Dieu, c'est par suite de l'élection de l'autorité souveraine que s'institue l'autorité d'une société régie selon ses propres mécanismes et en fonction de ses propres impératifs.

La Révolution anglaise éclaire cette consolidation du pouvoir étatique faisant suite à une dissolution de son autorité traditionnelle. S'affirme la crainte d'un pouvoir vaquant que doit combler l'essor d'une figure toute puissante. L'exécution du roi Charles 1<sup>er</sup> en 1649 révèle ce danger d'un vide laissé par un pouvoir renversé par la fureur vengeresse d'une députation que finit par dominer la figure d'Oliver Cromwell. Véritable homme de son époque, Cromwell vient redonner corps à un pouvoir

qui réaffirme la nécessité d'une unité sans partage où le despotisme de la liberté doit triompher des fers de la royauté. Hobbes, pour sa part, ne fait que réagir à cette instabilité en appelant de ses vœux l'essor d'une autorité susceptible redonner corps à la société dispersée. La connaissance de ce qu'est la société se mêle à l'ordre social assurant sa stabilité par la conception qu'en donne le détenteur suprême de l'autorité. Comme le souligne Pierre Manent à propos du pouvoir chez Hobbes, qui désigne ce facteur de socialisation instituant un monde commun à distance de l'instabilité prévalant dans l'état de nature :

Le pouvoir est l'instrument de la socialisation, d'une socialisation continuée puisque la société n'est pas naturelle. L'unité qui fait la société imposée de l'extérieur aux individus par le Souverain ; en l'absence de ce dernier, il n'y a pas que *multitudo dissoluta*. Le pouvoir est le moyen par lequel la socialisation négative, guerrière, de l'état de nature est convertie en socialisation positive<sup>133</sup>.

C'est donc à distance de la nature et par une nouvelle forme d'autonomie que se constitue la société consolidée. Il y a une disposition réflexive qui révèle la nature essentiellement politique du monde dans lequel les liens de dépendances s'établissent sur de nouvelles bases et à distance d'une force redevable qu'à Dieu seul. La sortie de l'État hors du prisme religieux est donc centrale pour comprendre ce mouvement de désacralisation où la société devient objet de connaissance déterminé par ceux censés l'administrer avant de devenir objet de savoir par ceux censés l'observer. Cette forme de socialisation accompagne une transformation du regard réflexif que le sujet pose sur la société qui le transforme<sup>134</sup>. L'autonomie ainsi acquise rejoint l'autorité d'une raison désormais souveraine et maître d'elle-même.

Montesquieu est en quelque sorte celui qui a le mieux théorisé ce rapport réflexif nouveau fondé en raison. Des lois générales régissant les activités humaines

---

<sup>133</sup> Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, op. cit., p.88

<sup>134</sup> Ce sera ensuite dans un rapport global d'incertitude que tous chercheront le fondement ultime de l'autorité.

dépend l'appartenance du gouvernement à un certain type de société gouvernée selon ses propres lois. Ces lois générales ou Raison humaine définissent les principes présidant aux fonctionnements de chaque type de société politique<sup>135</sup>. L'objectivation du pouvoir relève de ce changement où de nouvelles règles expliquent le comportement d'individus politiquement déterminés par un principe d'universalité suprême<sup>136</sup>.

On ne peut faire l'économie du changement survenu sur le registre de la transcendance pour comprendre l'importance de ce bouleversement. Éluder ce registre présente le risque de tomber dans une vision purement déterministe de la réalité, oubliant que tout point de vue est avant tout politique et participe d'une décision. Le regard de l'observateur participe d'un ordre symbolique qui se donne à voir qu'à travers son inscription à la vie sociale. Y sont simultanément engagés l'observateur et la réalité observée à travers l'appartenance à la société telle qu'elle se donne à voir, à comprendre par le sujet réflexif.

---

<sup>135</sup> Ainsi note Althusser à propos de ces différents types de gouvernement régit par leurs lois respectives tel que défini par Montesquieu : « La première expression des nouveaux principes de Montesquieu tient dans les quelques lignes qui distinguent la nature et le principe d'un gouvernement. Chaque gouvernement (république, monarchie, despotisme) a sa nature et son principe. Sa nature est ce qui le fait être tel, son principe la passion qui le fait agir (EL, III, 1). Qu'entendre par nature du gouvernement ? La nature du gouvernement répond à la question : qui détient le pouvoir ? Comment le détenteur du pouvoir exerce-t-il le pouvoir ? Ainsi la nature du gouvernement républicain veut que le peuple en corps (ou une partie du peuple) ait la puissance souveraine. La nature du monarchique, qu'un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies. La nature du despotisme qu'un seul gouverne, mais sans lois ni règles. Détention et mode d'exercice du pouvoir, tout ceci reste purement juridique, et pour tout dire formel » (Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1974, p.45-46).

<sup>136</sup> C'est bien pour comprendre ce changement d'ordre politique, et non seulement historique, qu'il nous faut insister sur la dimension symbolique et réflexive qu'il renferme. Symbolique dans le sens qu'il met en évidence le lieu d'exercice du pouvoir, mais sans s'y réduire, l'autorité politique étant tout entière inscrite dans l'ordre social de la rivalité au sein des partis. Réflexive, puisqu'elle empêche cette fonction symbolique de se soustraire du lieu où elle s'exerce en revêtant le visage de l'indifférence face aux luttes politiques qui s'y dessinent. C'est en ce sens que nous parlons de la démocratie comme cette société historique en un sens symbolico-réflexif.

### 3.2 La transcendance et le changement politique

Insensiblement, le changement dans la représentation symbolique d'un pouvoir sans trait ostensible pour en révéler la texture s'accompagne aussi d'une mutation dans l'ordre de la transcendance. D'où il était traditionnellement fixé en un lieu bien visible, le pouvoir apparaît désormais lié à un lieu sans emplacement fixe<sup>137</sup>. C'est en ce sens que Lefort dit de cette société qu'elle est purement sociale puisque « ni l'État, ni le peuple, ni la nation ne figurent des réalités substantielles »<sup>138</sup>. Marcel Gauchet a amplement examiné cette transformation sur laquelle nous n'aurons pas le temps de nous étendre, mais qui présente les mutations symboliques du pouvoir depuis des temps anciens jusqu'à une époque plus récente. Lefort abonde dans cette idée d'un changement dans l'image de la transcendance qui accompagne une nouvelle représentation du pouvoir. Néanmoins, il accorde une importance moindre à la religion dans ce processus de transformation historique des sociétés politiques qui s'observe surtout à un niveau symbolique. Lefort insiste avant tout sur l'importance d'une disjonction qui sépare le pouvoir et la Loi du lieu où ils étaient traditionnellement fixés en un endroit précis qui était donné à voir à tous. D'autres auteurs, au contraire, pensent que le pouvoir est indissociable du savoir que cautionne l'usage de la Loi dans une société où c'est le pouvoir qui dicte les modalités de ce que l'on doit savoir. Savoir et pouvoir, loin d'être dissociés et maintenus dans une ambivalence par un niveau de transcendance empêchant d'en réduire la complexité, sont alors tramés l'un dans l'autre. C'est ainsi que le sujet connaissant est aussi objet d'un savoir visant à prédire les gestes et à anticiper les conduites qui sont les siennes.

---

<sup>137</sup> Cette absence de détermination fixe s'observe aussi au niveau de cette tendance double qu'observe Tocqueville chez le sujet démocratique. Cela met en évidence le paradoxe de la vie démocratique : « on doit à Tocqueville la première analyse des vices de la démocratie moderne. Il a su déceler les progrès du nivellement : à la fois l'isolement de l'individu et son engloutissement dans la masse, sa faiblesse face au pouvoir social. L'extension de l'état tutélaire » (Lefort, Claude, *Le temps présent*, *op.cit.*, p.641).

<sup>138</sup> Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p.30.

La transcendance est niée au profit de l'analyse des mécanismes de contrôle forgeant l'identité des acteurs, résultat d'un processus visant à constituer comme objet de discours les individus. C'est la posture qu'adopte Michel Foucault selon qui l'ordre social importe plus que le contexte symbolique pour expliquer le changement dans l'identité des sujets<sup>139</sup>. C'est le pouvoir dans sa dimension diffuse qui est ici mis en évidence, transitant par les individus au lieu d'être cette absence permettant au sujet de se constituer à distance de l'autorité. Foucault note très précisément à propos de cette dynamique du pouvoir :

Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou, plutôt, comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne; il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne, le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir; ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux<sup>140</sup>.

Là où Foucault voit des effets de pouvoir jusqu'aux extrémités de la société, cette dernière étant étudiée comme ensemble de relations où le pouvoir est toujours opérant, Lefort montre comment au contraire le pouvoir est parfois vacant, sans effet apparent. C'est ce qui caractérise en propre le dilemme des droits de l'homme qui échappe à l'influence du pouvoir. L'absence de fondement à l'autorité crée ce hiatus où le sujet peut se constituer comme sujet par la possibilité de revendiquer cette sphère d'autonomie extérieure au pouvoir. Les droits créent ce vide où d'un pouvoir sans fondement émergent des possibilités pour le sujet réflexif de se constituer à dis-

---

<sup>139</sup> . C'est en étant objet d'un savoir lui dictant la mesure de ce qu'il est que le sujet se fait connaître pour ce qu'il est en se rapportant à lui-même. Judith Revel note que c'est dans « un rapport à soi à travers un certain nombre de techniques » que le sujet devient « sujet de sa propre existence » (Revel, Judith, *Vocabulaire de Michel Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p.61). Connaissance de soi et savoir sur soi sont donc intimement liés.

<sup>140</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits v.3*, Paris, Gallimard, 1994, p.180.

tance de l'autorité<sup>141</sup>. C'est dans le contexte global de l'invention démocratique que Lefort situe la possibilité pour le sujet d'interroger de manière réflexive l'identité d'un pouvoir disjoint du domaine de la loi et du savoir. Il y a une réflexivité du sujet qui crée une distance entre lui et la loi, de sorte que s'affirme, sur fond d'incertitude, un pouvoir toujours susceptible d'être contesté dans sa forme, mais aussi dans sa légitimité.

Foucault montre plutôt comment les effets du pouvoir s'observent ailleurs que dans le domaine des droits et traversent en les façonnant les acteurs socialement constitués comme sujet économique, biologique et politique. L'ère dans laquelle nous vivons est caractérisée par un pouvoir omniprésent et qui englobe toutes les sphères de notre existence. C'est ainsi que le sujet n'existe qu'en vertu du pouvoir le surdétermine. C'est l'idée d'objectivation des sujets que créent des enjeux de pouvoir où se fait jour des individus soumis au regard de la médecine, perçus comme objets d'un savoir qui les détermine. Chez Lefort, c'est plutôt l'indétermination du savoir qui présente la possibilité pour le sujet de se réinventer à distance de l'autorité. Un phénomène global de dissolution du pouvoir comme lieu d'expression du fondement de la société permet selon Lefort d'observer un changement radical dans l'attitude des sujets face à la société.

C'est l'idée de pouvoir qui assiste cette transformation formidable où est mise en échec la possibilité d'une vision transparente du monde. À la fois intérieur et extérieur à la société, le pouvoir n'apparaît plus comme posé au centre de la communauté d'où une figure pouvait autrefois l'incarner, dire la vérité sur le fondement ultime de la société. C'est dans le contexte de la liberté, non réductible à un pouvoir lui imposant des limites strictes, que s'affirme l'expérience démocratique du conflit. On y ob-

---

<sup>141</sup> Comme le remarque très précisément Dominique Leydet en citant Lefort : « Si le corps du prince représentait le lieu où s'incarnait la communauté et se médiatisait la justice, les droits de l'homme, à l'inverse, font signe, écrit Lefort, « en direction d'un foyer immatrisable; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable » » (Leydet, Dominique, « Phénoménologie politique, normativité et droit de l'homme », dans *Revue canadienne de science politique*, *op.cit.*, p.351).

serve un pouvoir qui parfois s'efface, laissant place à « l'exigence indéfinie d'une reconnaissance mutuelle des libertés »<sup>142</sup>. Il y a donc un horizon indépassable qui constitue cet espace de liberté où le sujet peut à distance du pouvoir se constituer comme identité paradoxale. L'horizon réflexif d'un pouvoir indépassable est remplacé par l'horizon réflexif des droits où le pouvoir s'efface momentanément, laissant place à quelque chose d'indéterminé, à un potentiel fictif en attente d'être actualisé – mais dont on ne peut jamais prédire l'orientation future<sup>143</sup>. L'étude lefortienne de la société est à cet égard indissociable du contexte démocratique dans lequel s'inscrit l'analyse du social. C'est parce que la société démocratique cherche à se déterminer réflexivement par un pouvoir qui l'excède tout en agissant simultanément en elle que se fait jour l'impossibilité pour le sujet – Foucault, Lefort, etc. – de saisir dans sa complexité le fondement ultime du monde. Vouloir révéler au grand jour cette complexité, c'est faire fi en dernière instance de l'appartenance problématique à un réel. En démocratie, ce dernier reste plus que jamais soumis au dilemme de son élucidation.

La démocratie, de par son caractère problématique, met en évidence cette dimension indéterminée qui s'observe sur le plan du Savoir et du Pouvoir. C'est parce qu'en démocratie la nation, le peuple et la société sont désormais des entités indéfinissables qu'il est impossible de lier à un pouvoir l'identité du sujet réflexif<sup>144</sup>. Ce dernier

---

<sup>142</sup> Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.78.

<sup>143</sup> À ce titre, l'analyse de Claude Lefort rejoint davantage l'approche d'un Jacques Derrida qui se veut plus optimiste qu'un Michel Foucault. Ce dernier réduit l'individu aux mécanismes de pouvoir qui rende possible son identité de sujet. Derrida et Lefort pense plutôt l'absence de détermination d'où se fait jour l'avenir indéterminé d'un sujet en devenir. Ce procédé n'est jamais ajourné à la manière dont la démocratie est toujours à venir. Il reste néanmoins que Lefort, à la différence de Derrida, mise davantage sur le caractère instituant de la démocratie, tandis que Derrida pense plutôt la démocratie comme horizon à venir, jamais réalisé, car toujours en attente de quelque chose.

<sup>144</sup> Il n'y a pas chez Lefort, et à l'inverse de Foucault, de pouvoir déterminant totalement ces thèmes que sont le peuple, la nation et la société. Vouloir l'affirmer, ce serait nier la société dans laquelle nous sommes et dont nous ne pouvons faire l'économie pour comprendre l'énigme du monde qu'est le nôtre. C'est ce qui se dérobe au travail insatiable de l'imagination : « En fin de compte, ce qui se dérobe à l'imagination, quoiqu'elle trouve là des ressources inconnues, c'est la démocratie. Avec son avènement s'érigent, pour la première fois, ou dans une lumière toute nouvelle, l'État, la Société, le Peuple, la Nation. Et l'on voudrait en chacune de ces formes concevoir pleinement le singulier, le défendre contre la menace de la division, rejeter tout ce qui le met en défaut comme symptôme de décomposition et de

est toujours susceptible de redéfinir son rapport au tout par l'absence de critère ultime d'où se ferait jour le fondement du monde qui pourtant le transforme. Comme nous avons commencé à l'entrevoir, le pouvoir chez Foucault englobe complètement l'autonomie du sujet réflexif.

L'auteur de « Surveiller et punir » explique qu'à l'époque où il était constitué autour de la personne du roi, le pouvoir opérait du haut vers le bas. Bien qu'exerçant une influence globale, c'est avant tout à travers la figure du monarque qu'il s'incarnait. Notre société est, en revanche, le produit d'une normalisation où le pouvoir s'est disséminée pour s'étendre à tous les aspects de l'existence. La société devient cette myriade de relations de pouvoir dont l'étude implique la compréhension de ses effets multiples. Le sujet se détermine par les mécanismes qui le constituent comme objet d'un discours, d'un savoir, dont il est le produit sans possibilité de se penser par la distance qui le sépare du savoir qu'a sur lui la société dont il fait partie. L'action de résister du sujet s'inscrit dans cette dynamique de pouvoir. Si l'individu résiste, c'est toujours par et à travers le pouvoir que se fait jour cette résistance par laquelle s'objective sous forme de discours le sujet politique. C'est en ce sens que la souveraineté n'est plus à chercher dans la société, encore moins du côté du sujet<sup>145</sup>, mais dans des dispositifs disciplinaires produisant sous forme d'effets divers des sujets objectivés ou des objets subjectivés. C'est ce qui caractérise le processus d'objectivation des identités constituées à travers les mécanismes de pouvoir qui les façonne. C'est sous cet angle que Foucault étudie le pouvoir dans notre société :

---

destruction, et, puisque l'ouvrage de la division paraît se déchaîner dans la démocratie, on voudrait soit la juguler, soit se débarrasser d'elle. Mais, État, Société, Peuple, Nation sont dans la démocratie des entités indéfinissables » (*ibid.*, p.85).

<sup>145</sup> Ainsi, note Foucault à propos de la souveraineté : « plutôt que de chercher où et comment dans la souveraineté telle qu'elle est présentée par la philosophie, soit du droit monarchique, soit du droit démocratique, comment se fonde le droit de punir, j'ai essayé de voir comment, effectivement, la punition, le pouvoir de punir prenaient corps dans un certain nombre d'institutions locales, régionales, matérielles, que ce soit le supplice ou que ce soit l'emprisonnement, et cela dans le monde à la fois institutionnel, physique, réglementaire et violent des appareils effectifs de la punition. *Autrement dit, saisir le pouvoir du côté de l'extrémité de moins en moins juridique de son exercice* ». (Foucault, Michel, *Dits et écrits* v.3, *op.cit.*, p.179).

Le terme de « subjectivation » désigne chez Foucault un processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité. Les « modes de subjectivation » ou « processus de subjectivation » de l'être humain correspondent en réalité à deux types d'analyse d'une part, les modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets - ce qui signifie qu'il n'y a de sujets qu'objectivé, et que les modes de subjectivation sont en ce sens des pratiques d'objectivation; de l'autre, la manière dont le rapport à soi à travers un certain nombre de techniques permet de se constituer comme sujet de sa propre existence<sup>146</sup>.

La réflexivité se constitue donc du côté des effets de pouvoir transformant l'identité des acteurs, et non de la société comme ensemble de pratiques et de valeurs partagées. Les transformations subtiles des formes d'expression du pouvoir permettent de constater, selon Foucault, une extension capillaire des pratiques punitives. Le rôle que l'auteur reconnaît à l'État témoigne d'un pouvoir grandissant qui, depuis les derniers siècles, infiltre toute les domaines d'activités et les niveaux d'existence. C'est en ce sens que Foucault parle d'un pouvoir totalisant exercé aujourd'hui par l'État et surdéterminant l'identité sociale des groupes<sup>147</sup>. Lefort associe plutôt cette idée à un régime totalitaire tandis que la démocratie est ce qui empêche, très précisément, le pouvoir de s'étendre à tous les niveaux de la vie en société. C'est ce qui fait d'elle une société pensée sur la base de l'indétermination radicale, au lieu d'être en tous points constituée comme objet d'un pouvoir lui étant antérieur<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Revel, Judith, *Vocabulaire de Michel Foucault*, op.cit., p.60-61.

<sup>147</sup> Comme le note très précisément Foucault : « Cette nouvelle structure politique, c'est, comme chacun sait, l'État. Mais la plupart du temps, l'État est perçu comme un type de pouvoir politique qui ignore les individus, ne s'occupant que des intérêts de la communauté ou, devrais-je dire, d'une classe ou d'un groupe de citoyens choisis. C'est tout à fait vrai. Cependant, j'aimerais souligner le fait que le pouvoir de l'État - et c'est là l'une des raisons de sa force - est une forme de pouvoir à la fois globalisante et totalisatrice. Jamais, je crois, dans l'histoire des sociétés humaines - et même dans la vieille société chinoise -, on n'a trouvé, à l'intérieur des mêmes structures politiques, une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices » (Foucault, Michel, *Dits et écrits* v.4, Paris, Gallimard, 1994, p.228-229).

<sup>148</sup> Comme le souligne Vitiello : « la logique de la démocratie radicale rejoint plus directement les analyses de Lefort établissant que « la démocratie fait tacitement du lieu du pouvoir un lieu vide » et soulignant « la logique de la négation mise en œuvre dans la démocratie » (Lefort, 1981, pp.155-156).

La nuance est subtile, mais elle mérite d'être précisée ; car l'analytique du pouvoir chez Foucault ne pense pas d'un point de vue symbolique la transformation formidable qui accompagne l'essor d'une société résolument distincte. Nous entendons une société qui pense désormais le pouvoir sans garant d'un critère de référence ultime. De cela résulte une analyse du social sous l'angle de dispositifs agissant de manière indépendante de l'univers commun qui rend possible l'interprétation qu'en ont les sujets. Qu'on se place du point de vue de la philosophie politique, position adoptée par un Claude Lefort, ou du point de vue de l'histoire sociale des sensibilités à la façon d'un Michel Foucault, le rôle joué par le pouvoir diffère considérablement. Si Lefort s'intéresse au moment où le pouvoir se sépare du savoir que la société a d'elle-même, Foucault montre comment le savoir et le pouvoir deviennent à partir d'un certain moment tramés l'un dans l'autre. C'est ainsi que sont produites des subjectivités indissociables d'un pouvoir qui détermine ce qu'est pour une société l'essence du savoir. De cela découle des identités nées des effets de pouvoir intériorisé par les sujets qui se pensent à l'intérieur du champ d'influence ressorti au domaine de la norme. C'est-elle qui fixe la mesure de ce qui est vrai et faux. Judith Revel note à propos de cette normalisation qui s'observe aujourd'hui dans tous les domaines de savoir, se constituant à travers l'idée de bio-pouvoir :

Les disciplines, la normalisation à travers la médicalisation sociale, l'émergence d'une série de bio-pouvoirs s'appliquant à la fois aux individus dans leur existence singulière et aux populations selon le principe de l'économie et de la gestion politique, et l'apparition de technologies du comportement forment donc une configuration du pouvoir qui, selon Foucault, est encore la nôtre à la fin du XXe siècle<sup>149</sup>.

---

Alors la démocratie désigne un « nouveau mode d'institution du social qui est lié au fait que le politique devient un lieu vide » (Mouffe, 1994, p. 29), si bien que la lutte politique autour de la définition des principes de justice devient explicite. Or cette ouverture se fonde précisément sur le caractère universel des principes qui l'animent, qui sont autant de « signifiants vides » dont l'interprétation et la réalisation concrètes restent toujours en suspend » (Vitiello, Audric, « Démocratie radicale », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2008, p.14).

<sup>149</sup> Revel, Judith, *Vocabulaire de Michel Foucault*, op.cit., p.46.

Ainsi, nulle autonomie ne permet au sujet d'exister à distance d'un pouvoir qui en tous points lie son identité au savoir qu'en donne la société. C'est toujours dans et par le pouvoir que l'individu est perçu et connu comme objet d'un discours qui le rend intelligible et compréhensible comme sujet singulier. On voit alors comment se fait jour l'impossibilité, pour le sujet, mais plus largement pour la société, de se penser comme réalité autonome caractérisée en propre par une disposition réflexive, c'est-à-dire une façon particulière de se rapporter à soi comme univers commun. Il s'agit plutôt pour Foucault d'expliquer ce qui du passé fut à l'origine de ce qui s'observe aujourd'hui dans nos sociétés, mais sans présupposer un contexte symbolique plus large ayant assisté la transformation en profondeur des sociétés modernes. Chez Lefort, ce contexte est l'invention démocratique qui met en évidence l'existence d'un pouvoir posé comme référence extérieure à la société, mais agissant simultanément en elle, dans l'espace laissé vacant par une figure symbolique ayant disparu de la scène historique. En ressort une tension réflexive qui empêche 1) la société de coïncider avec elle-même, 2) de permettre au sujet qui l'examine de saisir le noeud du pouvoir qui détermine tant à un niveau global que particulier la vie des acteurs présents dans cette société. C'est parce que le pouvoir n'est jamais révélé dans sa complexité –et qu'il apparaît comme indéterminé– que le sujet peut se réinventer à distance d'une autorité jadis garante de la place qu'il occupait dans la société. Il y a une tension réflexive qui empêche de réduire la complexité du social à un ensemble de relations de pouvoir d'où se ferait jour une autorité traversant de part en part la société dans toute son épaisseur.

À la réflexivité hétéronome d'un Foucault s'oppose la réflexivité politique d'un sujet en quête d'une autonomie qui fatalement lui échappe. Il y a une différence dans le degré de réflexivité qui distingue Lefort de Foucault et qui met en évidence deux conceptions différentes de la société. Pour ce dernier, le sujet est pris dans les mailles d'un pouvoir sans intermittences, sans vide d'où s'affirme l'autonomie du sujet réflexif. Le pouvoir surdétermine la sphère de liberté de l'individu par l'influence cons-

tante qu'il exerce sur lui. Il y a nulle possibilité pour le sujet de s'affirmer hors de l'étreinte d'un pouvoir lié au savoir qu'a sur lui la société qui le détermine<sup>150</sup>. Foucault se fait à cet égard plus positiviste que Lefort, puisqu'il affirme l'existence de noeuds de résistance qui sont tramés au pouvoir, lesquels modifient tout en contribuant à le renforcer le fonctionnement général des sociétés. La question de la démocratie reste néanmoins pendante, comme si ses effets sur le registre de la vie sociale étaient pour Foucault sans importance pour comprendre l'identité du sujet contemporain. Le pouvoir devient l'horizon de sens d'où découle l'identité des acteurs, sans possibilité de voir où la transcendance intervient en mettant en échec la possibilité d'une extension infinie du pouvoir. Chez Lefort, en revanche, le thème de la transcendance occupe une place importante et empêche de voir jusqu'où le pouvoir s'infiltré.

Comme nous l'avons montré précédemment, l'analyse lefortienne permet d'inscrire la mutation démocratique dans un changement de l'identité du sujet, tantôt attachée à la figure du peuple tantôt à celle de la nation. Sans chercher, par une analytique du pouvoir, à expliquer les formes que prend cette identité paradoxale, en partie insaisissable, l'auteur s'intéresse plutôt à ce qui empêche d'un point de vue symbolique d'en saisir l'essence ultime. Un rapport réflexif à soi où est mise en échec la possibilité d'une compréhension exhaustive du réel caractérise cet état de choses singulier. Le primat de l'incertitude constitue donc la condition ontologique du sujet lefortien, le pouvoir tombant directement sous l'influence du dilemme portant sur l'institution du monde et sur son identité ultime. Cela permet d'opposer une réflexivité où le sujet et l'objet coïncident sans jamais concorder parfaitement à une réflexivité où le sujet est sans cesse déterminé réflexivement par une réalité impersonnelle. Cette dernière désigne chez Foucault le pouvoir comme horizon réflexif d'où découle l'identité subjective du sujet.

---

<sup>150</sup> Il y a un degré de liberté plus fort dans l'identité réflexive du sujet politique chez Lefort ; Foucault enserme cette liberté dans des limites qui empêchent l'individu de se définir comme sujet libre à distance de l'autorité qui façonne étroitement ses gestes.

Tel que souligné, le primat de l'incertitude constitue chez Lefort la condition ontologique d'un sujet réflexif pensé en l'absence de référence ultime au pouvoir. Ce dernier devient source inépuisable de mystères qu'aucun savoir ne peut en définitive pleinement déchiffrer. En effet, c'est par le vide du pouvoir que se fait jour l'absence de certitude qui préserve l'écart entre le sujet et le mystère portant sur le fondement ultime du monde qui le transforme. Comme le résume très précisément Warren Breckman, en parlant d'une certaine forme de désenchantement qui s'observe en démocratie, et plus particulièrement chez Lefort avec le vide d'un pouvoir ouvrant sur un débat sans fin quant aux fondements ultimes de la société :

“With the disembodiment of power goes a dispersal of power, knowledge, and law. They enter into contentious relations, cannot be mastered by a single logic of representation, and are always in 'excess' of each other. Modern democracy is thus marked by the simultaneous loss of foundation and the interminable search for foundation, the loss of a notion of legitimate power and the opening of an interminable debate as to what is legitimate. Democracy institutes a society in which division is not disruptive, but constitutive of the social domain”<sup>151</sup>.

Les conséquences de cette désincorporation, sur lesquelles nous avons eu l'occasion d'insister, s'observent à tous les niveaux de la vie en société. Comme pour ce qui est de la société dans son ensemble, l'identité citoyenne n'échappe pas à cette mutation qui influence la manière dont il se rapporte à lui-même. La désincorporation inaugure ainsi une ère d'inadéquation entre le pouvoir et le savoir qu'a sur le sujet la société qui pourtant le détermine comme sujet. Un double mouvement de réflexivité paradoxale caractérise cet état de choses singulier où ni la société ni le sujet ne peuvent être pensés comme pure fonction autonome d'où se ferait jour le fonctionnement général du monde. Foucault pense lui aussi l'identité paradoxale d'un sujet toujours susceptible d'être repensé comme sujet par le monde qui le détermine. Mais à l'inverse de Lefort,

---

<sup>151</sup> Breckman, Warren, “Democracy between disenchantment and political theology: French post-Marxism and the return of religion” in *New German Critique*, v.94, 2005, p.92.

cette identité paradoxale ne caractérise pas l'état plus général d'une société pensée comme réalité distincte, déterminée réflexivement par l'absence d'unité d'où elle puise un principe de cohérence. Ce paradoxe formidable auquel Lefort prête une attention singulière échappe à l'analyse foucauldienne : le sujet y est réflexivement déterminé par un pouvoir qui est partout et nulle part, sans possibilité pour la société d'apparaître à travers ce processus général où s'efface la référence à une autorité située hors du monde. Autrement dit, l'idée de société comme sujet réflexif est évacuée au profit des mécanismes de pouvoir qui rende intelligible le sujet comme identité objectivée.

L'analyse de Foucault met donc le pouvoir au centre du processus transformateur de la société. S'il y a possibilité pour le sujet d'agir sur lui-même en subvertissant les catégories qui le façonnent, c'est toujours par le pouvoir que s'exprime cette possibilité à travers le thème de la résistance<sup>152</sup>. Une réflexivité causative constitue l'identité réflexive d'un sujet surdéterminé par les effets de pouvoir qu'il intériorise et s'approprie par le détour de la norme de laquelle il ne sort jamais. C'est l'idée que les individus sont à la fois objet et sujet du pouvoir, d'où les possibilités d'agir sur la société par un pouvoir dont les effets peuvent éventuellement être subvertis, transformés par le sujet mais à son insu<sup>153</sup>. Ainsi, le pouvoir n'a pas chez Foucault qu'une dimension négative ; il comporte aussi une dimension positive qui permet au sujet de

---

<sup>152</sup> Cela met en évidence un sujet réflexif déterminé étroitement par les relations de pouvoir desquels découle une identité construite et inextricablement liée à des effets de pouvoir s'étendant à l'ensemble de la société. C'est bien cette dimension diffuse du pouvoir qui intéresse Foucault. Ainsi, précise-t-il : « il ne s'agit pas d'analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce que peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d'ensemble, il s'agit, au contraire, de saisir le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire. C'est-à-dire prendre le pouvoir dans ses formes et ses institutions les plus régionales, les plus locales, là où le pouvoir, débordant les règles de droit qui l'organisent et le délimitent, se prolonge au-delà de ces règles, s'investit dans des institutions, prend corps dans des techniques » (Foucault, Michel, *Dits et écrit* v.3, Paris, Gallimard, 1994, p.178).

<sup>153</sup> Foucault note à propos de cette proximité entre le pouvoir et le savoir : « dans une société comme la nôtre –mais, après pas tout, dans n'importe quelle société–, des relations de pouvoir multiplient, traversent, caractérisent et constituent le corps social ; elle ne peuvent pas s'établir ni se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation une circulation du discours vrai » (Ibid., p.176).

se déterminer comme effet d'un pouvoir sans consistance propre. C'est l'idée de résistance que ne peut neutraliser complètement le pouvoir, mais qui suppose que ce dernier exerce sur l'individu une influence constante. Kevin Jon Heller note à ce propos :

In short, resistance is not, for Foucault, a metaphysical principle devoid of empirical utility. On the contrary, insofar as it is ultimately just a form of power, resistance necessarily exists 1) because all social formations produce both hegemonic and counter-hegemonic subject-positions; 2) because no individual or group, no matter how hegemonic, can control all of a social formation's mechanisms of power; and 3) because all mechanisms of power are potentially capable of counter-hegemonic reappropriation<sup>154</sup>.

La résistance est irrémédiablement liée au pouvoir comme à l'un de ses effets, de sorte qu'il n'est jamais possible d'identifier un individu pensé dans son autonomie à distance du pouvoir qui en tous points le traverse, le façonne comme individu objectif. C'est par contraste à l'analyse de Lefort qu'on voit combien l'approche de Foucault cherche sans cesse à repousser le problème de la transcendance pour penser l'identité d'un sujet purement social. Ce sociologisme présente le risque de fondre l'identité du sujet dans un monde sans rapport spécifique aux acteurs qui le transforment. Autrement dit, l'identité de la société n'est pas pensée comme horizon symbolique susceptible de transformer abstraitement l'identité des sujets qui s'y rapportent sans s'y laisser réduire. L'impensé de la transcendance devient l'impensé d'une société que Foucault refuse d'examiner pour ce qu'elle est.

Lefort montre plutôt comment l'invention démocratique détache la norme du savoir en ouvrant sur une ère d'incertitude que caractérise le paradoxe des droits de l'homme, élément incontournable dont personne ne peut faire l'économie ni n'est à l'abri des effets. C'est dans ce vide qu'aucun pouvoir ne vient combler que l'identité réflexive des sujets est amenée à se réinventer par l'usage abstrait d'une référence sans fondement ultime. C'est ainsi que « se trouvent reconnus des modes d'existence, des

---

<sup>154</sup>Jon Heller, Kevin, « Power, Subjectification and Resistance in Foucault », in *SubStance*, Vol. 25, No. 1, Issue 79, p.102.

modes d'activité, des modes de communication dont les effets sont indéterminés ; et par la même raison, qui sortent de l'orbite du pouvoir »<sup>155</sup>.

La démocratie cherche de manière réflexive à s'autodéterminer sans réussir, en dehors du contexte politique des droits, à s'affirmer comme corps organique préservé de la possibilité de s'abîmer dans la dispersion. Si cette potentialité existe, elle s'annule par l'effet de recouvrement des droits qui institue le conflit tout en lui permettant de se prolonger à travers des formes inattendues. C'est précisément cela qui confère aux droits leur légitimité ainsi que leur profondeur d'un point de vue symbolique.

Le paradoxe des droits constitue l'originalité d'une société sans cesse en quête d'un fondement soumis au débat sur son identité ultime, réflexivement portée par cette autorité dont les acteurs ignorent le portée véritable. La démocratie présente la possibilité d'envisager ses transformations futures en se définissant différemment de ce qu'elle fut antérieurement ; mais c'est dans la distance créée par le vide du pouvoir que s'efface une distinction franche entre la société et le sens qu'elle se donne. Les deux témoignent d'une même expérience qui est celle du sujet réflexif à la fois objet et sujet d'une attitude inédite.

L'approche foucauldienne pense le pouvoir comme horizon réflexif dont dépend l'identité des acteurs –et non l'inverse, comme c'est le cas chez Lefort. Ainsi il n'y a pas, comme le note Frédéric Gros, de catégorie philosophique du sujet chez Michel Foucault. De même, il n'existe aucune manière de penser la liberté en dehors des mécanismes de contraintes qui façonnent l'identité des acteurs pensés par les effets dont ils sont les produits. C'est ainsi que « des notions comme la maîtrise de soi ou le souci de soi ne constituent en aucun cas des pensées foucaaldiennes du sujet ou des décisions philosophiques à part entière, mais désignent plutôt des structurations historico-éthiques du sujet »<sup>156</sup>. Ces structurations désignent des processus toujours déterminés par les mécanismes qui les présupposent. Cela est encore plus apparent à notre

<sup>155</sup> Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.67.

<sup>156</sup> Gros, Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, n.65, 2002, p.229.

époque où règne l'emprise de la norme, par contraste à l'époque où la loi exerçait un pouvoir de contrainte directe sur les corps. C'est par la dissémination du pouvoir et sa disparition du centre d'où il exerçait naguère son influence que Foucault explique le passage de la contrainte à la norme. Après l'âge classique, on observe des méthodes de redressement qui domestiquent les conduites au lieu de contraindre les individus par des mesures qui rudoient les corps et lacèrent les chairs. On ne juge plus le corps en tranchant par des moyens qui en violent l'intégrité physique ; on cherche à mieux en prévenir les excès en développant de nouvelles techniques de dressage des individus<sup>157</sup>. On observe ainsi un assainissement de la violence physique au profit d'une violence qui s'impose par l'empreinte de la norme. C'est-elle qui marque insensiblement les consciences par des mécanismes nouveaux, d'autant plus efficaces qu'ils sont souvent imperceptibles. Comme le souligne Judith Revel, en citant Foucault : « Les disciplines, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, « définiront un code qui sera non pas celui de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas celui du droit, mais le champ des sciences humaines, et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique »<sup>158</sup>. C'est par un nouveau savoir que se développe désormais un pouvoir que légitiment les sciences sociales et les nouvelles techniques de dressage des populations. Là où Lefort pense le pouvoir détaché du savoir, Foucault pense l'un à travers l'autre, conséquence de l'emprise exercée par la norme sur les sociétés.

Cela rejoint l'idée de normalisation que nous avons évoquée plus tôt. Pour Foucault, c'est l'essor de la norme qui « colonise de plus en plus les procédures de la

---

<sup>157</sup> Cette position rejoint, à plusieurs égards, le processus de civilisation décrit par Norbert Elias. La régulation des excès commence à être assumée par un État qui détient le monopole de l'usage légitime de la violence au lieu d'être exprimée à l'état brut par une force cédant aux impulsions des individus. C'est précisément ce que note Elias dans son ouvrage *La dynamique de l'Occident* : « Le refoulement des impulsions spontanées, la maîtrise des émotions, l'élargissement de l'espace mental, c'est-à-dire l'habitude de songer aux causes passées et aux conséquences futures de ses actes, voilà quelques aspects de la transformation qui suit nécessairement la monopolisation de la violence et l'élargissement des réseaux des interdépendances » (Norbert, Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p.189-190).

<sup>158</sup> Revel, Judith, *op.cit.*, p.45.

loi », venant buter « contre le système juridique de la souveraineté »<sup>159</sup>, ce qui a pour conséquence une nouvelle économie du savoir. Cette dernière est mise au service des procédés disciplinaires dans lesquels s'inscrit le développement de la médecine, de la psychiatrie, des sciences sociales, toutes issues d'un pouvoir de connaître ayant changé le rapport à soi<sup>160</sup>. Le pouvoir autrefois lié à la personne du roi se déplace en se dispersant dans le corps social. La société comme réalité distincte disparaît au profit des mécanismes complexes de normalisation des conduites, créant des identités réflexives comme effets des pouvoirs transitant par les individus pour s'étendre jusqu'aux limites de la société<sup>161</sup>. Cela s'inscrit dans un contexte d'intériorisation de la norme que permet l'économie d'un pouvoir plus souple, mais d'autant plus efficace qu'il s'impose en l'absence apparente de contraintes<sup>162</sup>. L'impossibilité de détacher le pouvoir du savoir figure ainsi l'impossibilité pour la société de se penser comme dilemme. Son identité se fond dans le savoir qu'en donne le pouvoir.

Mais si le pouvoir est tramé au savoir, comment expliquer la transformation en profondeur d'une société qui se pense en l'absence de certitude quant à ses fondements ultimes? Où situer ce point de jonction entre le pouvoir et le savoir qu'à sur la

---

<sup>159</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits v.3, op.cit.*, p.188.

<sup>160</sup> C'est ce qui répond à l'exigence de réguler par une connaissance qui se répond notamment du côté des sciences humaines, mais aussi du côté du savoir médical et thérapeutique. Guy Laforest note à ce propos : « Il n'y a pas que les sciences humaines et sociales objectivantes qui se prêtent à des analyses généalogiques et à une réintégration dans la stratégie de la normalisation. Des institutions et des discours où les êtres humains sont traités comme des sujets se rencontrent fréquemment dans nos sociétés. Dans *La volonté de savoir* Foucault donne l'exemple de la pratique de l'aveu et de l'institution chrétienne du confessionnal, transforme et enchâsse dans la psychiatrie puis la psychanalyse » (Laforest, Guy, « Regards généalogiques sur la modernité: Michel Foucault et la philosophie politique », dans *Revue canadienne de science politique*, v.85, n.1, 1985, p.91)

<sup>161</sup> C'est précisément ce que soutient Foucault : « en fait, ce qui fait qu'un corps, des gestes des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément là l'un des premiers effets de pouvoir ; c'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir, il est, je crois, l'un des effets premiers » (Foucault, Michel, *Dits et écrits v.3, op.cit.*, p.180).

<sup>162</sup> Il s'étend en effet à l'ensemble de la société ainsi qu'aux relations intersubjectives basées sur une asymétrie de pouvoir entre les groupes et les individus. Foucault note à propos d'un tel pouvoir : « Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux » (Foucault, Michel, *Dits et écrits v.4*, Paris, Gallimard, 1994, p.227).

société le sujet qui s'y rapporte? Si l'autonomie réflexive est surdéterminée par le pouvoir, alors comment penser la démocratie comme forme de société distincte? C'est précisément en l'absence de lien entre le savoir et le pouvoir que se perpétue réflexivement une forme de société qui préserve une sphère d'autonomie précisément là où elle semble disparaître. C'est dans ce creux laissé par l'incertitude sur l'identité ultime du monde que se fait jour pour Lefort l'identité paradoxale d'un sujet abstraitement défini par les droits auxquels aucune essence préalable n'est rattachée. C'est dans cet espace où le pouvoir n'exerce pas directement d'emprise sur l'individu que se constitue l'identité réflexive d'un sujet abstraitement déterminé comme pure potentialité. Cette dernière opère simultanément à un univers social qui constitue les limites permettant au sujet de se déterminer comme sujet, bien que ces limites soient sans cesse susceptibles de changer, d'être repoussées.

La réflexivité à un niveau général n'est donc pas abordée par Foucault, ce qui empêche de lier l'identité du sujet contemporain à un imaginaire politique plus global duquel se dégage une représentation commune de la réalité. Chez Foucault, le pouvoir est partout de sorte qu'il est imbriqué au savoir, ce qui empêche d'identifier un lieu où s'affirme à distance du pouvoir une identité soustraite au savoir qu'en a la société. L'identité paradoxale de la société ainsi que celle du sujet qui s'y rapporte sont alors mises de côté par le penseur et philosophe, devenant les simples relais d'un pouvoir qui circule en eux, constitué par et à travers eux sous forme de mécanismes. Pour Foucault, le pouvoir surdétermine le sujet sans possibilité de penser ce dernier d'un point de vue réflexif, c'est-à-dire comme identité paradoxale en quête d'unité par suite du vide laissé par un pouvoir qu'aucune instance ne vient combler. Foucault parle d'une analytique du pouvoir dont il tire les conséquences historiques sans s'intéresser plus largement aux conséquences symboliques qui en découlent. La transcendance est neutralisée au profit d'une vision purement instrumentale du monde où la réflexivité devient la conséquence d'un pouvoir sans limites, sans interstices d'où se ferait jour une identité paradoxale. On voit donc que la réflexivité chez Foucault existe, mais qu'elle nie la question de l'autonomie du sujet au profit d'une surdéter-

mination des conditions dans lesquelles s'affirme sa liberté. Il devient difficile de repousser indéfiniment le thème de la transcendance sans tomber dans une vision purement instrumentale de la société politique.

Lefort réhabilite le thème de l'abstraction en l'inscrivant dans un contexte particulier. C'est ainsi que l'invention démocratique s'accompagne d'une transformation du lien social d'où ressort le thème déterminant des droits politiques. Ces derniers lient entre eux les individus en l'absence de fondement ramenant à un contexte figé dans le temps et dans l'espace leurs identités respectives. Autrement dit, les droits s'instituent sans référence expresse à un moment historique duquel procéderait leur légitimité.

C'est l'absence de fondement qui permet au sujet réflexif d'évoluer à distance d'une autorité dont l'indétermination met en lumière l'essence abstraite des droits lui étant reconnus<sup>163</sup>. Qu'est-ce qui explique que la société ne se réfléchit plus sur le mode de l'unité, c'est-à-dire selon le modèle de l'un, mais s'organise par un modèle qui ne figure plus au centre de la société une autorité sanctifiée, incontestée? Si elle rend compte des transformations qu'ont connues nos sociétés jusqu'à une période très récente, l'invention démocratique n'implique pas une scission entre le droit et le pouvoir. La nuance est subtile, mais il vaut la peine de la préciser. En effet, remarque Claude Lefort :

mieux vaudrait (...) scruter l'événement sans précédent que constitue la désintrinsication du pouvoir et du droit, ou si nous avons bien apprécié ce que met en jeu le droit, la désintrinsication simultanée du principe du pouvoir, du principe de la loi et du principe du savoir. *Désintrinsication, cela ne veut pas dire scission ; ou, si le terme de scission convient, c'est à la condition de ne pas effacer le mode*

---

<sup>163</sup> Cette citation de Dominique Leydet sur Lefort éclaire cette réalité singulière : « la désincorporation du pouvoir et la perte des repères de certitude dont elle est garante permet à l'homme à la fois de dire ses droits et d'empêcher que ce processus soit clos par une instance quelconque, quelle que soit par ailleurs sa légitimité. Cela vaut pour la majorité populaire lui même puisque la souveraineté du peuple n'implique pas que le peuple incarne le pouvoir ni qu'il puisse faire office de juge suprême par l'entremise de ses représentants » (Leydet, Dominique, «Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme », dans *Revue canadienne de science politique*, V.26, n.2, 1993, p.355-356).

*d'articulation qui s'institue par l'effet de rupture. Le pouvoir ne devient pas étranger au droit, tout au contraire, sa légitimité est plus que jamais affirmée, il devient plus que jamais l'objet du discours juridique et de même sa rationalité est plus que jamais examinée. Mais la notion de droits de l'homme fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable<sup>164</sup>.*

Il n'y a pas un lieu de maîtrise offrant une conjonction entre le pouvoir et le droit, à l'inverse d'une proximité étroite entre l'un et l'autre que l'on retrouve du côté des sociétés anciennes, pensées en référence au corps comme critère d'autorité. En insistant sur le changement survenu sur le registre de la transcendance, Lefort évite selon nous l'écueil du sociologisme. Il évite de lier la société à un ensemble de déterminations sur lesquelles les sujets n'auraient aucune prise. Ce n'est pas par des formes de contraintes que la démocratie est amenée à se réinventer, mais par une incertitude qui fragilise l'autorité par laquelle elle ne parvient jamais à s'autodéfinir en pure adéquation avec elle-même. Ce n'est donc pas d'une normalisation s'exerçant par le biais d'une puissance contraignante dont il s'agit d'expliquer la nouveauté, mais d'une incertitude qui modifie les mécanismes par lesquels s'exerce désormais le pouvoir politique. L'incertitude qui naît d'une forme de coexistence nouvelle précède le pouvoir en tant que forme instituée, car personne n'incarne le principe d'autorité édictant la norme à propos de la conduite à adopter. Lefort se garde de lier le pouvoir à une autorité prédéterminant le comportement des sujets politiques.

Il existe, en démocratie, une possibilité constante de remettre en question cette fausse proximité entre le savoir et le pouvoir ; et ce sont les droits politiques qui expriment cette absence de fondement qui permet à chacun de revendiquer une identité à distance du pouvoir reconnu : « À partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement. Il fait toujours plus question, à mesure que des volontés collectives ou, si l'on préfère, que des agents sociaux porteurs de revendications nouvelles mobilisent une force en opposi-

---

<sup>164</sup> Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op. cit., p.66.

tion à celle qui tend à contenir les effets des droits reconnus »<sup>165</sup>. De nouvelles identités se créent, qui sont toujours susceptibles d'être remaniées en fonction de revendications qui sont garanties par l'intangibilité des droits dont dispose un sujet sans cesse en quête de son identité.

Il y a une réflexivité d'objet qui rejoint chez Lefort la réflexivité d'un sujet démocratique irrémédiablement déterminé par cette société dans laquelle chacun cherche à s'affirmer par et à travers les droits. Cela s'effectue sans possibilité pour le pouvoir de fonder concrètement l'essence de ces droits. Cela est un point important qui permet d'observer combien l'analyse de la transcendance devient essentielle pour comprendre un monde désenchanté, pour reprendre une expression qui n'est pas de Lefort. Pour ce dernier, les droits ne reposent sur aucun fondement tangible, d'où leur essence paradoxale : « la notion de droits de l'homme fait désormais signe en direction d'un foyer de légitimité qui est en dehors du pouvoir, un foyer de légitimité immaîtrisable. Le droit figure désormais un pôle d'extériorité irréductible vis-à-vis du pouvoir, alors qu'il était autrefois incorporé »<sup>166</sup>. C'est par contraste à l'analytique d'un pouvoir omniprésent que se fait jour l'originalité d'une société où le pouvoir par endroit s'efface, par moment se fait inexistant.

La réflexivité du sujet est donc indissociable d'une transformation de la réflexivité d'objet d'une société s'instituant à nouveaux frais, par l'effet d'un pouvoir sans attache d'où s'affirme une individualité abstraite. C'est cette abstraction qui permet au sujet de se constituer réflexivement avec les effets multiples que cela suppose, au lieu que le pouvoir soit cette référence consubstantielle à la société, indissociable de l'identité que le sujet se donne. Il est néanmoins difficile d'identifier où commence et quand termine ce recours abstrait aux droits.

Un procès se joue entre la nécessité de faire respecter les droits et celle d'imposer une limite aux droits reconnus, mais s'institue parallèlement l'exigence

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>166</sup> Lefort, Claude, *Le temps présent*, *op.cit.*, p.417.

d'une autorité garantissant leur inviolabilité. C'est sur ce terrain que la politique des droits échoue à devenir une politique formelle. C'est le danger d'une société qui louange d'un côté les droits de l'homme, mais qui renforce de l'autre l'anonymat au profit d'une standardisation des conduites. En effet, nous dit à ce propos Marcel Gauchet :

La société où il y a des hommes dont il faut individuellement garantir les droits est aussi celle dont le modèle d'organisation tend partout à supposer et à créer des êtres anonymes et interchangeable, dont les caractéristiques personnelles sont autant que possible mises hors circuit ou tenues a priori pour indifférentes : d'un côté, la reconnaissance subjective, le sentiment du moi érigé en valeur éminemment respectable ; et de l'autre côté, non pas le viol de cette subjectivité, mais son couronnement, sa mise hors jeu dans la logique d'un schème d'organisation conçu pour ne s'appliquer qu'à des individualités abstraites<sup>167</sup>.

Par ailleurs, il est étonnant de constater que loin de perdre son autonomie, la démocratie conserve cette puissance autotransformatrice qui la caractérise en propre. Cette autoréflexivité ou autonomie relative lui permet de changer en interrogeant ses fondements à divers moments de son histoire. C'est par le sens qu'elle attribue à ses événements passés que la démocratie projette l'idée d'une société autre, différente de celle du monde social institué. C'est ainsi que la réflexivité par laquelle elle s'institue rejoint l'historicité qui teinte le regard porté sur les événements passés. L'autoréflexivité démocratique est donc essentiellement historique, car elle se joue entre la possibilité d'un renouveau et l'attachement tragique à un passé qui se projette en elle.

Comment réfléchir l'autonomie d'une telle société puisque, de par son histoire singulière, elle repense la nature de l'autorité par laquelle elle est appelée à se réinventer? Toute la difficulté réside, désormais, à vouloir rendre compte d'un changement ayant inauguré une ère où le pouvoir devient sans signe apparent pour en mar-

---

<sup>167</sup> Marcel, Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.22.

quer la mesure, mais que l'on s'efforce de comprendre en examinant la manière dont la société cherche à s'autodéterminer. Ce changement d'ordre symbolique s'inscrit dans une mutation d'ordre social qui annonce une tension nouvelle entre le domaine du religieux et le monde profane. C'est l'explication que donne Marcel Gauchet dans son ouvrage *Le désenchantement du monde* :

le dispositif social articulé par la division politique s'avère ne pouvoir fonctionner sans obscurément ébranler ou remettre en cause les fondements immuables et sacrés supposés lui dicter sa loi. Le pouvoir de quelques-uns au nom des dieux, c'est le commencement, ô combien timide et dissimulé, mais irréversible, d'un pouvoir de tous sur les décrets des dieux - le début aussi indiscernable que certain d'une prise collective sur l'ordre déclaré soustrait à la prise. On entre avec l'État dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux <sup>168</sup>.

Le renversement étant survenu sur le registre de la transcendance où le pouvoir, de visible qu'il était auparavant, devient quelque chose d'impersonnel et d'anonyme, engage une enquête qui dépasse largement le simple constat d'un pouvoir qui aurait changé de main en changeant de visage. Il s'agit de comprendre le nouveau critère d'autonomie qui permet à la société de se perpétuer historiquement. Il y a un déplacement du rapport entre le réel et le symbolique qui accompagne une telle transformation de la société et du regard qu'elle porte sur son histoire passée. C'est en cela que Lefort parle d'absence de référence substantielle d'où il n'est plus possible de localiser le lieu effectif du pouvoir : ni l'État ni la nation ne fournissent une réponse claire à cette énigme portant sur le mystère du monde dans lequel nous vivons.

Le dilemme portant sur l'identité du pouvoir n'est certes pas nouveau ; il n'a jamais eu cette dimension tragique qu'assume la société démocratique comme projet transformateur de l'humanité, figure indéterminée d'un futur appelé à changer le regard porté sur le passé. Il y a quelque chose qui, comme le constate John Dunn, participe d'une intrigue qui agitait déjà les premières cités démocratiques. En effet,

---

<sup>168</sup> Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p.31).

l'héritage qui est celui des Grecs engage une réflexion sur la discontinuité advenant sur un arrière-fond de continuité qui marque l'histoire longue dans laquelle se décrit l'épopée des sociétés libres : « Nombreux sont les interprètes de l'héritage quelque peu involontaire de Clithène qui l'assimilent sans hésitation à l'une ou l'autre de ces deux grandes forces formatrices que sont, pour dire les choses sans bienveillance, l'idéologie et l'utopie. En vérité, il faut y voir un affrontement incessant et turbulent entre les eux »<sup>169</sup>. Il y a une sensibilité particulière qui empêche de saisir la démocratie comme projet achevé qui donnerait à voir la vérité vers laquelle le sujet s'achemine.

Pour continuer à discuter de cette sensibilité portant sur une société singulière, nous allons nous concentrer plus particulièrement sur deux chapitres du livre *Les formes de l'histoire*, essai d'anthropologie politique publiée par l'auteur à la fin des années 70. Ces deux chapitres sont *Sociétés historiques et sociétés sans histoire* ainsi que *Esquisse pour une genèse de l'idéologie*. Notre objectif reste de décrire cette sensibilité particulière du sujet démocratique qui permet de lire l'histoire de manière réflexive. Il s'agit ici de porter une attention à des sociétés qui semblent de prime abord n'avoir rien de semblable à notre société, mais d'où se dégage pourtant une sensibilité réflexive qui permet de lier à une histoire générale le récit des sociétés démocratiques. Nous avons dans le premier chapitre porté notre attention sur l'idée d'autonomie du peuple pour ensuite orienter notre réflexion vers l'autonomie du regard que le sujet pose sur la société. Qu'en est-il plus largement du rapport qu'entretient cette société face à un passé lointain, antérieur à l'émergence de l'État? C'est pour éclairer cette dimension que nous allons dans un dernier temps entreprendre l'étude comparative de la démocratie et des sociétés dites sans histoire.

---

<sup>169</sup> Dunn, John, « Démocratie: état des lieux », dans *Situations démocratiques*, Paris, Gallimard, 1993, p.97.

## CHAPITRE IV

### HISTOIRE ET HISTORICITÉ

Sans sortir de l'exercice de l'interprétation, nous rentrons dans l'histoire longue afin de puiser en elle les sources d'une humanité oubliée. La question des origines, loin d'être indifférente à la réflexion que nous menons, pose avec force le problème de la démocratie dans le contexte de l'histoire qui la précède sans s'y fondre résolument ni apparaître complètement distincte d'elle. L'absence de certitude quant à l'interrogation sur le sens historique de la démocratie participe plus globalement de l'incertitude quant à l'interprétation d'une œuvre dans laquelle nous avons voulu nous plonger, mais sans chercher à y dégager l'essence d'un message, d'une vérité. Nous avons préféré examiner la démocratie à la lumière de la réflexivité comme angle d'approche, l'idée étant de s'engager dans l'œuvre pour y effectuer un travail d'exploration sans fin. Nous avons ainsi refusé l'idée d'une différence entre le sujet et l'objet pour tenter plutôt de voir comment Lefort fait chair avec la société qu'il étudie, de même que la société fait chair avec l'histoire qui la précède sans jamais s'y réduire<sup>7</sup>.

La démocratie comme travail à l'œuvre témoigne d'une inscription historique dont la genèse est toujours à revoir, d'autant plus fragile, nous semble-t-il, qu'elle glisse des mains de celui qui voudrait en faire l'histoire depuis un événement inaugural. C'est ainsi que l'inscription de la démocratie dans une historicité rejoint

---

<sup>7</sup> La notion de chair suppose en effet un entrelacement entre le sujet et son objet, sans possibilité de parler de l'un indépendamment de la présence de l'autre. Comme le souligne Pascal Dupont dans son vocabulaire sur la pensée de Merleau-Ponty : « La notion merleau-pontienne de chair n'est pas étrangère à l'usage courant du terme, car elle correspond en partie à ce que la phénoménologie appelle « corps vécu » ou « corps animé » (S 287), c'est-à-dire le corps percevant et se mouvant, désirant et souffrant; mais elle s'écarte du sens habituel dans la mesure où elle vise, non pas la différence entre le corps-sujet et le corps-objet, mais plutôt, à l'inverse, l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une « déhiscence » (VI 190, note) qui est l'ouverture du monde. La chair nomme donc proprement et fondamentalement l'unité de l'être comme « voyant-visible » » (Dupont, Pascal, Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Ellipses, Paris, 2001, p.6).

l'ambition qu'est celle de Lefort dans *Les formes de l'histoire*, à savoir : parler de la démocratie à l'intérieur d'une humanité dont nous faisons le deuil d'en saisir l'essence ultime, d'en extraire la vérité au terme d'un travail mené par l'effort soutenu de la pensée<sup>170</sup>. Il s'agit plutôt d'assumer l'attachement à une histoire qui, comme le rapport à l'œuvre, implique le travail incessant de la pensée et l'impossible déprise du thème mis à l'étude. Ce dernier chapitre s'intéresse à l'ouvrage *Les formes de l'histoire* en référant principalement à la préface du livre ainsi qu'au chapitre intitulé « Société "sans histoire" et historicité ». Il s'agit d'un travail d'interprétation qui n'a rien de l'ambition visant à restituer par l'étude attentive d'un texte l'authenticité d'une parole, d'un message, d'un discours. Aussi débordons-nous la référence à l'œuvre lefortienne pour chercher à voir ce qui, en dehors de cette œuvre, nous permettra peut-être de mieux y revenir. Ainsi, il ne s'agit pas de chercher une coïncidence entre l'œuvre et son interprétation, mais d'observer le déploiement d'une pensée à l'œuvre par l'effort d'en comprendre la profondeur. Le travail d'interrogation du chercheur rejoint ainsi le mouvement d'incertitude à l'œuvre dans la démocratie comme objet d'étude singulier. C'est ce qui caractérise une réflexivité en mouvement : c'est l'impossibilité d'atteindre une vérité qui clôturerait le travail de la société sur elle-même et celui de la pensée à l'œuvre. C'est ce qui caractérise plus largement le travail incessant de l'interrogation décrit et entrepris par Lefort :

Dans l'interrogation, l'articulation du langage et de cela dont il se fait langage, comme celle de *quelqu'un* et de *quelque autre* ne se laisse plus défaire. L'affirmation et l'interpellation qui supposent un

---

<sup>170</sup> C'est ce que précise Lefort dans la préface aux formes de l'histoire : « Qu'est-ce donc qu'interroger? En un sens, faire son deuil du savoir. En un sens, apprendre, à l'épreuve de ce deuil. Ou bien encore : renoncer à l'idée qu'il y aurait dans les choses mêmes –peu importe, dans l'Histoire, dans les sociétés primitives, dans une république de la Renaissance, dans la société bourgeoise telle qu'elle s'institue sous le règne du capitalisme industriel (...)– un sens positif, ou une détermination en soi promis à la connaissance, comme si ce que nous analysons ne s'était pas déjà formé sous l'effet d'un déchiffrement du sens, en réponse à un questionnement de l'histoire, de la société, de la coexistence, de la nature, comme si nous n'étions pas interpellés par ces questions enfouies dans un monde autre ou un discours autre » (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p.9).

même rapport mesuré au-dehors sont également suspendus ; et, avec ce suspens, s'efface la distinction de l'espace de l'oeuvre et du monde, comme celle de l'écrivain et de l'interprète ; avec cet effacement s'institue la dimension de l'interminable<sup>171</sup>.

C'est ainsi que l'étude de la démocratie, sous l'angle de la réflexivité, nous invite à sortir du présent pour acheminer notre regard sur un passé qui refait surface à travers l'idée d'une société qui se sait être pensée. Il ne s'agit pas de chercher ce qui, de cette société, marquerait une rupture face aux égarements passés. La démocratie n'est pas l'histoire d'une Humanité pensée au singulier, c'est-à-dire une société en passe de se réconcilier avec sa propre vérité. Il s'agit plutôt de saisir ce qu'a de commun cette société avec un rapport réflexif au passé qu'on retrouve en tout type de société, de sorte que la démocratie n'est pas ce point de vue donnant un accès privilégié à l'histoire passée. Il s'agira, sous l'angle de la réflexivité, de voir ce qui permet de lier et de rattacher à une même humanité des sociétés pourtant bien différentes. Cela vise à penser la démocratie comme appartenance à une histoire dont elle est le prolongement, c'est-à-dire cet intervalle qui fait chair avec une histoire plus large qui permet de penser l'humanité sous le thème de la réflexivité.

Nous souhaitons lire l'ouvrage de Lefort, les formes de l'histoire, comme ce dernier a naguère cherché à lire Machiavel à la lumière d'une histoire longue de laquelle l'interprète et l'auteur ne sortent pas. C'est en reprenant le thème de la réflexivité, appliqué à l'analyse des sociétés sans histoire, que nous allons maintenant poser le problème de la démocratie dans le contexte plus large d'une réflexivité historique. Rentrer dans l'oeuvre suppose aussi, réflexivement, d'explorer une histoire remplie d'incertitude pour qui souhaite s'y engager. Nulle possibilité de s'extirper de cette entreprise, sous risque d'apparaître extérieur à la société ou extérieur à l'oeuvre vécue comme démarche exploratoire<sup>172</sup>. C'est donc toujours à l'aune de la réflexivité que

<sup>171</sup> Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1972, p.699-700.

<sup>172</sup> Cela rejoint le travail exploratoire que fut celui de Tocqueville face à la démocratie américaine. Lefort note à propos de ce travail tocquevillien : « A chaque moment de son analyse, il est amené à

nous allons maintenant nous engager dans l'étude passée des sociétés d'avant l'État. Il ne s'agit pas de rentrer dans le détail des sociétés primitives, mais de comprendre ce qui des sociétés archaïques lie la démocratie à une histoire qui est celle de l'autodétermination des sociétés humaines. C'est ce que met en évidence l'auto réflexivité générale des sociétés, et c'est ce qui nous permet de continuer notre étude exploratoire sous l'angle de la réflexivité.

#### 4.1. Démocratie et sociétés sans histoire, une histoire comparative

le travail philosophiquement premier n'est pas une théorie de la formation des concepts en histoire, pas davantage la théorie de la connaissance historique, ni même la théorie de l'histoire comme objet de la science historique, mais l'interprétation de l'étant proprement historique en son historicité.

**Martin Heidegger**<sup>173</sup>

C'est en examinant par contraste les sociétés primitives dans ce qui les distingue des sociétés actuelles que s'offre à nous une lecture intéressante de l'histoire plus générale des sociétés humaines. Un rapport général à l'histoire caractérise la manière dont chaque société cherche réflexivement à se constituer comme univers des règles communément partagées par un ensemble d'individus, de groupes, de cultures (historicité réflexive). C'est bien en tant que sujet réflexif que nous examinons cette différence qui fait chair avec la manière dont Claude Lefort entreprend pour sa part l'étude des sociétés primitives. C'est par le regard que porte sur les sociétés anciennes un auteur

---

dédoubler ses observations, à passer de la face à l'envers du phénomène, à dévoiler la contrepartie du positif –ce qui se fait signe nouveau de liberté– ou du négatif –ce qui fait signe nouveau de servitude » (Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p.24).

<sup>173</sup> Heidegger, Martin, *Être et temps* (trad. Martineau), Paris, Édition numérique hors-commerce, 1985, p.30.

particulier que s'éclaire, réflexivement, l'histoire de nos sociétés actuelles, et plus largement celle du sujet réflexif face à la démocratie comme objet d'étude singulier. La place qu'occupe cette société au regard de l'histoire plus générale dans laquelle elle s'inscrit oblige à penser ce qui la lie à des sociétés plus anciennes. Comme le soutient Lefort et d'autres tels que Ricoeur, la vérité vers laquelle s'achemine l'enquête historique est proprement tributaire d'une modernité qui juge d'un point de vue surplombant l'histoire passée. Comme le souligne Paul Ricoeur : « En fait, la modernité est à la fois autovalorisante et autoréférentielle. Elle se caractérise elle-même comme époque supérieure en se désignant comme présente et à ce titre unique »<sup>174</sup>. Nous souhaitons éviter le piège d'un repli par-delà l'effort d'interprétation, là où résiderait inentamé la vérité à propos des sociétés anciennes. Au contraire, nous reprenons l'ambition lefortienne consistant « à pointer dans les choses, dans l'histoire, la vie sociale ou les œuvres d'autrui, les discordances, les contradictions, les fractures qui sont signe de l'indétermination du sens et nous contraignent d'avancer à l'impossibilité d'une clôture du savoir »<sup>175</sup>. Tel est le sens profond de l'effort réflexif que nous effectuons depuis le commencement de notre étude. Aussi cherchons nous à voir ce qui, de cet effort, permet d'en apprendre davantage sur des sociétés en apparence résolument différentes de celle dans laquelle nous vivons. La société primitive présente une histoire qu'on peut penser en continuité ou en rupture avec les sociétés présentes ; mais il est plus intéressant, selon nous, de chercher ce qui, des sociétés primitives, éclaire l'historicité moderne des sociétés démocratiques. C'est par ce contraste qu'est mise en lumière l'identité réflexive du sujet démocratique face au passé qui le détermine en l'absence de certitude quant à l'autorité attachée à ce passé source de dispute, d'embarras, de mystère. Un rapport général à l'histoire permet dans un premier temps

---

<sup>174</sup> Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 2000, Paris, Seuil, p.407.

<sup>175</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p.9.

d'identifier ce qui, des sociétés primitives et des sociétés démocratiques, caractérise le temps long dans lequel chacune s'inscrit<sup>176</sup>.

Il y a un rapport réflexif à l'histoire qui caractérise de manière générale la façon dont chaque société cherche au passé à s'expliquer sous forme de récit l'état actuel du monde qui la transforme. La démocratie et les sociétés primitives s'observent dans ce qui les distingue et dans ce qui les rapproche par ce rapport général à l'histoire, mais avec une façon différente d'interpréter historiquement ce qui ramène le passé au présent. C'est lorsqu'un principe se présente comme extérieur à la société que devient possible, soit sous la catégorie de sujet ou celle de pouvoir, la reconnaissance d'un monde fonctionnant selon sa logique propre. Autrement dit, c'est quand la société est momentanément perçue dans sa distance qui la sépare d'un principe que se fait jour le mode de fonctionnement spécifique qui la caractérise. C'est là que la société devient objet d'étude pour ceux qui s'y rapportent –c'est-à-dire pour ceux qui se constituent par la distance qui les sépare d'un monde en partie indéchiffrable. On verra que dans les sociétés primitives, cette distance existe mais qu'elle n'est pas médiatisée par une instance ordonnatrice du monde dans sa complexité<sup>177</sup>. Il y a néanmoins un rapport universel au temps qui ouvre sur l'histoire et sur la possibilité pour toute société d'être historique. C'est ce que Heidegger entend sous le thème d'historialité, c'est-à-dire ce

---

<sup>176</sup> À cet égard, nous reprenons cette ambition qui fut celle de l'anthropologie sociale telle que la décrivait Evans-Prichard : « Je me dois de souligner que l'anthropologie sociale, au moins théoriquement, est l'étude de toutes les sociétés humaines et pas seulement des sociétés primitives, même si dans la pratique et par commodité, elle se consacre à l'heure actuelle surtout aux institutions de peuples moins complexes car il est bien évident qu'il ne peut exister de discipline séparée, limitée à l'étude de ces seules sociétés. Lorsqu'un anthropologue fait une enquête parmi un peuple primitif, il étudie la langue, la loi, la religion, les institutions politiques, l'économie et ainsi de suite... de sorte qu'il s'intéresse aux mêmes sujets que le chercheur qui étudie ces phénomènes dans les grandes civilisations. N'oublions pas qu'en interprétant des observations amassées chez les peuples primitifs, l'anthropologue les compare toujours, même de façon implicite, à sa propre société » (Evans-Prichard, *Anthropologie sociale*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1969, p.12). Ce rapport comparatif est précisément ce qui lie à un même imaginaire des sociétés pourtant bien différentes.

<sup>177</sup> C'est ce que nous allons examiner notamment à travers le thème du pouvoir.

qui « ouvre une histoire (...) (ce) qui prend place dans l'histoire et fait l'objet d'une connaissance spécifique »<sup>178</sup>.

On peut alors parler d'un rapport inconditionnel à l'Histoire qui constitue l'horizon réflexif de toute société constituée, à la manière dont la possibilité pour la société de s'autodéterminer passe par un espace de neutralité momentanément soustrait à l'altérité. En démocratie, cet espace est sujet au débat et c'est ce qui caractérise en propre son caractère inédit. Cela n'implique néanmoins nullement une pure réflexivité ou une pure création de la société à distance du passé ; la société reste déterminée d'un point de vue historique, mais elle s'autorise une remise en causes des circonstances qui la déterminent. On voit alors comment le récit influence la démocratie par un rapport critique au passé sans pourtant s'y confondre. Le récit, au lieu d'être cet impensé pour la société, devient source de dispute et enjeu d'interprétations nouvelles, ce qui contribue réflexivement à transformer la société. L'analyse de Lefort sur ce qui oppose les sociétés démocratiques aux sociétés totalitaires en est un bon exemple. Le regard posé sur une société où le pouvoir est concentré dans l'appareil bureaucratique offre un regard différent sur la démocratie comme société dans laquelle le pouvoir est figuré comme lieu vide. En ressort une nouvelle manière pour le sujet de se représenter le monde qui le transforme et de l'influencer par le regard posé sur lui.

Ainsi, ce qui diffère selon le type de société, c'est le niveau de transparence et le degré de conscience donnés au récit qui transforme la société par l'importance attachée aux événements du passé. Là où certaines sociétés chercheront par l'étude du passé à dégager l'horizon transformateur permettant d'envisager différemment le futur, les sociétés archaïques réaffirmeront sans cesse le passé en niant la possibilité d'un futur différent de ce qui fut<sup>179</sup>. Demeure de manière générale le rapport réflexif

---

<sup>178</sup> Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007, p.74.

<sup>179</sup> Il s'agit, note Lefort, « d'une incapacité générale à imaginer un avenir indéterminé ». Autrement dit, ce « qui n'est pas encore, c'est ce qui ne s'est pas produit, mais l'avenir est fixé comme le passé » (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.42).

au passé qui permet à chaque société de s'instituer en rupture ou en continuité avec les événements ayant contribué à forger l'identité des groupes qui la composent. C'est le rapport général qui caractérise l'historicité réflexive des sociétés, lequel met en évidence une disposition plus particulière qui oppose différentes visions du passé à l'intérieur d'un même rapport réflexif général à l'Histoire. Ce rapport général à l'histoire est décrit de la manière suivante par Claude Lefort :

Si toute société se préoccupe d'interpréter son passé et de se situer par rapport à lui, si elle formule explicitement les principes de son organisation (...) c'est qu'elle suit un certain schéma du devenir. Certes, toute société communique avec son passé et se trouve en quelque sorte investie par lui ; mais le thématiser c'est l'appréhender comme production de sens, ouverture au présent, et simultanément découvrir dans ce présent les signes du nouveau ; c'est, non pas faire corps avec le passé pris comme totalité confise, mais en le discernant, en l'articulant, s'introduire au coeur d'une intention présumée et ainsi anticiper sur les événements<sup>180</sup>.

Une disposition singulière se dégage de la manière dont toute société cherche à s'expliquer par une référence expresse au passé les événements qui l'affectent à la lumière des transformations futures. Cela permet à la société de se penser de manière réflexive en tant qu'univers commun interprétant au présent l'histoire générale qui la précède et celle qu'elle anticipe sous forme de prédiction narrative. À la disposition générale caractérisant toute société se joignent le rapport particulier qu'entretient face au passé chacune d'elle, et l'histoire plus générale qui prend forme par ce processus autoréflexif où se fait jour une mémoire commune. Toutes sociétés ne cessent de se transformer par le regard plus général porté sur les événements l'ayant affectée de manière durable, tandis que cette disposition met en évidence un rapport singulier niant ou réhabilitant les événements du passé. Il convient donc de distinguer le contexte réflexif dans lequel la société se transforme sans en être consciente, et le récit particulier qu'elle se donne pour se perpétuer à l'identique ou en rupture face au passé.

---

<sup>180</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.40.

Nous allons voir que les sociétés sans histoire cherchent à réaffirmer l'histoire par l'attachement au monde passé qui constitue pour elle le fondement d'un pouvoir consubstantiel au récit<sup>181</sup>. Il y a une fonction autoréflexive du récit qui permet à cette société de se perpétuer par la reprise au présent des éléments attachés au passé, l'autonomie de la société s'affirmant à travers ce récit qu'elle incarne sous forme de vérité narrative. Il s'agit de réaffirmer à l'identique ce qui fut afin de faire coïncider le présent et le passé à travers le mythe du récit comme principe fondateur de la réalité du monde. Là où la démocratie pense le récit en opposition à l'histoire, la société primitive cherche à faire coïncider l'un et l'autre par l'affirmation d'une histoire sans rupture, sans interruption d'où naîtrait un ordre extérieur à la société et face auquel cette dernière pourrait se penser en indépendance. L'autorité réflexive se trouve donc du côté du récit plutôt que du côté d'une figure conférant à l'histoire son orientation, ce qui distingue, comme nous le verrons, les sociétés primitives des sociétés de type totalitaire<sup>182</sup>. La démocratie, en revanche, présente ce trait singulier consistant à réfléchir les conditions d'une rupture face au passé à travers le dilemme d'un événement servant de principe phare orientant différemment le sort d'une humanité sans cesse susceptible de changer. Sans parler d'un futur ferme, il s'agit pour la société d'assumer l'absence de fondement d'où se fait jour un événement paradoxal qui à la fois réaffirme le passé afin de mieux s'en distancer. Tout le discours autour de la Révolution française abonde dans cette interrogation portant sur l'événement phare d'où se fait jour le paradoxe de la discontinuité historique. Les termes de peuple, de nation et

---

<sup>181</sup> Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous parlerons de l'absence d'un pouvoir extérieur à l'époque des sociétés archaïques.

<sup>182</sup> Cette figure peut être l'État ou encore un événement fondateur qui inaugure un nouveau rapport à l'histoire à travers l'établissement d'un récit différent. Ainsi, le mythe de l'État participe d'une autorité narrative différente du passé, ce qui confère à l'histoire une teinte nouvelle et une réflexivité différente quant au récit qui la détermine. Dans les sociétés totalitaires, ce récit devient consubstantiel au pouvoir détenu par une figure cherchant à faire coïncider tous les membres de la société.

de société deviennent soudainement polysémiques et objet d'une quête apparemment sans dénouement<sup>183</sup>.

Il faut donc discerner plusieurs niveaux qui permettent de situer le contexte général dans lequel évoluent les sociétés. Une conception différente du passé permet dans un premier temps d'opposer la réflexivité des sociétés primitives à celle des sociétés démocratiques grâce à ce qui, d'un point de vue général, permet de rattacher à une histoire globale ces deux types de sociétés (réflexivité générale). Il y a une histoire indéterminée qui rend le sujet sensible aux histoires particulières qui caractérisent chaque type de sociétés étudiées, à la manière dont chacune s'ancre dans le destin plus général des cultures passées en s'y rapportant sous forme de dilemme. Lefort dira : « on admet qu'il y a dans toute société, événement, transformation culturelle et reprise vécue du passé par le présent; mais peut-on dire que le rapport à l'événement, la transformation, la reprise du passé ait toujours la même signification? »<sup>184</sup>. Un rapport général au monde se dégage de chaque sensibilité politique où la société cherche par un rapport particulier au temps à se penser en vue 1) de se réaffirmer à l'identique dans le futur (rapport statique-réflexif) ou 2) de se penser à nouveaux frais à distance du passé (rapport dynamico-réflexif). Nous allons voir que les sociétés primitives cherchent par une réflexivité sociale à se reproduire à l'identique par des changements toujours liés aux récits qui lui confère son autorité. Cette priorité du récit caractérise le pouvoir social qui englobe réflexivement la société sans principes d'autorité lui venant du dehors.

C'est autour de la possibilité d'un pouvoir séparé que se fait jour sur fond de continuité cette différence entre deux types de sensibilités historiques. À cet égard,

---

<sup>183</sup> Nous avons eu l'occasion d'en discuter à l'occasion du deuxième chapitre en nous concentrant sur la figure du peuple. Rappelons simplement cette citation de Lefort : « État, société, peuple, nation, sont dans la démocratie des entités indéfinissables. Elles portent l'empreinte de l'idée de l'homme qui mine leur affirmation » (Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, *op.cit.*, p.82).

<sup>184</sup> (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p.39). C'est autour de la question de la genèse d'un pouvoir séparé qu'apparaît plus clairement la différence dans la manière dont chacune anticipe sur l'évolution future de la société. Une même histoire permettra de mettre en évidence deux rapports distincts aux événements du passé en mettant en évidence deux historicités distinctes.

les sociétés primitives et les sociétés démocratiques ne sont pas intrinsèquement différentes, mais elles présentent deux types de sensibilités qui méritent d'être examinées de manière plus attentive<sup>185</sup>. La question de l'État comme figure d'autorité éclaire tant ce qui distingue que ce qui rapproche l'une et l'autre de ces sociétés. Ce rapport à une autorité séparée n'est pas dénué d'ambivalence, comme nous tenterons de le montrer, mais il s'articule autour de la possibilité de penser ou non l'histoire comme dilemme.

Là où la société primitive nie l'existence d'un principe extérieur dictant à tous des règles morales imposées comme une nécessité vitale, l'émergence de l'État rend possible l'établissement à distance d'un pouvoir censé incarner les différents segments de la société. Cette vision du corps remonte à la pensée platonicienne où la démocratie, à l'opposé d'une société unifiée, menace sans cesse le corps politique de se fracturer ou de s'abîmer dans le désordre. Jacques Rancière note à ce sujet : « L'homme démocratique veut l'égalité en tout, y compris pour l'inégal, il ne reconnaît pas la différence du nécessaire et du superflu, il traite toutes choses, y compris la démocratie, sur le mode du désir, du changement, de la mode ». L'auteur rajoute, quelques lignes plus loin :

cet homme démocratique, passant de la politique à la diététique ou de la gymnastique à la philosophie, ressemble assez à ce qu'on nous décrit comme l'individu postmoderne. Platon nous dessine par avance le portrait de cet individu schizophrène de la société de consommation dont on nous a dit volontiers qu'il est la ruine de la dé-

---

<sup>185</sup> Nos sociétés n'ont guère recours à un principe extérieur garant de la cohésion des sujets entre eux. Cette dimension rapproche sur ce point essentiel la société démocratique de la société primitive sans pour autant atténuer leurs différences. Marcel Gauchet dira des sociétés démocratiques qu'elles s'ordonnent « en fonction d'un déport fondamental à distance d'elles-mêmes du lieu d'où elles se pensent et se pensent être pensées les apparentant sur un point essentiel avec les sociétés primitives et les plaçant à quelque titre en continuité avec elles ». Et il précise, en guise de nuance : « il est une irréductible originalité de la forme qu'affecte dans les sociétés primitives cette réfraction de soi dans l'autre, et qui tient à la constitution spécifique de cet autre à partir d'une exclusion de ce qu'il pense être Autre-Sujet » (Ibid., p.159). La réflexivité générale à l'œuvre en toute société témoigne d'une disposition où chacune cherche à se préserver du danger d'un pouvoir dictant à l'extérieur de la société l'orientation générale qu'elle doit prendre. Un principe d'altérité opère en chacune d'elles de manière générale sans occulter ce qui de manière plus spécifique distingue l'une et l'autre sur le plan de l'historicité.

mocratie ou son rabaissement, mais qui, dans sa caricature, lui en apparaît comme l'incarnation même<sup>186</sup>.

Un tel contexte ne préserve pas du danger qui menace la société démocratique comme toute société dotée d'un État, confrontée au risque de voir apparaître un pouvoir lui étant étranger, de céder au fantasme de l'unité. Il existe dans les sociétés étatiques une possibilité pour le pouvoir d'apparaître détaché de la communauté là où les sociétés primitives ont su durablement contenir cette possibilité. Certes, une même disposition réflexive permet aux deux sociétés de chercher au passé les conditions de leur attachement à un ordre particulier ; tandis que l'une garde hors circuit la possibilité d'un pouvoir détaché, l'autre n'est pas préservée du danger de voir se constituer un pouvoir posé à distance d'elle<sup>187</sup>. Il faut néanmoins insister sur ce que dans ces deux sociétés permet de tenir en échec l'idée d'un pouvoir séparé, sachant que cette menace reste plus présente dans une société ayant connu dans le passé une force lui venant de l'extérieur.

À l'instar des sociétés primitives la démocratie pense un pouvoir situé au-dessus d'elle, mais agissant simultanément en elle en l'absence de référence permettant d'en découvrir l'essence dernière. Nous allons voir que les sociétés sans État refusent la possibilité d'un pouvoir séparé d'où pourrait se faire jour une relation neutre extérieure au rapport qu'entretiennent entre eux les membres de la société. Nous pouvons simplement mentionner que tout, dans une société primitive, dépend de l'échange

<sup>186</sup> Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Folio, 2004, p.78-79.

<sup>187</sup> S'il ne s'agit pas d'y voir deux sociétés fondamentalement distinctes, comme si l'humanité était devenue réflexive par suite d'un changement soudain, c'est-à-dire ayant émergé du mythe fondateur d'un État ayant conféré à la société son unité, il faut néanmoins insister sur la manière dont la démocratie teinte le regard porté sur les sociétés passées. L'historicité démocratique participe d'une histoire qui est celle du sujet réflexif conférant au passé un sens singulier où l'autorité est toujours susceptible d'être contestée dans son principe. L'historicité démocratique forge non seulement le sens conféré aux événements du passé, mais elle influence plus largement la manière dont la société cherche à s'instituer. L'histoire devient problématique à mesure que s'accroît le déficit d'autorité qui empêche de reconnaître la société depuis un lieu d'engendrement unique. Son récit est celui d'un sujet cherchant en regardant derrière lui l'origine du monde qui le change intimement et globalement par une manière d'être au présent distincte des sociétés anciennes. Il y a une réflexivité en action qui rend possible le sens donné à un récit qui se distingue de l'histoire par laquelle la société est amenée à se transformer.

qu'ont entre eux les individus qui s'y rapportent. Aucun sujet n'existe en dehors de cette proximité qui fixe l'autorité détenue par tous à l'intérieur d'un ordre transmis en parole par l'autorité du récit<sup>188</sup>. Il existe une réflexivité narrative au sein des sociétés primitives qui perpétuent par l'autorité du récit le mode d'organisation et le type d'existence des générations passées. L'art d'écouter et de raconter caractérise un double savoir que tous acquièrent par l'expérience vécue d'une réflexivité à l'œuvre dans et par le récit que personnifie l'ensemble de la société. Il s'agit d'incarner au présent l'autorité attachée au passé par la mémoire réaffirmée à l'occasion d'événements qui rappellent la réalité des ancêtres. C'est autour du récit que se reproduit cette identité qui est celle d'une histoire qu'il faut sans cesse rejouer à la manière d'une réflexivité circulant parmi tous les membres de la collectivité. La parole devient cette vérité lumineuse qui lie entre eux les individus par l'art d'écouter et de raconter le passé en vue de perpétuer au présent les conditions passées. Il s'agit de maintenir intacte l'autorité des ancêtres qu'incarne chaque membre de la société actuelle et de la société future par le récit donné à entendre et à raconter par chacun de ses membres. La réflexivité narrative s'observe donc entre le passé et le présent et permet à chaque individu de réaffirmer un geste ou une parole qui fut autrefois proférée par un personnage emblématique<sup>189</sup>. C'est bien ce qui caractérise l'historicité réflexive des sociétés primitives qui définit la manière dont elles évoluent et se perpétuent politiquement. La société continue insensiblement de se transformer par ce recours réflexif au passé, mais c'est en cherchant à se perpétuer qu'elle échappe aux circonstances qui la transforment malgré sa volonté de rester identique à elle-même. L'autorité du récit demeure

---

<sup>188</sup> Lefort parle à cet égard d'une absence de neutralité où aucune relation neutre ne peut émerger de la société (Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire, op.cit.*, p.47).

<sup>189</sup> Certains parlent de structure pour caractériser cet état de choses singulier. C'est le cas notamment de Evan-Pritchard qui décrit ce contexte d'interdépendance de la façon suivante : « L'usage du mot structure dans ce sens implique l'existence d'une certaine cohérence, d'une suite logique du comportement des membres d'une société, suffisamment du moins pour éviter les controverses et les conflits violents; la structure implique une durabilité que n'ont pas la plupart des phénomènes de la vie humaine » (Evan-Pritchard, *Anthropologie sociale*, Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1977, p.18). Nous préférons au terme de structure celui de réflexivité sociale qui est plus souple. Il présente l'avantage de chercher à comprendre les changements sur fond de continuité apparente.

ce qu'il y a de plus stable dans une telle société où tout changement demeure la simple répétition d'occurrences passées. C'est ce qui caractérise en propre l'historicité des sociétés primitives qui se fonde sur l'autorité du récit.

Lyotard a décrit cette pragmatique en s'intéressant au fonctionnement du récit dans les sociétés primitives et à la triple compétence qui s'y observe. Il s'agit d'un savoir-faire, d'un savoir-vivre et d'un savoir-écouter qui permet à la société de se perpétuer par le récit qu'elle se donne. Il existe une réflexivité sociale qui permet au narrateur d'être narrataire et au narrataire de devenir celui qui raconte lorsque s'interchangent les rôles parmi les membres du clan. Savoir écouter implique la capacité de pouvoir raconter ce qui a été dit afin de préserver cette coïncidence entre l'histoire et le récit que la société s'attribue. C'est sur cette réflexivité narrative que repose l'unité de la société, laquelle réaffirme dans la réalité présente l'autorité de ceux dont la parole consacre le lien entre le passé et le présent, entre celui qui raconte et celui qui écoute. La différence se joue dans la double compétence du narrateur et du narrataire qui caractérise deux rôles à l'intérieur d'un même univers social. Ce dernier s'affirme dans l'urgence de préserver l'autorité attachée aux ancêtres par le pouvoir de la parole qui raconte ce qui fut et ce qui sera dans le futur. Lyotard prend en exemple la société Cashinahua pour raconter ce mode de fonctionnement :

Une analyse sommaire de cette double instruction pragmatique fait apparaître ceci: le narrateur prétend tirer sa compétence à raconter l'histoire que d'en avoir été l'auditeur. Le narrataire actuel, en l'écoutant, accède potentiellement à la même autorité. Le récit est déclaré rapporté (même si la performance narrative est fortement inventive) et rapporté « depuis toujours » : son héros, qui est Cashinahua, a donc été lui aussi narrataire et peut-être narrateur de ce même récit. Du fait de cette similitude de condition, le narrateur actuel peut lui-même être le héros d'un récit, comme l'a été l'Ancien<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne, op.cit.*, p.40-41.

On voit comment circule la parole des ancêtres sans que l'autorité ainsi constituée se fige dans l'une ou l'autre des figures par laquelle elle transite. Une telle pragmatique caractérise le modèle de réflexivité narrative qu'on retrouve à l'intérieur des sociétés primitives<sup>191</sup>. C'est par la circulation d'une parole dont nul n'est détenteur que s'actualise le pouvoir de transmission du récit. Cela présente un trait commun avec une démocratie électorale où le peuple délègue le pouvoir à celui étant pour un temps censé représenter le corps électoral, mais sans jamais s'y confondre. Cela constitue le récit permettant à la démocratie de s'ériger comme réalité symétrique qu'ordonnent les gens incarnent momentanément cette unité fictive. Le thème de l'abstraction devient donc central dans le récit politique d'une société qui se pense dans la possibilité de faire coïncider, sans jamais que cela ne soit pleinement réalisé, la société et le pouvoir qu'elle se donne.

En définitive, personne n'a autorité pour s'approprier de manière personnelle ce pouvoir dont le représentant élu a pour tâche d'assumer la charge de manière transitoire. De même, l'autorité du récit au sein des sociétés primitives suggère une passation de la parole où celui qui raconte devient éventuellement celui qui écoute en fonction d'un échange des rôles à l'intérieur d'un même espace reconnu. Cet espace, c'est le récit qui en détermine les limites et en fixe l'étendue, tandis que la démocratie pose la possibilité d'interroger cet espace en dehors des limites reconnues. La réflexivité déborde le thème de la représentation, de l'opération électorale censée figurer un pouvoir situé dans l'espace-temps, pour interroger le fondement abstrait sur lequel repose une telle formation. L'histoire devient ainsi sujette à débat et permet au récit de se transformer par ce procès autoréflexif.

---

<sup>191</sup> Pour une explication détaillée de cette pragmatique, voir le passage suivant dans *La condition post-moderne* : « les « postes » narratifs (destinateur, destinataire, héros) sont ainsi distribués que le droit d'occuper l'un, celui de destinateur, se fonde sur le double fait d'avoir occupé l'autre, celui de destinataire, et d'avoir été, par le nom qu'on porte déjà raconté par un récit, c'est-à-dire placé en position de référent diégétique d'autres occurrences narratives. Le savoir que véhiculent ces narrations, bien loin de s'attacher aux seules fonctions d'énonciation, détermine ainsi d'un seul coup et ce qu'il faut dire pour être entendu, et ce qu'il faut écouter pour pouvoir parler, et ce qu'il faut jouer (...) pour pouvoir faire l'objet du récit » (Ibid.).

Cela met en évidence une capacité transformatrice qui ne s'observe pas dans les sociétés archaïques. Chez ces dernières, le récit incarne l'histoire sans possibilité pour la société d'interroger de manière réflexive l'énigme qui porte sur son origine. Cela met en évidence deux rapports différents au pouvoir, sans pour autant opposer deux types d'humanité résolument distincte. C'est ce rapport au pouvoir que nous aimerions maintenant insister en nous intéressant à la question de l'État comme moment transformateur des sociétés.

#### 4.2 Le pouvoir en démocratie et le dilemme de l'État comme moment historique

Le pouvoir en démocratie n'est pas neutre, mais apparaît en ce lieu où personne ne peut se l'approprier, se poser comme principe fédérateur du conflit qui fait planer sur la société le spectre de la division. En démocratie, c'est par le travail de l'idéologie que s'effectue la dissimulation d'une division qui ne manque pas de ressurgir par la nécessité du conflit. Ce dernier est prévu et reconnu par les institutions en place qui font des droits le paradigme assurant le maintien d'une société irréductible aux oppositions qui s'y constituent. Autrement dit, les oppositions sont toujours susceptibles d'être dépassées en même temps que se maintient l'idée d'une tension irréductible animant l'ensemble des groupes dont la polarité constitue l'horizon politique des démocraties. Le conflit opère sur la scène politique avec le jeu de la concurrence entre les partis et sur la scène culturelle avec la question des droits. Cela offre la possibilité de revendiquer une égalité toujours susceptible d'être remise en cause dans ses principes, ouvrant à une reconnaissance citoyenne qui s'actualise à travers l'idéal abstrait des droits politiques.

La nécessité du conflit empêche l'égalité de se figer dans un état de choses où le procès d'autodévoilement de la société serait ajourné au profit d'une connaissance concrète de la réalité à un moment déterminé de l'histoire politique. Même un événement phare comme la Révolution française continue de transformer périodiquement

la société à mesure que cette dernière change le regard posé sur cet événement pourtant lié à une histoire en apparence terminée. Il en est ainsi du pouvoir qui change par les discours que pose sur lui à différents moments de son histoire une société constamment amené à devoir se reconsidérer. Comme le signale Claude Lefort à propos de ce processus qui caractérise l'autoréflexivité démocratique : « chaque discours particulier fait l'épreuve de son pouvoir, non seulement à distance du pouvoir politique institutionnalisé, mais en contradiction avec la détermination de pouvoir figuré en lui-même, en tant qu'il s'articule à une pratique singulière où s'inscrit la division sociale »<sup>192</sup>. C'est par le conflit et à travers lui que s'exprime la division que la société ne peut jamais complètement résorber, même si transparaissent des moments de plénitude où semblent parfois coïncider les intérêts des membres issus de cette société en apparence souveraine. Or, on voit que cette souveraineté est toujours empêchée dans sa pleine réalisation, ne serait-ce que parce que s'exprime en elle le vide d'un pouvoir qui n'est jamais parfaitement comblé.

Les droits signalent un rapport au monde qui met le conflit au coeur du procès réflexif où la société se transforme à l'intérieur d'un cadre bien précis, mais suspendu à l'indétermination comme potentiel transformateur. L'absence de neutralité est en quelque sorte empêchée par l'existence d'un ordre social instituant la nécessité du conflit, paradoxe qu'on ne retrouve guère en société primitive : s'y affirme, au contraire, une narrativité réflexive en concordance avec le pouvoir censé l'incarner. Autrement dit, la société primitive pense le conflit comme disposition prévue par le récit duquel elle ne sort jamais, de sorte que sont réduites à des simples modalités du récit les divisions susceptibles de déstabiliser accidentellement la société. C'est plus largement l'impossibilité d'une division au sein de la société qui dicte à ses membres la nécessité d'apparaître comme résolument distincte des autres sociétés avec lesquelles ils sont amenés à échanger. Autrement dit, si la société primitive est une et refuse par conséquent un rapport d'exploitation d'un groupe par l'autre, c'est parce qu'elle doit

---

<sup>192</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire, op.cit.*, p.284.

rester indissoluble, résolument différente des autres sociétés avec lesquelles elle échange, sous risque de perdre cette unicité qui la caractérise en propre. L'anthropologue Norbert Rouland, faisant un détour par la pensée de Pierre Clastres, explique :

L'essence de la société traditionnelle est d'être indivisée, d'exclure les rapports d'exploitation d'un groupe par l'autre, de domination de maîtres sur des sujets, d'être avant tout une. Une en elle-même, elle doit le rester par rapport aux autres sociétés avec lesquelles elle peut se trouver en contact : pour maintenir son identité, une communauté doit préserver sa différence<sup>193</sup>

Cela implique l'absence de conflit permanent entre les groupes qui composent la société. Bien qu'il existe momentanément des sources de conflits, ces derniers sont rapidement résolus, évitant qu'un groupe n'impose sa domination sur un autre groupe et ne crée par la même occasion une division insurmontable. S'établit alors une dialectique de reconnaissance où le conflit existe, mais dans un cadre bien spécifique où le rituel rétablit la paix après une courte période d'agitation. C'est ainsi que l'échange de biens et de conjoints scelle l'alliance entre deux groupes, tandis que l'ennemi représente l'autre, celui qu'aucune alliance n'intègre dans le cercle de l'échange. C'est alors que chaque communauté s'institue en référence à un récit qui la distingue d'autres types de sociétés aux mœurs et aux coutumes différentes.

Aucune distance réflexive ne permet à la société de se savoir historiquement déterminée, bien que ce soient les circonstances accidentelles du passé qui soient à l'origine du monde tel qu'elle se le donne pour compréhensible et intelligible. On observe alors une hétéronomie de la société par rapport au récit qui figure l'impensé d'une communauté qui se réfléchit sans être consciente des événements qui la changent insensiblement. Ces changements agissent à même le récit et l'idéal de fixité qui porte paradoxalement la société à se transformer, à s'adapter à des événements nouveaux.

---

<sup>193</sup> Rouland, Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris, Presse universitaire de France, 1988, p.151.

Les implications qui découlent de cette réflexivité narrative où le pouvoir se confond avec l'autorité du récit, c'est l'absence de distance entre la société et les individus qui la composent. Une réflexivité d'apparemment immédiat empêche un individu de s'extraire de la communauté pour penser de manière réflexive son rapport aux autres membres présents en elle. Cela ne signifie pas que le sujet ne réfléchit pas sa place au sein de la communauté ; mais bien qu'il cherche sans cesse à clarifier son rôle dans une dynamique d'échange qui vise l'autonomie du tout par l'interdépendance étroite des individus qui s'y rapportent invariablement. On peut donc dire que la société primitive met en évidence une réflexivité sociale où s'efface momentanément le procès réflexif qui l'ordonne d'un point de vue sociopolitique, c'est-à-dire comme processus historique complexe, pour laisser place à une narrativité réflexive tout entière mise au service d'un impensé, d'un principe inatteignable. Cet impensé, c'est l'origine contingente du récit révélé dans sa pleine vérité, ce qui n'est jamais envisageable dans une société où le récit est tout entier contenu dans les prémisses du monde tel qu'il est compris et interprété par ceux qui s'y soumettent intuitivement. La démocratie s'ouvre quant à elle sur la possibilité d'interroger ce processus sans s'y confondre, d'où son caractère paradoxal. L'absence de limites ultimes met en évidence le procès politique par lequel elle cherche à se perpétuer, sans pourtant révéler le principe ultime qui la guide. La démocratie est donc réflexive en un sens politique avant d'être réflexive en un sens sociologique. C'est l'indétermination, et non le caractère déterminé des limites qui la constituent, qui constitue en propre son univers symbolique.

En outre, la démocratie présente le pouvoir à l'intérieur d'un contexte permettant à tous d'interroger son bien-fondé par la distance réflexive qui à la fois rapproche et éloigne le sujet de la société comme ensemble de pratiques. C'est le cas dans des sociétés où le paradigme individuel prend une importance telle que l'idée de communauté semble s'effacer ou dépendre en définitive du sens que le sujet lui attribue. La démocratie telle que définie par Lefort se situe peut-être à un niveau intermédiaire. Le sujet agit à distance de la société tout en étant résolument dépendant du sens qu'elle

attribue à ses actions, de sorte que s'affirme une liberté sur fond de vide qu'aucun principe ne vient combler. Cela permet au sujet de se réinventer grâce au fondement abstrait des droits dont la quête est sans fin, comme l'est la recherche d'une identité qui échappe à la maîtrise qu'en a le pouvoir. C'est pourquoi nous disons que la démocratie est autoréflexive en un sens politique là où la société primitive est autoréflexive en un sens sociologique, c'est-à-dire sous l'influence d'une autorité qui circule sans possibilité d'être interrogée pour elle-même par ceux qui s'y soumettent. Dans les sociétés archaïques, c'est par le récit que se fait jour l'identité d'une parole que personne ne maîtrise et qui fixe la mesure de ce qui est convenu de faire et de ne pas faire.

La société primitive ne pose pas le problème de l'indétermination au centre du processus qui l'ordonne, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'être sensible aux changements qui la transforment réflexivement, c'est-à-dire par l'effet d'une parole narrative assignant à chacun un rôle susceptible de changer selon les instants. Cette sensibilité se traduit de manière différente en démocratie où le rapport réflexif à l'autorité autorise une distance du sujet face aux événements qui, du passé, ont fait de lui ce qu'il est. L'autorité s'incarne réflexivement par une parole qui s'efface lorsqu'est mise en évidence l'absence de fondement au pouvoir censé représenter tous les membres de la société. En d'autres mots, le pouvoir apparaît et disparaît à différents moments sans être présent de manière constante. C'est ce que permet le jeu démocratique où l'autorité se voile en même temps qu'elle se donne à voir à tous les membres qui se reconnaissent momentanément en elle. C'est ainsi que l'idée de peuple se constitue à des moments névralgiques de l'histoire pour ensuite se fondre dans une absence d'unité qui met en évidence son potentiel transformateur. C'est donc sur la base d'un conflit qu'aucune figure ne parvient à neutraliser que s'affirme cette réalité d'un pouvoir instituant qui ne parvient jamais à être pleinement institué.

La société primitive, pour sa part, éclaire un rapport réflexif au tout qui ne permet pas une distance de l'individu face au passé qui la détermine à la fois consciemment et inconsciemment. Une vérité attachée à l'autorité providentielle du récit du-

quel tous ses membres dépendent rend impossible l'autonomie totale du sujet. Au fond, qu'est-ce qui autorise certains à postuler une absence d'histoire avant l'apparition des sociétés étatiques, là où il semble bien y avoir un rapport particulier au passé qui s'observe dans ces sociétés –comme dans toutes sociétés politiques, indépendamment du regard posé sur les différentes histoires? Pour répondre à cette question, il nous faut interroger l'organe par lequel s'exerce principalement le pouvoir dans les sociétés dites historiques, et observer comment se fait jour la possibilité d'une distance entre la société et l'autorité de laquelle elle est censée procéder. C'est ce qui permet de comprendre comment on pu durablement se maintenir des sociétés en apparence sans histoire.

On ne saurait nier l'importance de l'essor de l'État dans le changement plus global qui assiste une transformation en profondeur du monde et des relations qu'ont entre eux les sujets issus d'une d'une même culture<sup>194</sup>. S'y effectue l'assujettissement d'un ordre humain à un modèle d'autorité qu'incarne désormais l'État comme sujet institué, comme instance pensée séparément du reste de la société. Mais qu'en est-il de l'histoire avant l'émergence de ce point de référence qu'est l'État? En quoi cette évolution est-elle centrale pour comprendre comment s'est transformé réflexivement le rapport à l'histoire dans des sociétés n'ayant auparavant jamais connu l'existence d'une entité séparée, en apparence située à l'extérieur de la communauté? Nous avons examiné l'importance des transformations accompagnant le changement dans l'identité reconnue au pouvoir d'État. Mais qu'en est-il du moment précédant son apparition? Il nous faut voir quelle sensibilité participe de cette vision d'une histoire contempo-

---

<sup>194</sup> À l'apparition de l'État comme bouleversement historique succède beaucoup plus tard la désacralisation de l'État en tant que critère de référence théologique. C'est ce que Gauchet appelle une « nouvelle dynamique de la domination universelle » (Gauchet, Marcel, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps », *Le Débat*, 1981/8, n.1., p.12). La démocratie consacre en quelque sorte ce lien paradoxal qui deviendra consubstantiel à la réalité sociale des individus unis par des obligations qui relèvent de l'autorité imprescriptible des droits leur étant également reconnus. De même que l'histoire n'est plus déterminée par ce principe posant au commencement une origine dont la société serait en tous points redevable, le pouvoir n'est plus cette référence posée au commencement d'une justice débutant avec Dieu et se terminant avec lui.

raîne de la genèse de l'État, précurseur d'une humanité résolument distincte de celles l'ayant précédée, pour commencer à répondre à cette question.

#### 4.2.1 L'État comme horizon historique

Comme nous le disions, l'histoire reste souvent limitée à cet entre-deux où le monde d'avant l'apparition de l'État ne peut être pensé autrement qu'en référence à un vide que vient combler l'existence d'une entité conférant au corps politique une orientation nouvelle. Ce monde atemporel est réputé être avant l'histoire dont dépend le passé et le futur donné au récit des sociétés modernes. Il ne serait ainsi d'aucune utilité de chercher à comprendre l'histoire d'avant l'histoire, puisque c'est par l'État comme bouleversement des sociétés que serait apparue la possibilité pour chacune d'elle d'être sujet de sa propre histoire –c'est-à-dire de proprement devenir historique. L'État comme sujet réflexif inaugurerait donc la possibilité de penser une histoire comme sujet de son passé et de son futur en synthétisant sous une même réalité des résolument opposés. C'est ainsi que la non-histoire devient historique grâce au fait que l'État concentre en un lieu des moyens de production desquels découle une culture spécifique étant maîtresse de son propre avenir.

Ainsi la place du pouvoir dans les sociétés primitives nous invite, non à y figurer l'absence d'histoire, mais plutôt à réfléchir la manière dont l'absence apparente d'histoire figure une manière d'être au passé qui caractérise en propre ce type de société. En effet, note Lefort : « c'est justement à prendre en compte la manière dont la société primitive déterminée la place du pouvoir, qu'on peut s'affranchir d'une conception naïve et positiviste du développement de l'humanité et poser en nouveaux termes le problème de l'histoire (...) : le passage du monde sans État au monde de

l'État »<sup>195</sup>. Aussi est-il intéressant de chercher à voir comment fut durablement empêchée la possibilité d'un pouvoir étranger. C'est par un choix politique, et non pour des raisons qui tiendraient au retard technologique des sociétés primitives, que se fait jour l'impossibilité pour quelconque figure d'autorité d'apparaître au-dessus d'elle, c'est-à-dire hors du contexte narratif auquel elle ne manque jamais de s'identifier.

À l'effet de surplomb faisant de la société occidentale l'aube de l'histoire, Lefort oppose une tentative tout autre qui consiste selon nous à chercher en l'histoire une continuité faisant signe au présent des traces laissées comme sédiments par les sociétés anciennes. De cela, la compréhension de la démocratie comme moment d'une humanité en sort enrichie. C'est précisément là qu'historicité et réflexivité se rejoignent dans un effort d'élucidation du passé attaché à une mémoire réflexive commune :

Le vrai problème consisterait donc, une fois décelée l'historicité de la société primitive, à rechercher comment elle peut se transformer, par quelle formulation nouvelle des rapports humains, une expérience peut s'instituer dans le temps, qui suppose une reprise active du passé et une visée explicite de l'avenir. En bref, si l'on admet que l'histoire, conçue comme engendrement du nouveau, n'est pas donnée avec la coexistence, il faudrait montrer comment la coexistence fait histoire. C'est là retourner la difficulté dont nous partions et qui paraissait inhérente à toute philosophie rationaliste, pour qui la seule stagnation était paradoxale en marquant un blanc dans le cours de l'humanité. Mais ce retournement est essentiel en ceci qu'il réintègre l'histoire à l'homme, permet de concevoir l'humanité, sinon comme « existant total », du moins comme une même humanité, aux prises avec les mêmes questions, encore qu'elle leur donne des réponses différentes<sup>196</sup>.

Au mythe fondateur de l'État s'oppose donc l'étude des modes de coexistence retraçant l'historicité de différents types de sociétés. C'est donc dans et par une certaine tradition que s'inscrit notre propre récit réflexif portant sur la genèse d'un État à l'ori-

---

<sup>195</sup> Lefort, Claude, « Sur Pierre Clastres », *Le temps présent*, *op.cit.*, p.384-385.

<sup>196</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, *op.cit.*, p.47.

gine des sociétés que nous connaissons et dans lesquels nous vivons<sup>197</sup>. Cela permet d'aborder de manière différente l'historicité réflexive des sociétés contemporaines. C'est en passant par la pensée idéaliste que s'offre à nous ce détour par une sensibilité historique déterminante pour comprendre notre rapport au passé. Toute une histoire serait à faire sur l'historicité d'une société qui cherche à s'imposer comme histoire face à des sociétés sans rapport réflexif apparent au passé. Nous nous bornerons à un survol sommaire de cette histoire de l'historicité réflexive d'une société, d'une culture de laquelle dépend le regard que nous portons sur notre passé.

La pensée hégélienne fut, du moins dans sa réception, longtemps associée au mythe d'un État comme sujet d'une humanité appelée à s'autodéterminer à travers l'idée de liberté. Une certaine réception de la pensée hégélienne met aussi en lumière l'idée répandue dans la philosophie matérialiste que l'histoire serait née « au moment où naîtraient avec l'État les conditions d'une mémoire collective et d'une articulation de l'avenir avec le passé »<sup>198</sup>. Une certaine pensée « hegelio-marxiste » présente en quelque sorte le dernier pan d'une histoire téléologique caractérisant l'historicité réflexive de nos sociétés. Quel est le principe derrière cette historicité à prétention universelle qui aspire à décrire l'histoire comme une vérité en devenir, comme processus général dictant l'orientation d'une humanité en marche vers une délivrance prochaine? Il s'agit de cet Esprit faisant du sujet l'aube d'une histoire ayant commencé avec l'apparition des premiers États, et devant culminer par la réalisation en acte d'une liberté devenue historique, d'une pensée pleinement réalisée dans l'histoire<sup>199</sup>. C'est ce qui

---

<sup>197</sup> En effet, Si on a longtemps fait coïncider la naissance des sociétés historiques avec la naissance de l'État, force est de constater l'importance de cette idée qui culmine au 19<sup>e</sup> siècle en Europe.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>199</sup> Cette liberté s'actualise dans la figure du philosophe si nous suivons une perspective hégélienne et dans la classe prolétarienne si nous prenons appui sur une vision idéaliste matérialiste de l'histoire. Claude Lefort réfute une telle lecture dans ce qu'elle présente de linéaire en excluant de l'historicité des sociétés sans État. L'auteur note : « impossible de fixer le point de départ de l'histoire, au moment où naîtraient les conditions d'une mémoire collective et d'une articulation de l'avenir avec le passé. Il est des sociétés dont la forme s'est maintenue sans doute durant des millénaires, qui, en dépit des événements de tous ordres dont elles ont été le théâtre, de leur différenciation interne, (...) s'ordonnent en

constitue l'essence des peuples dont l'essor de l'État annonce l'indépendance future par la jouissance d'une liberté pleinement actualisée au moment où la conscience devient celle de l'humanité réconciliée avec son passé<sup>200</sup>.

Cette représentation idéaliste de l'histoire est intéressante pour expliquer l'évolution complexe d'une pensée s'étant constituée très tôt dans l'histoire de l'humanité, et qui a développé de l'histoire une certaine idée. On y découvre le récit d'une vérité, d'une réflexivité cherchant en elle-même les conditions de son propre avènement comme parachèvement du projet humain. L'histoire de l'humanité devient l'histoire au singulier d'une société cherchant à s'autodéterminer comme principe de vérité, comme monde réconcilié ayant finalement accédé au mythe du donné que promet le long périple d'une histoire culminant par la pleine réalisation de son concept. Un tel mouvement nous informe sur la manière dont notre société a longtemps cherché à s'autonomiser en cherchant à intégrer ce qui, du passé, devait permettre de réconcilier l'humanité à travers différents stades de la pensée. Néanmoins, cela ne nous apprend rien –bien au contraire- sur le problème que pose l'idée d'un État ayant accompagné l'essor des sociétés dites historiques<sup>201</sup>. Autrement dit, quel type de sensibilité historique sous-tend une telle conception, et comment expliquer l'absence d'historicité dans des sociétés précisément portées par une mémoire collective, par une histoire ayant sa propre cohérence?

---

fonction d'un refus de l'historique » (*Ibid.*). Société qui cherche à nier l'histoire à défaut d'être anhistorique, c'est-à-dire sans rapport au passé.

<sup>200</sup> C'est le récit hégélien qui ressort de cette lecture où de non historique qu'elle fut, la société a progressivement acquis ce rapport au futur en permettant d'anticiper sur une libération à venir qui coïncide avec l'essor du marché mondialisé. Bernard Bourgeois note à ce propos : « Les peuples, en effet, n'ont une histoire qu'autant qu'ils se constituent en des États, dont la totalité englobante ne peut se fixer que par l'unification temporelle à la fois réelle (l'histoire-fait, *res gestae*, *Geschichte*) et idéale (l'histoire-récit, *historia*, *Historie*) des multiples actions successives des individus rassemblés. L'histoire universelle est bien elle-même essentiellement politique, même si elle abrite, pour s'en stimuler, le phénomène socio-économique de la réalisation du marché mondial. Ce sens politique de l'histoire universelle est celui d'une libération des hommes » (Bourgeois, Bernard, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000, p.39).

<sup>201</sup> Par cette conception, l'on ne comprend guère l'histoire générale dont le mythe de l'État nous dissimule en vérité l'évolution historique.

Le récit de la modernité est un peu le récit des sociétés étatiques depuis la fin des sociétés monarchiques. On se rappellera la désillusion à laquelle nous a finalement menées ce récit dont nous parvenons encore difficilement à saisir les conséquences jusqu'à aujourd'hui. La pertinence historique d'une réflexivité cherchant en elle les causes de son dépassement reste confinée dans les limites d'une histoire balisée, c'est-à-dire née d'un événement ayant fait de l'histoire le but ultime vers lequel doit converger toute société civilisée. Une telle lecture fait l'impasse sur l'antériorité historique des sociétés sans État en cherchant à expliquer au singulier l'histoire d'une société née à une période précise du progrès humain. De cela découlent deux humanités distinctes figurant une absence d'histoire là où les sociétés historiques ont pour leur part évolué en rapport intime à l'idée d'un commencement inaugural, d'un événement conçu comme critère de vérité. La démocratie pose au contraire l'absence d'autorité ultime d'où il serait possible d'identifier l'amorce d'un commencement, d'une humanité originelle. C'est bien sous l'influence réflexive d'une société indéterminée que l'histoire devient désormais un problème nouveau posé à la conscience des hommes<sup>202</sup>. Qu'en est-il plus globalement de la sensibilité démocratique?

Par le récit que la modernité se donne, apparaît par contraste une absence d'histoire qui met en relief l'idée du rapport au passé observé à l'intérieur des sociétés primitives. Autrement dit, une histoire générale caractérise le contexte réflexif dans lequel a évolué l'ensemble des sociétés humaines, d'une période très archaïque à une époque beaucoup plus récente. Cette réflexivité permet de faire retour au passé en cherchant par-delà l'idée d'une histoire fermée une sensibilité commune qui nous

---

<sup>202</sup> Le mythe de la modernité a habilement été décrit par Lyotard où l'auteur tire les conclusions de l'abandon d'une croyance en la fin de l'histoire. Il parlera d'une délégitimation des récits portant l'espoir émancipateur des sociétés : « Dans la société et la culture moderne, société post-industrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d'autres termes. Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation » (Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne, op.cit.*, p.63).

éclaire sur le fonctionnement historique des sociétés de manière générale<sup>203</sup>. C'est par un détour par la pensée anthropologique de Pierre Clastres que s'offre à nous cette lecture nouvelle.

Pierre Clastres critique le mythe d'un État à l'aube de l'histoire en prenant pour cible la théorie marxiste de l'histoire. De l'État comme moment transformateur de la société à la classe prolétarienne tête de file du mouvement d'émancipation de l'humanité, un même mouvement guide secrètement le procès historique des peuples, tous avides de liberté<sup>204</sup>. Après l'essor de l'État comme dépositaire d'un sujet fait histoire, doit se constituer le prolétariat comme acteur historique transformateur d'un monde enfin débarrassé de ses contradictions. Ce sont les oppositions de classes qui sont à l'origine tant de l'État comme sujet historique que du prolétariat comme porte-étendard d'une humanité réconciliée avec elle-même.

---

<sup>203</sup> Lévi-Strauss a habilement mis en évidence ce rapport réflexif observé chez un auteur comme Sartre parlant des sociétés du passé à la lorgnette de son bagage théorique. S'y déploie un récit permettant à l'ethnologue français de prêter attention au contexte symbolique offrant un regard riche sur l'évolution des sociétés dont témoigne la posture réflexive d'un philosophe. Le récit des sauvages porte l'empreinte de cette philosophie cherchant à dégager du passé le sens des sociétés actuelles. Cela nous informe sur l'état de nos sociétés peut-être davantage que sur l'état des sociétés du passé. Lévi Strauss note : « Sartre, qui prétend fonder une anthropologie, coupe sa société des autres sociétés. Retranché dans l'individualisme et l'empirisme, un Cogito — qui veut être naïf et brut — se perd dans les impasses de la psychologie sociale. Car il est frappant que les situations à partir desquelles Sartre cherche à dégager les conditions formelles de la réalité sociale : grève, combat de boxe, match de football, queue à un arrêt d'autobus, soient toutes des incidences secondaires de la vie en société ; elles ne peuvent donc servir à dégager ses fondements. Pour l'ethnologue, cette axiomatique si éloignée de la sienne est d'autant plus décevante qu'il se sent très près de Sartre, chaque fois que celui-ci s'applique, avec un art incomparable, à saisir dans son mouvement dialectique une expérience sociale actuelle ou ancienne, mais intérieure à notre culture. Il fait alors ce que tout ethnologue essaye de faire pour des cultures différentes : se mettre à la place des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant » (Levi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.330-331).

<sup>204</sup> La possibilité d'un sujet historique survient avec l'idée d'une conscience émergeant à un moment précis dans l'histoire. C'est par le même procédé qu'est mis en évidence l'idée d'un conflit servant de matrice à l'essor d'une conscience nouvelle portée par les intérêts d'une classe émergente. Une conscience portée par une classe éclaire au futur la forme que prendre la société. C'est cette vision providentialiste que critique d'ailleurs Marcel Gauchet dans la lignée de Lefort : « chez Marx, il n'y a pas de vraie question de conflit social, ou du moins la question est supposée soluble aussitôt que posée. Établir le rôle du conflit de classes sans histoire, pour Marx, c'est établir en même temps la certitude de la prochaine abolition. Puisque se révèle la nature conflictuelle de la société, c'est que l'avènement de la société authentiquement *une* est à l'ordre du jour comme prochaine étape du devenir humain » (Gauchet, Marcel, *La condition politique*, *op.cit.*, p.435).

L'histoire s'explique désormais par les divisions sociales à l'origine de l'État qui s'inscrit à la suite d'une opposition attachée au contexte de production des sociétés archaïques. C'est le contexte économique opposant les dominants aux dominés qui expliquerait l'apparition de l'État au sein des sociétés primitives, soutiennent les défenseurs de cette thèse : « Pour qu'il y ait apparition d'État, il faut donc qu'il y ait auparavant division de la société en classes sociales antagonistes, liées entre elles par des relations d'exploitation. Donc la structure de la société - la division en classes - devrait précéder l'émergence de la machine étatique »<sup>205</sup>. Autrement dit, une modification des conditions économiques explique l'apparition d'un monopole dans l'usage de la violence que ne connaissaient pas autrefois les sociétés archaïques. L'État devient, note Clastres, « l'instrument qui permet à la classe dominante d'exercer sa domination violente sur les classes dominées » par suite d'un pouvoir séparé ayant accentué un écart déjà existant avant que l'État n'émerge. Une autorité réflexive différente du procès par lequel la société se maintient s'impose à elle par un événement qui échappe à la logique du récit primitif. Cela montre combien était imprévisible et inattendu l'essor d'une entité que les sociétés sans État n'auraient jamais connu sans un bouleversement extérieur.

Clastres renverse en quelque sorte l'enchaînement des causes : comment, loin d'être né d'un conflit servant de seule explication plausible à l'essor d'une puissance séparée, l'État s'est plutôt constitué de l'extérieur en se surimposant à l'ordre des sociétés primitives par une violence endogène. En outre, rien ne prédisposait les sociétés sans État à devenir des sociétés à État. Un événement particulier ayant colonisé des sociétés depuis longtemps étrangères à un pouvoir leur étant par nature insupportable explique ce changement considérable dans la vie des peuples primitifs :

Ce que l'on sait maintenant des sociétés primitives ne permet plus de rechercher au niveau de l'économique l'origine du politique. Ce n'est pas sur ce sol-là que s'enracine l'arbre généalogique de l'État. Il n'y a rien, dans le fonctionnement économique d'une société primi-

<sup>205</sup> Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, éd. de minuit, 1974, p.173.

tive, d'une société sans État, rien qui permette l'introduction de la différence entre plus riches et plus pauvres, car personne n'y éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin<sup>206</sup>.

Les sociétés primitives ne pouvaient connaître la division là où précisément était habilement refoulée l'idée d'une distinction d'essence séparant entre eux les groupes et les personnes. Il n'existe pas la possibilité d'une distance entre l'individu et le reste de la communauté là où, précisément, n'existe guère l'idée d'un sujet différent du reste de la société. La division est voilée par des mécanismes dont nul n'a directement conscience du caractère arbitraire.

Tel que mentionné, ce qui caractérise l'essence du pouvoir en démocratie et dans les sociétés primitives, c'est qu'il est dans les deux cas privé du signe de son institution<sup>207</sup>. Dans l'une et l'autre, la division rend sensible la société à elle-même en interdisant une pure adéquation entre elle et une autorité lui dictant de l'extérieur le savoir sur l'essence du monde<sup>208</sup>. Cela est encore plus apparent dans le cas des sociétés primitives où la division est empêchée par le récit censé fonder la société. C'est

---

<sup>206</sup> Ibid., p.174.

<sup>207</sup> Hugues Poltier note très précisément à ce propos : « Lieu en lequel la société se donne à voir son unité, le pouvoir est en même temps le lieu en lequel elle réfléchit les principes de ce que Lefort appelle sa « mise en forme », c'est-à-dire sa différenciation en éléments de leur mise en forme. Parce qu'ils sont symboliques, ces principes ne sont à la disposition de personne, ni individu, ni groupe, ni classe. Nul peut prétendre les modifier, puisqu'ils sont constitutifs de l'identité même de la société et de ses membres. Ou plutôt, les changer signifierait renverser l'ordre social et politique présent pour lui en substituer un nouveau » (Poltier, Hugues, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, p.62).

<sup>208</sup> Mais au contraire d'une société étatique contenant la possibilité d'un pouvoir ordonnant de l'extérieur tous les membres de la communauté, l'ordre primitif refuse la possibilité « (d')une instance prétendant à s'ériger en sujet du social, en sujet pour la société et à sa place, et se voulant contradictoirement l'agent d'une advenue du social comme sujet ». (Gauchet, Marcel, *La condition politique*, op.cit., p.155). Autrement dit, la société primitive s'institue sans agent figurant le pôle ordonnateur liant entre eux tous les membres de la société. Une telle société se sait ordonnée sans connaître les principes ultimes de cet ordonnancement qui la travaillent en la déterminant à son insu. C'est en ce sens qu'elle est protoréflexive et que l'indépendance politique y est en tous points exclue par l'interdépendance faisant de chacun le foyer d'expression du tout dont il dépend étroitement.

l'impossibilité d'un écart entre les membres de cette société qui empêche la division de se manifester en dehors de la vérité dispensée par le récit.

Une réflexivité sociale confère aux sociétés primitives cette fonction d'apparemment liant le réel au symbolique par une forme de proximité où tout écart entre les individus est directement empêché par l'ordre abstrait auquel tous se rapportent. Cette réflexivité sociale confère à la société ce sentiment d'unité lui permettant de s'instituer en référence au récit qu'elle se donne, tandis que la société change en cherchant à s'autodéterminer par ce récit qui la transforme (réflexivité politique)<sup>209</sup>. En aucun moment n'apparaît l'idée d'un pouvoir séparé du reste de la société. Tout le sens du mythe dans les sociétés primitives repose sur cette prémisse d'une réflexivité narrative sans principes distincts duquel émergerait un pouvoir différent de celui porté par le récit. C'est ce dont témoigne le mythe portant sur l'origine du monde où seul le récit sert de critère fixant l'identité des premiers hommes. Chez les Aché, par exemple, tribu issue de la lignée de Guayaki en Amérique du Sud, l'acte de donner naissance reproduit dans ses plus infimes détails la naissance des premiers hommes issus des entrailles de la Terre. L'acte d'enfanter fait directement écho au mythe des premiers hommes. Il s'accompagne d'un rite qui consiste à débarrasser le nouveau-né de ses impuretés comme autrefois les premiers hommes se débarrassaient de la terre recouvrant leur corps. C'est par l'eau que s'effectue ce rituel mythique où le corps est purifié avant d'intégrer la société. Cela figure la séparation entre le sujet et la terre, prélude à une vie nouvelle en société que le nouveau-né intègre à la manière dont les premiers hommes se sont autrefois séparés de la terre pour se constituer en commu-

---

<sup>209</sup> Cela est vrai des sociétés primitives comme ce l'est des sociétés démocratiques, de sorte qu'il faut rester attentif à cette histoire sans intention qui gouverne pourtant la conduite des sociétés humaines. S'il n'y a pas entre les sociétés historiques et les sociétés primitives de distinction absolue, c'est parce que toute société est par essence historique en quelques façons. De celles cherchant à nier la tradition à celles se pensant en rupture face à l'esprit des ancêtres, une même réflexivité à l'œuvre opère en chacune d'elles. Chaque société se rapporte réflexivement au passé en cherchant à se perpétuer au présent, tandis que changent progressivement les formes que prend cette réflexivité à l'œuvre à différents moments de l'histoire.

nautés. Clastres souligne à propos de ce rapport entre mythe et rite qui constitue l'autorité réflexive du récit :

on aurait ainsi une conjonction de l'enfant et de l'eau, préliminaire à une disjonction de l'enfant et de la terre. Or le mythe, bien que de manière assez obscure, nomme l'eau en indiquant que, pour quitter la terre, les Aché mythologiques durent passer par l'élément liquide : « Le chemin des premiers ancêtres des Guayaki fut une eau jolie pour sortir et s'en aller sur la terre grosse... » Le mythe semble par ailleurs justifier la référence à l'eau par l'état dans lequel se trouvaient les hommes, au fond de leur trou : «... Les premiers ancêtres des Guayaki avaient les aisselles très puantes, la peau amère, la peau très rouge... » Autant dire que, souillés comme un nouveau-né, ils avaient comme lui besoin d'un bain. Et le jeu de miroir entre mythe et rite se confirme avec plus d'éclat si l'on ajoute que, pour les Guayaki, un campement où vient d'accoucher une femme est déclaré ine, puant »

C'est au moment où le récit se fait vérité qu'apparaît une société intimement redevable à ce commencement où se fait jour l'origine d'un monde fondé par un geste inaugural. L'origine de ce geste se fonde dans un mythe dont l'autorité n'appartient à personne. Jamais l'idée d'un pouvoir séparé du mythe ne vient s'ériger à distance de la communauté. C'est par une réflexivité narrative que le mythe institue l'autorité du récit censé guider la société depuis son commencement.

Il y a bien une histoire à l'œuvre qui permet à la société primitive de s'instituer comme univers singulier, mais elle se fonde dans le récit que se donne la société. C'est par le mythe que se fait historique le récit que se donne la société au moment où elle se fait société. Un ordre humain différent par essence de celui prévalant en nature inaugure la naissance de l'humanité qui coïncide avec celle du mythe. C'est ainsi que l'opposition à la nature marque l'origine d'une histoire où le mythe se fonde avec les rites qui ponctuent au quotidien la vie des peuples primitifs : « Dans la société stagnante, tout se passe comme si la fin dernière de l'homme était de se confronter avec l'Autre et de se situer ainsi hors de la nature, dans un système d'apparemment qui

exprime un nous commun »<sup>210</sup>. Ce système constitue le tout face auquel s'oppose une nature conçue comme extérieur au monde des hommes. L'échange institue un ordre commun où rien en dehors des interactions ne constitue un ailleurs d'où le sujet pourrait se soustraire ou se réfléchir en marge de l'enceinte d'où il tire son humanité. C'est ce dont témoigne la pratique du don, exemple de cette proximité qui ne souffre aucune position d'extériorité ou relation de neutralité entre les individus. Lefort note à ce propos :

Tout se passe, en somme, comme si les hommes ne pouvaient se présenter leur existence qu'en s'exhibant les uns devant les autres, de même qu'ils ne découvrent leur sentiment, comme on l'a souvent signalé, qu'en l'expriment selon un rituel et sous le regard des autres. De ce style d'existence, l'échange par dons, si profondément décrit par Mauss, fournit une illustration essentielle. La provocation à la réponse par le don, de n'être pas entendu ou d'être négligé, l'obligation de ne pas rendre moins qu'on a reçu, sinon de rendre davantage, la recherche du lien de dépendance et la crainte d'en être la victime composent une situation ambiguë en ceci qu'elle figure à la fois la compétition et la coopération, mais dont le sens principal est d'instituer une reconnaissance de l'homme par l'homme. Ce n'est pas l'objet, si précieux ou utile soit-il, qui se trouve visé dans l'échange, mais comme le signifie le cérémonial du don, le rapport qu'il permet d'établir, entre les sujets ou encore le système de communication qui fait des individus les membres d'une humanité définie<sup>211</sup>.

L'exemple du don met en évidence cette réflexivité sociale garante du lien unissant entre eux les membres d'un ordre auquel tous se rapportent par la reconnaissance de l'autre à travers l'échange mutuel. Cet échange empêche qu'un individu puisse s'ériger en dépositaire d'un ordre extérieur au devoir mutuel que suppose la pratique du don. Cette proximité qui s'observe au niveau social s'observe aussi au niveau temporel, puisque le recours à l'autorité du récit empêche qu'un événement puisse apparaître comme séparé du mythe. Aucune distance de temps ne permet de séparer entre eux

---

<sup>210</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.46.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p.44.

les individus passés et présents, comme si se constituait à travers l'histoire de la société un seul grand récit. Lefort donne l'exemple du monde Malanésien où la distance temporelle entre le présent et le passé s'abolit dans l'assimilation du petit-fils à la figure du grand-père. Celui-là voit en celui-ci son propre frère, ce qui permet de rapporter le passé à une réalité vécue au présent par deux existences en principe séparées dans le temps<sup>212</sup>. Il y a donc une réflexivité narrative qui constitue l'autorité par laquelle la société cherche à se perpétuer sous forme de mémoire réactivée socialement par le détour du mythe. Du chef en passant par les interactions entre les membres de la société, tout est pensé en fonction d'une proximité étroite où la société fait complètement corps avec le récit qu'elle se donne. Cela oppose les sociétés démocratiques où l'usage de la force est cautionné par l'autorité du gouvernement légalement élu dans un contexte de libre revendication des droits en théorie reconnus à tous. Néanmoins, le pouvoir confère à certains des privilèges qui sont refusés à d'autres, d'où le caractère transformateur associé aux droits politiques et la recherche d'égalité qui sous-tend leur revendication<sup>213</sup>. Le pouvoir apparaît alors comme ambivalent, mais à

---

<sup>212</sup> Il s'agit plus particulièrement de l'idée du Bao où Dieu circule à travers le corps du défunt et reste présent dans les générations suivantes. Ainsi, le vieillard devient comme le frère du petit-fils puisque le lien entre les deux incarne un tout mythique ou s'abolie la distinction entre le passé et le futur comme s'estompe celle entre les générations : « Le Malanésien doit se faire une certaine notion de l'histoire. Il a sous les yeux les témoins vivants du passé en la personne des vieillards. Sans doute, et là encore, il retrouve le procédé du *temps par bloc*, si l'on veut bien nous prêter l'expression. Rappelons-nous la position de parenté tout à fait particulière qui unit le petit-fils et le bisaïeul. Il s'appellent mutuellement frère. Pourquoi? Cet aïeul est-il actuel dans la société, c'est un candidat à la mort, donc dans le sens décrit plus haut, à la divinité. Il va bientôt se fondre avec la masse des ancêtres, c'est-à-dire qu'il va redevenir, de cette actualité que possède le bao » (Lehec Claude. Leenhakdt, M. Do Kamo, la Personne et le Mythe dans le monde mélanésien. In: Journal de la Société des océanistes. Tome 3, 1947. pp. 145-155)

<sup>213</sup> C'est le lieu vide du pouvoir qui ouvre sur la possibilité d'une contestation qui n'est jamais ajournée. Claude Lefort lie cette réalité à la possibilité offerte par les droits d'interroger la nature en définitive indéterminée du pouvoir. Un auteur comme Jacques Rancière fait déborder la question du conflit en dehors du contexte strictement limité aux droits. Autrement dit, toute société est travaillée par le conflit et la recherche d'égalité qui est refusée à certains. À cet égard, le pouvoir reste éternellement vide et ce vide apparaît en toute société politique : « Tous les individus d'une société peuvent être émancipés. Mais cette émancipation - qui est le nom moderne de l'effet d'égalité - ne produira jamais le vide d'aucune liberté appartenant à un démos ou à tout autre sujet du même type. Dans l'ordre social, il ne saurait y avoir de vide. Il n'y a que du plein, que des poids et des contrepoids. La politique n'est

la différence de ce qui s'observe en société primitive, il ne se confond pas avec le récit que se donne la société. S'il s'y confond, c'est pour mieux mettre en évidence le fondement abstrait d'un monde sans cesse appelé à se réinventer. La société primitive change grâce au mythe qui constitue l'horizon réflexif en dehors duquel elle ne peut se penser. Nous avons parlé du récit comme principe d'autorité ; il nous faut maintenant parler de la figure par laquelle le pouvoir a transité sans pourtant s'y réduire. Il s'agit de la personne du chef qui est lui aussi soumis à l'autorité du récit.

Le chef met en évidence l'absence d'autorité d'où il puise sa légitimité pour maintenir par le recours de la parole l'harmonie parmi ceux qui vivent en étroite relation. Il y a une réflexivité sociale où tous sont pour les autres ce que le chef est pour l'ensemble de la communauté à laquelle il est en tous points redevable. Nulle réflexivité autre que celle de cet agencement commun où le pouvoir circule par le récit donné à vivre par l'usage de la parole ne se manifeste. Il ne s'agit pas de nier au chef son statut de chef, c'est-à-dire d'ignorer les traits physiques qui le distinguent des autres, mais bien qu'il ne saurait commander en dehors de circonstances exceptionnelles<sup>214</sup>. Le pouvoir donné au récit révèle le pouvoir sans visage d'une figure censé diffuser à l'ensemble de la communauté l'autorité qui la traverse. C'est donc par le mode particulier permettant à la société de réaffirmer sa permanence à travers le récit qui la forme que le pouvoir circule par l'esprit des ancêtres veillant à conserver l'unité entre le présent et le passé. Et c'est le chef qui incarne ce pouvoir tempéré par le refoulement d'une autorité apparaissant comme distincte de la communauté<sup>215</sup>.

---

ainsi le nom de rien. Elle ne peut être rien d'autre que la police, c'est-à-dire le déni de l'égalité » (Rancière, Jacques, *La méésentente*, Paris, Gallilée, 1995, p.58-59).

<sup>214</sup> Comme le mentionne très précisément Lefort à propos de ce paradoxe d'un pouvoir qui ne figure en aucun lieu fixe : « l'existence d'un chef auquel sont reconnus le prestige, le pouvoir de la parole, le privilège de la polygamie, la distinction de la richesse, mais qui, en dehors, de circonstances exceptionnelles (la conduite de la guerre) ne saurait commander, dont la parole, faite pour rappeler les vertus de l'obéissance aux ancêtres et à la loi, s'avère sans autorité, et dont les biens sont péniblement acquis pour être redistribués généreusement aux membres de la communauté » (Lefort, Claude, « Sur Pierre Clastres », *Le temps présent, op.cit.*, p.385-386).

<sup>215</sup> Cela n'implique nullement la possibilité pour ce dernier de se poser à distance de la communauté, mais d'incarner réflexivement par la parole l'autorité qu'il ne fait que relayer. C'est ce qui caractérise la

La parole est sous le contrôle permanent du groupe qui veille à ce que le chef n'use jamais de son autorité à des fins autres que celles prévues par la communauté. Il s'agit de réaffirmer l'importance du passé par l'autorité du récit que le chef ne fait que transmettre par une parole qui sert à préserver l'harmonie au sein de la communauté. La société est tout entière inféodée au pouvoir tenu par tous et dont le chef a pour fonction de préserver l'intégrité par une réflexivité narrative mise en acte par sa parole. Loin d'être inhérente à la figure du chef, cette autorité transite par lui pour rejoindre la réflexivité du récit permettant à la société de se perpétuer au présent. Le chef aura pour fonction de garder ce pouvoir intact par l'échange qui permet à tout un chacun de connaître son rôle à l'intérieur de la communauté dont chaque individu incarne l'identité générale. Des moments exceptionnels permettent néanmoins de changer momentanément ce fonctionnement en apparence immuable.

En effet, si le chef est étranger à un pouvoir qu'il tiendrait d'une autorité extérieure à la société, il peut à l'occasion disposer d'une puissance guerrière lors d'expéditions contre des communautés étrangères :

Pendant l'expédition guerrière, le chef dispose d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers. Mais, la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance. Le modèle du pouvoir coercitif n'est donc accepté qu'en des occasions exceptionnelles, lorsque le groupe est confronté à une menace extérieure. Mais la conjonction du pouvoir et de la coercition cesse dès que le groupe n'a rapport qu'à soi-même<sup>216</sup>.

Sitôt terminer, la guerre permet à la communauté de recouvrer cette existence tranquille où tous reproduisent à l'identique les conditions ayant permis à la société de se maintenir à travers les âges. Cette disposition éphémère met en évidence l'unité organique d'une communauté pensée comme « différence absolue, liberté irréductible,

---

Loi dans une société primitive qui n'existe qu'en référence au récit que le chef doit sans cesse réaffirmer : « C'est de cette Loi que le chef est porte-parole : la substance de son discours, c'est toujours la référence à la Loi ancestrale que nul ne peut transgresser, car elle est l'être même de la société : violer la Loi, ce serait altérer, changer le corps social, introduire en lui l'innovation et le changement qu'il repousse absolument » (*Ibid.*, p.15)

<sup>216</sup> Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, op.cit., p.27.

volonté de maintenir son être comme totalité une »<sup>217</sup>. Cela n'empêche pas pour autant la société primitive de changer par ce récit qu'elle cherche à reproduire en étant insensiblement sujette à des transformations parfois inopinées. C'est ainsi que certains événements trop considérables peuvent devenir quelque chose d'impensable pour la société qui subit comme une violence inédite un bouleversement qui déborde la logique du récit. Plusieurs mécanismes ressortis aux rites permettent de contenir, par exemple, la menace d'une autorité posée en dehors de la société. C'est ce dont témoigne la fonction du Karai décrite par Pierre Clastres. L'auteur parle d'une disposition particulière amenant les Indiens à réagir à la menace que fait peser sur leur société la possibilité d'un pouvoir séparé imposé par les blancs. Une fonction prophétique donnée au récit enjoint alors la communauté à fuir le danger d'un pouvoir en train de se constituer à l'extérieur de la société. La menace de l'Un sous la forme d'un État concentrant entre ses mains l'essentiel du pouvoir suppose un récit jouant au présent la nécessité de fuir le danger en abandonnant la terre mauvaise. C'est en fuyant cette terre que la communauté peut restituer à l'identique les conditions qui sont celles des ancêtres. Personnage énigmatique, le Karai joue dès lors la fonction de prophète à l'intérieur du récit :

le discours des karai, c'est la parole prophétique, parole virulente, éminemment subversive d'appeler les Indiens à entreprendre ce qu'il faut bien reconnaître comme la destruction de la société. L'appel des prophètes à abandonner la terre mauvaise, c'est-à-dire la société telle qu'elle était, pour accéder à la Terre sans Mal, à la société du bonheur divin, impliquait la condamnation à mort de la structure de la société et de son système de normes (...) Habités par le sentiment que l'antique monde sauvage tremblait en son fondement, hanté par le pressentiment d'une catastrophe sociocosmique, les prophètes décidèrent qu'il fallait changer le monde, qu'il fallait changer de monde, abandonner celui des hommes et gagner celui des dieux<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.15.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p.184.

On voit combien, notamment dans des temps de crises, la société s'identifie réflexivement au récit sans possibilité d'agir sur son histoire en dehors du temps long dans lequel s'inscrit la mémoire des ancêtres. L'État comme pouvoir étranger devient la limite au-delà de laquelle s'abolit le récit censé contenir le danger d'une puissance séparée. C'est ainsi que le discours prophétique « identifie l'Un comme la racine du Mal et affirme la possibilité de lui échapper »<sup>219</sup> par le recours au récit comme autorité réflexive. Et c'est dans un contexte social particulier que s'inscrit ce rapport statique au récit où les conditions d'existence sont les mêmes pour tous. Une homogénéité des conditions d'existence empêche la société d'apparaître comme divisée. C'est parce que la possibilité de s'enrichir est contradictoire avec le fonctionnement interne des sociétés primitives que le récit ne peut s'instituer à nouveaux frais, c'est-à-dire permettre à une figure de s'inventer en marge de la communauté par un principe de distanciation basé sur l'enrichissement personnel. Plus précisément, c'est le fonctionnement économique des sociétés primitives qui explique d'un point de vue sociologique l'impossibilité pour ces sociétés d'apparaître comme divisée, différente du récit qu'elles se donnent. L'absence de désir de possession empêche la constitution d'une identité consciente de ses intérêts matériels et ainsi porté par le désir de s'identifier par contraste au reste de la communauté. Citons Clastres à ce propos :

Il n'y a rien, dans le fonctionnement économique d'une société primitive, d'une société sans État, rien qui permette l'introduction de la différence entre plus riches et plus pauvres, car personne n'y éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin. La capacité, égale chez tous, de satisfaire les besoins matériels, et l'échange des biens et services, qui empêche constamment l'accumulation privée des biens, rendent tout simplement impossible l'éclosion d'un tel désir, désir de possession qui est en fait désir de pouvoir<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> Clastres, Pierre, *La société contre l'État, op.cit.*, p.174

La possibilité d'accumuler des richesses n'est d'aucune utilité dans une société pour laquelle l'abondance et le luxe contreviennent à l'équilibre social. L'interdit de produire un surcroît de richesse empêche parallèlement la constitution d'une classe ou d'un groupe dont les intérêts seraient différents de la société, ce qui permet à cette dernière de s'affirmer comme un tout indivisible. C'est plus précisément l'État qui est à l'origine des forces productives dont la fonction est d'accumuler des richesses et de créer un surplus pour la classe à qui profite cette abondance<sup>221</sup>. Il n'y avait pas une inégalité de laquelle est né un pouvoir étranger, mais bien une puissance qui fut extérieurement imposée à la société. C'est ce qui explique le choc qu'ont vécu les sociétés primitives.

Si l'on observe déjà bien avant l'apparition de l'État un contexte politique contenant en germe la possibilité d'un pouvoir séparé de la collectivité, c'est bien après l'époque des sociétés primitives que se fait jour cette possibilité. Simultanément privée du principe de son institution, la société primitive n'a pas accès à l'ordre duquel procèdent les différentes règles réglant la vie en commun des gens. Cela ne l'empêche guère d'être attentive aux mouvements subtils qui la modifient imperceptiblement par des événements menaçant son équilibre, soit par leur caractère imprévu, soit par leur caractère extraordinaire qui échappe à l'autorité du mythe censé contenir le danger d'une transformation en profondeur de la société. L'apparition de l'État présente cet l'impensé face auquel la société primitive ne pouvait qu'être en tous points chamboulée. Les sociétés primitives constituent les conditions dans lesquelles l'État ne pouvait apparaître au lieu d'avoir connu une force s'imposant à elles par nécessité<sup>222</sup>. C'est ce non-lieu qui caractérise l'état singulier de société réflexivement tributaire d'un modèle d'unité étranger à l'autorité lui étant normalement impartie. Il devient alors plus facile de déterminer par la négative les conditions par lesquels l'État comme forma-

<sup>221</sup> Voir Lefort, Claude, « Sur Pierre Clastres », dans *Le temps présent, op.cit.*, p.385.

<sup>222</sup> Ce n'est pas que les sociétés primitives ignorent l'existence d'un tel pouvoir, mais que ce dernier leur étant étranger : « La notion d'un pouvoir détaché ne lui est pas étrangère, elle en conjure seulement la possibilité » (*Ibid.*, p.286).

tion historique était rendu inconcevable et inenvisageable pour une société n'ayant jamais connu dans le passé une telle possibilité. C'est ce que Pierre Clastres note à ce propos :

S'il paraît encore impossible de déterminer les conditions d'apparition de l'État, on peut en revanche préciser les conditions de sa non-apparition (...) Sans foi, sans loi, sans roi : ce qu'au XVI<sup>e</sup> siècle l'Occident disait des Indiens peut s'étendre sans difficulté à toute société primitive. Ce peut être même le critère de distinction : une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État : peu importe le régime socio-économique en vigueur<sup>223</sup>.

Les sociétés anciennes sont déterminées empiriquement par le contexte social qui dicte à tous le conduite à adopter, laissant à l'incertitude du lendemain peu de place pour s'exprimer au présent. Les conditions d'apparition d'une autorité détachée du contexte de reconnaissance liant entre eux tous les membres de la communauté étaient impossibles dans un contexte où la production était subordonnée « au rapport de l'homme à l'homme et à son inscription dans une forme collective »<sup>224</sup>. En revanche, nous dit Lefort, « c'est par une révolution dans l'historicité que les hommes découvrent dans le fait de produire un principe de productivité »<sup>225</sup>, se détachant du tout pour rendre possible cette distance réflexive constituant l'identité du sujet politique.

Au fond, la société primitive participe d'un rapport intime à l'histoire, mais elle n'est pas consciente des transformations très subtiles qui affectent insensiblement son identité. Cela est dû à la nature dérivée de ces changements auxquels elle prête une signification déjà convenue par le récit d'où découle l'unité d'un monde sans extériorité, sans rapport d'autorité permettant de figurer l'existence d'une société différente. Le récit n'est jamais séparé du savoir portant sur l'origine du monde où le destin de la

<sup>223</sup> Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, op.cit., p.176.

<sup>224</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.47.

<sup>225</sup> *Ibid.*

société se rapporte constamment au mythe de sa création. Il n'y a pas, comme en démocratie, ce vide d'un pouvoir rendant sensible à la société l'absence de fondement ultime d'où elle est censée procéder, mais sans s'y rapporter inflexiblement.

Par l'idée d'un pouvoir vacant, la démocratie présente la possibilité d'une distance entre la société et l'idée qu'en donne son récit. C'est cette tension au fondement du projet démocratique qui empêche la société de coïncider avec elle-même. Son récit est sans cesse susceptible d'être renversé par un événement révélant l'absence de fondement duquel était censée procéder la société. On voit donc que la réflexivité narrative qui s'observe en démocratie est distincte du pouvoir, et qu'elle permet de réfléchir différemment la société à différents moments de son histoire. L'impossibilité pour le pouvoir de coïncider totalement avec la société met en évidence l'indétermination politique qui anime réflexivement les sociétés démocratiques. Cela explique le récit parfois imprécis et changeant que se donnent le peuple et la nation comme figures démocratiques. Ces sociétés sont réflexivement conscientes des limites qui les déterminent sans pourtant être totalement maîtres de leur histoire. La réflexivité politique portant sur le dépassement des limites s'inscrit toujours dans un contexte social où ces limites ne sont jamais pleinement dépassées. En ressort une autonomie paradoxale où le récit n'est jamais en mesure de réconcilier la société, bien qu'il soit le moteur lui permettant de changer à des moments précis de son histoire. Ainsi, l'indétermination devient structurante de la manière dont les sujets se rapportent au monde qui les façonne et qui les transforme réflexivement.

S'il existe en démocratie des moments où la société semble perdre son unité pour immédiatement la retrouver à travers de nouvelles trames narratives, cela n'existe guère en société primitive. Cette dernière n'est pas consciente du caractère politique du récit qui lui permet historiquement de se perpétuer. Autrement dit, c'est en l'absence de changements déterminants que la société réussit à s'identifier au récit sans jamais devoir le réinventer –ou être consciente de la nécessité de le faire. Les événements n'existent jamais en dehors du récit traditionnel censé reproduire la réalité en conformité avec les références issues du passé.

Il n'y a pas, en démocratie et contrairement à ce qui s'observe en société primitive, d'unité atemporelle donnée au récit. Ce dernier est toujours susceptible de changer même si la société cherche parallèlement à se perpétuer comme univers commun. C'est ce paradoxe propre aux démocraties qui permet de les distinguer des sociétés primitives. C'est aussi cela qui permet de voir comment un rapport général à l'histoire caractérise l'une et l'autre de ces sociétés. En ressortent deux rapports réflexifs au pouvoir qui mettent en évidence deux manières de se constituer historiquement face au passé.

Nous avons abordé les sociétés du passé sous l'angle de la réflexivité pour montrer comment la démocratie, loin d'être réductible à une période circonscrite dans l'histoire, se fonde dans une histoire plus générale. Cette dernière caractérise le rapport qu'entretiennent entre elles différentes sociétés. Cela évite de penser les sociétés primitives comme non réflexives ou dénuées d'une dimension expressément historique : comme si ne s'y observait pas une reprise active du passé en vue de perpétuer historiquement dans le temps un certain type de monde amené à changer, à s'instituer tout en se transformant insensiblement.

Dans toute société, il s'agit de voir comment la coexistence se fait histoire par « une réflexion sur le devenir singulier de la société dite historique... » pour déterminer ensuite « comment un développement se poursuit ; comment dans ses limites renaît la tendance à une conservation des structures établies et à une stagnation et se refait contre elle l'expérience d'une histoire progressive »<sup>226</sup>. Cela nécessite d'être attentif à ce qui derrière l'apparence du changement constitue les traits de l'identique où se fait jour un rapport général à l'histoire. Pour comprendre cette histoire d'un point de vue générale, nous avons discuté de l'importance du récit dans les sociétés primitives, l'idée étant de montrer comment de telles sociétés se transforment tout en demeurant en apparence inchangées. Cela caractérise leur forme d'historicité qui permet de les distinguer des sociétés où le pouvoir se surimpose de l'extérieur à l'en-

---

<sup>226</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.47-48.

semble de la collectivité. Nous avons vu comment le préjugé d'un État coïncidant avec l'essor des sociétés historiques empêche de penser un rapport plus général à l'histoire qui lie entre elles des sociétés pourtant bien différentes.

Nous allons dans, un dernier temps, et pour clore ce chapitre, discuter de ce qui permet d'opposer les sociétés primitives et les sociétés démocratiques aux sociétés totalitaires à la lumière du concept de réflexivité. Cela nous permettra de conclure notre travail exploratoire sous l'angle de la réflexivité, en précisant comment l'histoire d'un point de vue global nous invite à réfléchir sous différents angles le concept de réflexivité.

#### 4.3 Démocratie, sociétés primitives et sociétés totalitaires.

Un rapport général à l'histoire caractérise l'histoire longue dans lequel évoluent différents types de sociétés. Nous ne pouvons donc affirmer que les sociétés primitives, à la différence de la démocratie, seraient sans rapport au passé, puisque nous avons vu qu'un rapport au temps structure étroitement la manière dont chacune cherche à se perpétuer au présent, c'est-à-dire à se déterminer à l'intérieur d'une histoire plus générale qui lui permet de faire sens du futur en fonction du passé. Comme les sociétés sans État, les sociétés de type démocratique se perpétuent en l'absence d'un principe ordonnateur posé au-dessus d'elles, c'est-à-dire se posant comme garant de l'unité du corps politique tout entier. Cela implique un ancrage dans l'histoire où la société reste en partie déterminée par un héritage qui la façonne. C'est le cas de la démocratie où cet héritage se présente sous la forme d'un dilemme jamais complètement résolu. Dans les sociétés primitives, cet ancrage se traduit non sous forme de dilemme, mais par un passé servant de critère de vérité permettant à la société de se reproduire à l'identique dans le futur. Une réflexivité sociale caractérise en propre le contexte dans

lequel la société évolue par le récit qu'elle s'attribue sans supposer un pouvoir duquel découle naturellement ce récit ni l'identité des individus qui s'y rattachent.

Dans les sociétés primitives, le contenu narratif perpétue réflexivement la société par le pouvoir attribué au récit. Ce que nous avons examiné à travers l'exemple du don montre combien l'autorité du récit, loin d'être dérivée, tient lieu de référence primordiale permettant à la société de s'autodéterminer. Une forme d'autonomie statique caractérise les sociétés primitives qui, sans être consciente du caractère contingent du récit qu'elles se donnent, cherchent à se perpétuer à l'identique par l'identification au mythe fondateur leur tenant lieu de principe générateur. En démocratie, en revanche, le principe générateur, tantôt associé au thème de l'égalité ou à l'idée de liberté, s'inscrit dans un mythe fondateur dont la société est consciente du caractère déterminé, c'est-à-dire en partie provoqué par les circonstances historiques sans en découler naturellement. Il s'agit néanmoins d'une réflexivité critique qui refuse l'idée d'une autorité première qui serait attachée au passé, bien qu'elle conçoive une origine de laquelle est pourtant née la société. L'idée d'autonomie paradoxale caractérise l'univers symbolique de la société démocratique. Cette forme d'autonomie présente un événement autoréflexif d'où est née une nouvelle forme de société différente de celle l'ayant précédé. Ce type de récit caractérise en propre l'idée d'une volonté ayant au départ coïncidé avec l'idée du peuple s'étant constituée comme sujet politique. Dans le cas des sociétés primitives, il n'existe pas de moment autoréflexif où s'est fait jour la volonté particulière d'instituer un ordre nouveau marqué par le sceau de l'universalité. Au contraire, l'universalité était déjà présumée à la base du récit offert comme vérité intangible au commencement de l'histoire du monde et des sociétés. Au lieu d'une universalité s'étant confondu avec le contexte particulier d'un récit local, le mythe primitif s'inscrit comme critère de vérité indépassable dont la société ne peut réfléchir le caractère auto-instituant, c'est-à-dire en partie contingent et déterminé par les circonstances l'ayant forgé. En démocratie, au contraire, c'est parce que le récit de l'égalité est problématique qu'il donne lieu à un débat portant sur son origine, avec les conséquences que cela implique au niveau d'une représentation du pouvoir toujours

objet de litige. Le récit primitif laisse pour sa part indéterminé le moment ayant institué la société, car c'est l'autorité du récit qui fonde narrativement la société sans possibilité de penser historiquement l'histoire d'avant le récit. Le moment auto-instituant est en quelque sorte sublimé dans le procès réflexif du récit qui constitue l'autorité indéterminée que personne n'est en droit de questionner ou de remettre en doute le bien-fondé.

On voit donc comment l'autorité du récit en démocratie diffère de l'autorité du récit dans les sociétés primitives, bien qu'un rapport réflexif à l'histoire caractérise deux sociétés où l'idée d'un pouvoir séparé est sans cesse contestée. Si la première s'autorise un débat sur le pouvoir qui l'anime, l'autre ne peut envisager de penser cette possibilité sans du même coup faire chanceler l'ensemble de l'édifice soutenu par l'autorité du récit. Il n'y a donc pas d'autoréflexivité narrative dans les sociétés primitives, mais bien une réflexivité sociale qui caractérise l'univers dans lequel la société se perpétue par le récit-vérité guidant d'un seul élan tous les membres de la société. Elle n'est donc pas réflexive en un sens politique comme l'est la société démocratique, consciente pour sa part de l'absence de certitude quant au fondement qui la constitue. Il convient donc de voir comment la société primitive, sans être complètement différente de la société démocratique, la rejoint dans ce rapport réflexif à l'histoire qui caractérise la possibilité pour toute société de se déterminer en référence au passé. Cette disposition se traduit de manière différente en raison du rapport à l'autorité qui diffère chez l'une et l'autre et la symbolique attachée à l'autorité du récit. C'est peut-être en opposition aux sociétés totalitaires que démocratie et sociétés primitives trouvent une parenté qui permet d'éclairer ce que nous venons de discuter, mais en faisant davantage ressortir ce qui les lie d'un point de vue global sous le rapport de l'autorité.

En fait, l'idée d'un pouvoir séparé puise sa légitimité d'une figure niant la possibilité pour la société de se définir à distance de l'autorité, c'est-à-dire d'une fiction liant tous les membres de la communauté. La métaphore du corps permet d'ailleurs de comprendre comment fonctionne une société de type totalitaire, c'est-à-dire une so-

ciété qui dicte à tous ses membres leurs rôles eu égard au tout dont ils font partie<sup>227</sup>. La société primitive, bien qu'étant pensée par un pouvoir lui étant imposé, ne place pas en position d'extériorité ce pouvoir dont l'origine est mêlée au mythe de la création des premiers ancêtres. C'est dans ce sens qu'une telle société est autoréflexive, mais sous forme d'hétéronomie liée au récit qui surdétermine la vie des acteurs sociaux. Dans une société totalitaire, au contraire, le récit est au service de la propagande d'État qui édifie sur de la fiction le modèle de société idéale auquel doit ultimement correspondre la collectivité. On voit comment le pouvoir en démocratie et en société archaïque figure une absence de fondement localisé dans le sensible, ce qui les oppose par contraste à une société où la figure du pouvoir incarne l'essence de la vérité, et détermine sous forme de récit providentiel le sort ultime des masses. Dans le nazisme, c'est la pureté raciale qui alimente ce récit providentialiste porté par le pouvoir qu'incarne la figure inorganique d'un peuple que seul l'idéologie totalitaire permet d'unir. Dans le stalinisme, la pureté raciale est remplacée par la pureté de classe qui prédit l'orientation que doit prendre la société dans le futur.

Dans un régime totalitaire, le récit se confond au pouvoir visible détenu par les figures dirigeantes, lesquelles dictent à la communauté l'orientation historique que doit suivre la société à défaut de quoi ceux qui s'y refusent sont exclus de l'histoire. La réalité immédiate devient non pas le reflet du récit imposé à la société, mais le moment d'un projet plus grand qui nécessite des sacrifices immenses portés par un pouvoir que tout isole du reste de la société. Il y a donc une réflexivité narrative armée au pouvoir dirigeant à l'inverse d'une réflexivité narrative fondue dans le récit servant de critère de vérité déterminant abstraitement l'ensemble de la société. Démo-

---

<sup>227</sup> Cela rejoint l'idée d'autosuffisance de la société qui évolue sur le modèle d'un corps indivisible : « Le totalitarisme suppose la conception d'une société qui se suffit à elle-même et, puisque la société se signifie dans le pouvoir, celle d'un pouvoir qui se suffit à lui-même. Bref, c'est lorsque l'action et la science du dirigeant ne se mesure qu'au critère de l'*organisation*, lorsque la cohésion ou l'intégrité du corps social s'avère dépendre exclusivement de l'action et de la science du dirigeant, que nous sortons des cadres traditionnelles de l'absolutisme, du despotisme ou de la tyrannie. Le processus d'identification entre le pouvoir et la société (...) s'enchaîne pour constituer le système totalitaire » (Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.103-104).

cratie et sociétés primitives participent d'une forme de réflexivité qui caractérise le contexte général dans lequel ces sociétés cherchent à se perpétuer à distance d'un pouvoir étranger.

Dans une société totalitaire, en revanche, l'idée d'un pouvoir extérieur à la société s'exprime par la référence à un État incarnant les intérêts de la société sans possibilité pour les individus de s'identifier à distance de ce pouvoir. Claude Lefort note à propos de ce type de société : « l'État peut grâce au soutien des forces populaires s'élever au-dessus des particuliers et, ainsi, se rendre de plus en plus consubstantiel à la société, donner vraiment figure à un intérêt général dans lequel sont dissous les intérêts privés ; il apparaît alors comme le grand organe qui décide de tous les mouvements du corps social »<sup>228</sup>. Tout ce que nous avons dit à propos du pouvoir dans les sociétés primitives permet de distinguer en propre l'autorité telle qu'elle s'incarne dans une société sans lieu fixe d'où s'exerce la puissance du chef, à une société où le pouvoir réside dans l'appareil d'État détenu par la classe dirigeante. Dans la société primitive, l'autorité passe par le récit auquel se conforme la société dont le chef est en définitive le plus digne serviteur. La société totalitaire, en revanche, fait coïncider le récit du peuple avoir le discours du pouvoir détenu par la classe dirigeante qui impose à la société la vérité confirmée par l'histoire en train de s'écrire. C'est l'idée d'une prophétie qu'incarne l'autorité providentielle du chef à laquelle aucune autre représentation ne vient se substituer<sup>229</sup>.

La vérité historique s'incarne à travers le mouvement qui anime d'un même élan tous les membres de la société sans possibilité pour le récit d'échapper à cette réflexivité statique. Au lieu d'être indépendant du chef, le récit devient consubstantiel à la figure de l'État qui tient ensemble les groupes que le pouvoir fait coïncider entre eux

---

<sup>228</sup> Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, op.cit., p.94.

<sup>229</sup> Hannah Arendt note à propos de cette identification au chef qui caractérise l'état des masses amorphes propre aux sociétés totalitaires : « Without him they would lack external representation and remain an amorphous horde; without the masses the leader is a nonentity » (Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, New York, Harvest book, 1962, p.325).

au nom d'une vérité sans appel. L'indétermination politique est démentie au profit d'une réflexivité d'objet qui refuse à la société son statut de sujet, niant la dynamique des groupes qui s'opposent à un pouvoir incompressible et consubstantiel à la société. La communauté est pensée comme corps-vérité dans l'illusion d'être déterminée de manière autonome par un pouvoir réputée incarner parfaitement tous les intérêts de la société. Le conflit est alors immédiatement nié par l'appel à l'extermination des éléments susceptibles de révéler l'existence d'une société divisée. Comme le mentionne Claude Lefort : « Double représentation dont chaque aspect renvoie à l'autre. C'est qu'il faut aussi l'image de cet ennemi, de cet autre; pour soutenir celle du peuple uni, sans division. L'opération qui instaure la « totalité » requiert toujours celle qui retranche les hommes « en trop » ; celle qui affirme l'Un requiert celle qui supprime l'*Autre* »<sup>230</sup>.

La réflexivité politique qui désigne le caractère historiquement déterminé de la société est niée par une réflexivité sociale qui incarne la vérité devenue historique à travers la figure providentielle du peuple. Cette dernière n'est plus sujet face à un pouvoir qu'elle conteste de manière réflexive en agissant sur la société pour l'influencer de l'intérieur ; elle est l'objet d'une vérité attachée au pouvoir qui nie en substance l'identité réflexive du peuple comme acteur politique. Autrement dit, le peuple n'est pas cette figure indéterminée de laquelle le pouvoir est sans cesse interrogé ; il est la société qu'incarne le pouvoir de l'État totalitaire tout entier au service d'une vérité mise en forme par l'histoire en train de s'actualiser. La réflexivité d'objet coïncide avec la réflexivité du sujet sans lieu où peut être réfléchi l'écart subsistant entre les deux, c'est-à-dire la différence réflexive d'où se fait jour le contexte social permettant au peuple de réfléchir son action sur la société qui le détermine. Ni la nation ni le peuple ne permettent de révéler l'absence d'autorité d'où peut émerger une idée de ce qu'est, pour le sujet, la société en train de se modifier dans l'incertitude d'une vérité réflexivement appelée à être contestée et reconsidérée dans ses fondements. La dé-

---

<sup>230</sup> Lefort, Claude, *Un homme de trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976, p.51.

mocratie présente par contraste une réflexivité d'action où les sujets sont confrontés à l'absence de vérité d'un pouvoir que l'action combinée des acteurs sociaux peut éventuellement influencer. La démocratie s'institue en l'absence de fondement ultime d'où ressortent des identités conflictuelles qui ne sont jamais figées dans le temps. C'est le cas du peuple, de la nation et de la société qu'aucune représentation globale de la communauté ne peut restituer dans leur pleine transparence. C'est en ce sens que la démocratie est réflexive en un sens politique au lieu d'être déterminée abstraitement par un pouvoir lui étant étranger.

## CONCLUSION

Nous avons abordé non seulement la démocratie, mais l'œuvre de Lefort, sous l'angle de la réflexivité. Cela nous a permis d'explorer de façon un peu aventurière l'œuvre du penseur, l'objectif avoué au départ n'étant pas de faire une analyse classique de son œuvre, mais de se prêter au jeu de l'interprétation. C'est pour cette raison que nous avons pris le parti d'interroger l'œuvre sous l'angle de la réflexivité au lieu d'y chercher parmi les nombreux commentaires une intention générale.

Nous avons commencé en analysant la question de l'autonomie en démocratie à partir de la figure politique du peuple. Le rôle tenu par cette figure caractérise une réflexivité en mouvement qui met en évidence le contexte social dans lequel la société cherche à s'autodéterminer comme univers symbolique. C'est en effet à distance du passé que la société démocratique cherche à se réinventer ponctuellement en se donnant une orientation qui ne dépend plus d'une autorité lui venant du dehors. Nous avons voulu nous limiter à la dimension historique de la démocratie sans rentrer dans l'enjeu phénoménologique de son identité comme corps. Cela rejoint des questions plus philosophiques qui nous auraient peut-être éloignées de notre sujet. Il est néanmoins intéressant de chercher à voir ce qui se dégage de ce travail exploratoire auquel nous nous sommes prêtés. Au fond, une distance réflexive nous sépare de la profondeur d'une œuvre que nous avons cherché à comprendre sans pour autant nous y fondre. Cette manière d'accéder au sens sans parvenir à le découvrir rejoint la sensibilité démocratique qui fut, en quelque sorte, le thème central de notre enquête. Le problème de l'institution du social pose celui des limites d'une société en quête de son unité à distance du modèle organique qu'elle est censée incarner. Cette disjonction entre la société comme réalité désordonnée et le mouvement qui l'anime rejoint l'écart qui sépare une œuvre et l'entreprise consistant à en découvrir le souffle vital. C'est bien le concept de chair développé par Merleau-Ponty qui engage une interrogation sur ce qui me lie à une œuvre de laquelle il m'est impossible de sortir s'en être un peu changé. Il ne s'agit pas simplement de comprendre un sens déjà

donné, mais de s'engager à corps perdu dans une pensée qui nous touche en même temps que nous influençons le sens qui lui est donné.

Les notions de peuple, de nation et de société apparaissent comme hautement problématiques ; elles le sont au moins autant que l'est l'identité du sujet politique pris dans ce passé qu'il cherche à éclairer de sa lanterne. Il y a une histoire de la tentative pour la société de conquérir son unité comme il existe, parallèlement, une histoire du sujet démocratique en quête d'une vérité qui lui échappe. Une vérité avec laquelle il ne parvient pas à faire corps, mais qu'il incarne à travers cette tentative d'interpréter sous forme de dilemme la société qui le façonne. À chaque bouleversement qu'ont connu nos sociétés, des figures en quête de vérité se sont manifestées en cherchant dans l'ombre de la vérité un sens qui n'est pas donné au départ. C'est cette réflexivité en mouvement qui se traduit non seulement d'un point de vue global, mais aussi dans le contexte particulier du sujet politique dont l'histoire fait chair avec la société qu'il s'avise de comprendre. Il y aurait donc une histoire à faire du sujet démocratique ayant cherché à faire corps avec une société lui demeurant en partie étrangère, mais profondément ancrée dans son imaginaire. Depuis la révolution jusqu'à aujourd'hui, la figure du sujet politique en quête de vérité prend des formes diverses que permet de comprendre l'étude attentive du passé. Des premiers révolutionnaires à Tocqueville jusqu'à Claude Lefort, il y a un tempérament démocratique dont l'histoire sociale révèle un corps démocratique qui refuse de se fondre dans la société. Ce corps, c'est celui de l'intellectuel, mais c'est aussi celui du sujet politique qui cherche en la démocratie la forme générale d'un monde qui menace de s'abîmer dans le doute. Comment saisir l'unité d'une telle réalité qui refuse toute tentative de réduction hâtive de la complexité qui l'anime et qui la transforme, souvent à son insu ou à son corps défendant?

Le concept de chair figure une réversibilité entre le monde et l'expérience que nous en faisons, de sorte que s'efface la possibilité de saisir le principe ultime du mouvement animant de manière réflexive la société perçue comme objet. Au contraire, le sujet réflexif est simultanément pris dans l'objet qui modifie réflexivement le

regard porté sur la réalité qui le transforme. Ainsi, la chair du monde n'est pas cette substance solide que le sujet explorerait en partant en quête d'une essence cachée. Merleau-Ponty note à ce sujet : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale »<sup>231</sup>. De même, la démocratie n'est pas une société dont les limites pourraient être facilement déterminées en fonction de traits objectifs qui échapperaient au mouvement d'incertitude animant secrètement son mouvement. Elle est cette incertitude qui imprègne réflexivement le regard que portent sur elle les individus qui s'y rapportent. Si elle est une façon d'être face au dilemme de l'unité qui anime secrètement chaque société, elle pose ce dilemme comme structurant du monde qui la constitue. La quête d'identité du sujet démocratique s'inscrit dans une réversibilité où son identité n'est jamais conquise, ce qui caractérise plus largement une société confrontée à la peur de la dispersion que branle le spectre de l'incertitude. C'est par contraste à cette expérience sans dénouement que se fait jour la conception d'un monde artificielle qui abolit l'énigme du sens au profit d'une unité retrouvée. C'est ainsi « la dimension de la pensée, de la parole, de l'historique, du politique, de la dimension humaine, qui s'abolit »<sup>232</sup>.

Il faudrait voir comment, à différentes périodes de l'histoire, se sont fait jour des périodes de vide où les repères traditionnels semblent s'effriter. La démocratie ne serait pas unique en ce sens, puisque s'y manifesteraient des tendances qui lient l'histoire de notre société à une humanité sans cesse en quête de son identité. Mais c'est en démocratie que ce dilemme se présente avec le plus d'acuité. Il devient alors difficile d'anticiper la forme que prendra dans le futur cette société qui semble s'être débarrassée de certaines illusions passées sans pourtant renoncer à la quête de ses fondements. L'analyse de Lefort est à cet égard révélatrice de ce sentiment qui exalte de l'intérieur un monde en apparence désenchanté, mais qui réussit malgré tout à se con-

---

<sup>231</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.191.

<sup>232</sup> Lefort, Claude, *Le temps présent, op.cit.*, p.282.

cevoir comme imaginaire créateur. Le constat est donc mitigé et il convient peut-être d'attendre ce que nous réservera l'avenir pour juger de la place qu'aura occupée dans la longue histoire humaine l'invention démocratique.

On constate pourtant les limites d'une telle analyse portant sur un événement dont on abandonne l'idée d'en retracer la genèse, son originalité nous interdisant de passer par les détours des événements pour en retracer la chronologie. Or, la démocratie est bien historique dans le sens que nous l'avons présenté, mais elle échappe au procès qui l'anime par l'impossibilité pour le sujet de s'en extraire. Cette posture semble confinée à une pétition de principe dont il est difficile de sortir. En devenant un moment singulier incontournable, la démocratie ne risque-t-elle pas de se diluer dans un vide où se fait jour le refus de situer l'origine historique de son avènement. Cela revient un peu à cette question que se posait naguère Paul Ricoeur : « comment « notre » temps pourrait-il se penser lui-même absolument? (...) Délogée de cette position intenable, la prétention à la réflexion absolue se rabat sur l'exact opposé de ce collectif singulier, à savoir le moment historique singulier, le maintenant de l'histoire présente »<sup>233</sup>. Dans ce mémoire, nous avons pris le risque de réfléchir de l'intérieur une société sans prétendre l'épuiser dans sa complexité. Il s'agit surtout d'un exercice d'où se dégage un rapport singulier au monde. C'est cela que nous avons voulu explorer étant par ailleurs conscient des limites que suppose une telle entreprise.

---

<sup>233</sup> Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.401.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. «Les essais du Collège international de philosophie», 1997, xii, 115 p.p
- Althusser, Louis, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, 4. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1974, 126 p.p
- Amiel, Anne, *Le vocabulaire de Tocqueville*, Paris, Ellipses, coll. «Vocabulaire de--», 2002, 62 p.p.
- Arendt, Hannah, *La crise de la culture huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1972, 380 p.p.
- Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, New, New York., Harcourt, 1966, xxxi, 526 p.p.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, coll. «Folio/essais», 1970, 318 p.p.
- Bourgeois, Bernard, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, coll. «Vocabulaire de--», 2000, 63 p.p.
- Breckman, Warren, "Democracy between disenchantment and political theology: French post-Marxism and the return of religion" in *New German Critique*, v.94, 2005, p.p.72-105
- Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, coll. «Les Carrefours du labyrinthe», 1986, 454 p.p.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, 5e, Paris., Éditions du Seuil, coll. «Esprit», 1975, 502 p.p.
- Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé*, 2e éd. rev. et corr., Paris., Éditions du Seuil, coll. «La couleur des idées», 1990, 277 p.p.
- Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points. Essais», 1998, 413 p.p.
- Chennoufi, Ridha, *Habermas : la raison publique*, Paris, Vrin 2013, 239 p. p.
- Clastres, Pierre, *Archéologie de la violence la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, France, Éditions de l'Aube, coll. «Monde en cours Stratégie», 1997, 93 p.p.

- Clastres, Pierre, *Chronique des indiens guayaki ce que savent les ache, chasseurs nomades du paraguay*, Paris, Plon, coll. «Terre humaine», 1972, 366 p.p.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de minuit, 1974, 186 p.p.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1970, 224 p.p.
- Delruelle, Edouard, « Démocratie et désincorporation » dans *Noesis* n.12, Printemps, 2007, p.p.190-205
- Derrida, Jacques et Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié ; suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, coll. «Philosophie en effet,», 1994, 418 p.p.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, 8e éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1967, Xliv, 416 p.p.
- Durkheim, Émile, *Le contrat social de Rousseau*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, 200 p.p.
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, 328 p.p.
- Evans-Pritchard, E. E., *Anthropologie sociale*, Paris, Paot, 1969, 177 p.p.
- Foucault, Michel, *et al., Dits et écrits : 1954-1988*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, 4 v.p.
- Furet, François, *La révolution française*, [Paris], Gallimard, 2007, xxvi, 1055 p.p.
- Furet, François, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Laffont : Calmann-Lévy, 1995, 580 p.p.
- Furet, François, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 259 p.p.
- Gadamer, Hans Georg, *L'art de comprendre* Trad. de: freger, Paris, Aubier Montaigne, coll. «Bibliothèque philosophique», 1982, 2 v.p.
- Gadamer, Hans Georg et Pierre Fruchon, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Traces écrites», 1996, 90 p.p.
- Gadamer, Hans Georg, *et al., Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* Trad. de: freger, Éd. intégrale rev. et compl. /, Paris, Seuil, coll. «Ordre philosophique», 1996, 533 p.p.
- Gauchet, Marcel, *La condition politique*, [Paris], Gallimard, 2005, 557 p.p.

- Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, xxix, 385 p.p.
- Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. «Le débat», 1998, 127 p.p.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1985, xxiii, 306 p.p.
- Gauchet, Marcel, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps », *Le Débat*, 1981/8, n.1, p.p.147-148
- Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1990, ix, 186 p.p. En ligne. <Publisher description <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0827/89062426-d.html>>.
- Giddens, Anthony, *The constitution of society : outline of the theory of structuration*, Cambridge, Polity, 1984, xxxvii, 402 p.p.
- Gros, Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault » dans *Archives de philosophie*, tome 65, 2002, p.p.229-237.
- Habermas, Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Passages (Editions du Cerf)», 1986, 212 p.p.
- Hobbes, Thomas, *Le Léviathan*, Édition électronique (2004), Chicoutimi.
- Hurteau, Philippe, « Utopie et démocratie chez Miguel Abensour », *Politique et sociétés*, vol.33 n.2, 2014, p.p.63-87.
- Jon Heller, Kevin, « Power, Subjectification and Resistance in Foucault », in *SubStance*, Vol. 25, No. 1, Issue 79, p.p.78-110.
- Laforest, Guy, « Regards généalogiques sur la modernité: Michel Foucault et la philosophie politique », dans *Revue canadienne de science politique*, v.85, n.1, 1985, p.p.77-97
- Lefort, Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, (Paris), Droz, coll. «Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques», 1971, 369 p.p.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Esprit», 1986, 331 p.p.

- Lefort, Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, 331 p.p.
- Lefort, Claude, *Le travail de l'œuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1972, 778 p.p.
- Lefort, Claude, *Les Formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1978, 329 p.p.
- Lefort, Claude, *Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, coll. «Les Essais 204», 1978, 224 p., 221 leaf of platesp.
- Lefort, Claude, *Un homme en trop réflexions sur l'archipel du goulag*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Combats», 1976, 253 p.p.
- Lefort, Claude. « Pour une sociologie de la démocratie » dans *Annales, Économies, société* n.4, 1966, p.p.750-768.
- Leydet, Dominique, «Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme », dans *Revue canadienne de science politique*, V.26, n.2, 1993, p.p.343-358.
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. «Les Essais», 1983, 246 p.p.
- Locke, John, *Traite du gouvernement civil*, 2e, Paris, Flammarion, coll. «Garnier Flammarion (Collection)», 1992, 381 p.p.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Collection "Critique"», 1979, 109 p.p.
- Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que sais-je?», 1954, 126 p.p.
- Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, coll. «L'Esprit de la cité», 1994, 295 p.p.
- Manent, Pierre, *Les métamorphoses de la cité : essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, 424 p.p.
- Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 2007, 284 p.p.
- Manent, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982, 181 p.p.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, S.l., Authentica, 1985, 323 p.p.

- Mathiez, Albert, *La révolution française*, 3 t., Paris, A. Colin, 1922.
- Merleau-Ponty, Maurice et Claude Lefort, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des idées», 1964, 360 p.p.
- Montesquieu, *L'esprit des lois* v.1, Paris, Gallimard, 1995, 604 p.p.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai Savoir*, Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011, 234 p.p.
- Nizet, Jean, *La sociologie de Anthony Giddens*, Paris, La Découverte, 2007, 117 p.p.
- Ozouf, Mona, *L'homme régénéré : essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1989, 239 p.p.
- Poltier, Hugues, « La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté » dans *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort* (Dir. Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit, 1993, p.p.1-7
- Poltier, Hugues, *Claude Lefort la découverte du politique*, Paris, Michalon, coll. «Collection Le bien commun», 1997, 117 p.p.
- Poltier, Hugues, *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le champ éthique», 1998, 302 p.p.
- Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. «Collection Folio/essais», 2004, 261 p.p.
- Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, 106 p.p.
- Rancière, Jacques, *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. «Collection La philosophie en effet», 1995, 187 p.p.
- Revel, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, coll. «Vocabulaire de--», 2002, 68 p.p.
- Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Editions du Seuil, coll. «Collection Esprit.», 1986, 409 p.p.
- Rouland, Norbert, *Anthropologie juridique [ressource électronique]*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2011. En ligne.
- Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 344 p.p.

- Rosanvallon, Pierre, *La légitimité démocratique : impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008, 367 p.p.
- Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1998, 379 p.p.
- Rosanvallon, Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique : leçon inaugurale au collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003, 60 p.p.
- Rouland, Norbert, *Anthropologie juridique [ressource électronique]*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2011. En ligne.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principe du droit politique*, Paris, Unions généraux d'éditions, 1963, 373 p.p.
- Skinner, Quentin, *Machiavel*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 181 p.p.
- Strauss, Leo et Olivier Sedeyn, *La philosophie politique et l'histoire : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Paris, Librairie générale française, 2008, 414 p.p.
- Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, 462 p.p.
- Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, coll. «Dictionnaire», 2007, 189 p.p.
- Vitiello, Audric, « Démocratie radicale », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo*, Dictionnaire de théorie politique, 2008.