

Démocratie et société totalitaire : deux types de sociétés examinées sous l'angle de la réflexivité

Julien Gauthier Mongeon,
étudiant au Département de sociologie, UdeM

Résumé : Avec les apports théoriques de Claude Lefort, Marcel Gauchet et Cornelius Castoriadis, la sociologie s'est donné pour tâche d'approfondir la dimension symbolique par laquelle la société se rend intelligible en tant qu'institution de sens. Il s'agit de déterminer quel principe permet à cette société de se maintenir. Pour ces auteurs, la démocratie est cette société dans laquelle les sujets, partant en quête de conditions qui les définissent, ne cessent de chercher le lieu d'où s'exerce le pouvoir. Claude Lefort dit d'un tel pouvoir qu'il est indéterminé. Cela signifie qu'il est défini comme lieu vide, car nul ne peut dire où il se situe et qui en est le véritable détenteur. C'est en ce sens qu'il est difficile d'examiner le principe par lequel la démocratie se perpétue en tant que forme instituée, car l'autorité qui la fonde ne réside en aucun espace localisable. Dans cet article, nous entendons examiner cette société sous l'angle de la réflexivité. Par réflexivité, nous entendons cette disposition par laquelle toute société cherche en elle les conditions de son dépassement. Il s'agira de voir en quoi la réflexivité démocratique s'oppose à la réflexivité que l'on retrouve dans d'autres types de sociétés.

Mots-clés : Lefort, Castoriadis, Gauchet, réflexivité, autoréflexivité, historicité, réflexivité sociale, réflexivité politique.

Abstract : With the theoretical contributions of Claude Lefort, Marcel Gauchet and Cornelius Castoriadis, sociology gave itself the task to deepen the symbolic dimension by which society becomes intelligible as an institution of meaning. The idea is to determine what principle allows society to be maintained. For these authors democracy is reflected in a society in which subjects, thus seeking conditions that define them, are constantly looking for the place where power is exercised; a power which is indeterminate according to Claude Lefort. This means that it is defined as an empty place, because no one can tell where it is located and who is the beneficial holder. This is why it is difficult to examine the principle by which democracy is perpetuated as an established form since the authority, on which the latter is founded, lies in no localisable space. In this article, we intend to look at democracy in terms of reflexivity, that is to say, the way by which any society seeks the conditions to surpass itself. Our goal is therefore to see how democratic reflexivity opposes reflexivity found in other types of societies.

Introduction

La sociologie a, depuis son commencement, poursuivi le projet ambitieux d'expliquer le social par le social. Cela ne l'a pas dispensé de chercher, ailleurs que dans la réalité sensible, la forme symbolique par laquelle une société est amenée à se maintenir. Il s'agit de voir comment une société tente de se rapporter à elle-même à partir d'une représentation commune qu'ont de la réalité les gens qui y résident. Avec les apports théoriques de Claude Lefort, de Marcel Gauchet et de Cornelius Castoriadis, la sociologie s'est donné pour tâche d'approfondir la dimension symbolique par laquelle la société se rend intelligible en tant qu'institution de sens. La démocratie est l'un des thèmes sur lequel se penchent ces auteurs. Selon leurs points de vue, cette société est celle qui permet le mieux d'examiner le contexte symbolique dans lequel les sujets, partant en quête de conditions qui les définissent, n'ont de cesse de chercher les principes expliquant leur conduite (Lefort, 2006).

Non satisfaits de la tentative marxiste qui réduit la division sociale à une contradiction liée à un contexte de production déterminée, les trois auteurs proposent une analyse symbolique qui ramène la pensée sociologique aux racines de la philosophie politique classique. C'est l'interrogation portant sur l'institution du sens qui occupe le centre de leur réflexion. Chacun s'intéresse à cette forme de société qui cherche en elle le principe par lequel celle-ci se définit, sans faire intervenir hors d'elle une référence qui expliquerait sa forme concrète. La question de la transcendance, propre à la philosophie, devient l'objet sur lequel la sociologie politique se penche en cherchant le contexte symbolique par lequel une société s'institue comme univers de sens cohérent. L'analyse de la démocratie sous l'angle de la réflexivité devrait montrer ce en quoi la question du contexte symbolique est déterminante pour rendre compte non du fondement historique d'une société, mais bien de la manière dont elle cherche à s'autodéterminer. L'analyse se situe donc à un niveau phénoménologique tout en se trouvant du côté de la sociologie politique. Il nous faut tout d'abord préciser ce que nous entendons par démocratie et par réflexivité. Il s'agit notamment de voir en quoi la démocratie s'oppose à d'autres types de société qui se pensent dans un refus de l'histoire, c'est-à-dire en opposition à une société qui accepte l'imprévisible. C'est pourquoi après avoir défini ces deux concepts, nous étudierons l'opposition entre une société démocratique et une société totalitaire. Cela nous amènera en troisième lieu à parler de l'imaginaire symbolique qui caractérise la société démocratique. Mais dans un premier

temps, il nous faut revenir sur le concept de démocratie en tant qu'institution de sens et examiner par la suite les différentes fonctions que nous attribuons à la notion de réflexivité.

La démocratie sous l'angle de la réflexivité

Il est souvent de bon ton de dire de la démocratie qu'elle est un système. Tel est l'angle sous lequel l'aborde traditionnellement la science politique. Or, l'analyse de la démocratie comme univers de sens cohérent suppose non un contexte matériel devant rendre compte de son fonctionnement organique. Elle suggère une disposition singulière par laquelle cette société cherche à se rapporter à elle-même (Lefort, 2006). Nous entendons par là une manière commune qu'ont les gens, occupant une telle société, de distinguer ce qui est de l'ordre du visible et de l'invisible. Traditionnellement, c'est la référence à Dieu qui assurait la représentation de la société comme entité cohérente à travers la figure du roi. Ce dernier servait d'intermédiaire pour intercéder entre le monde invisible et le monde sensible (Gauchet, 1985). L'idée abstraite de société coïncidait avec l'idée concrète de communauté, car le roi détenait le monopole du savoir sur ce qui fondait l'autorité dernière vers laquelle devait tendre la société des hommes. En démocratie, le cadre symbolique par lequel la société tente de se définir en propre procède d'une référence à un principe qui se trouve en elle, mais dont la nature dernière lui échappe. Le pouvoir y apparaît comme lieu vide, car nul ne peut dire qui en est le véritable détenteur et où il se situe (Lefort, 1987 : 30). Le symbolique ne renvoie plus à un monde transcendant qu'incarne l'idée de Dieu, mais devient inhérent au monde dans lequel les sujets partent en quête de l'autorité dernière qui organise leur vie en commun. La démocratie, dans le sens symbolique, c'est qui s'institue dans la dissolution des repères de la certitude quant aux fondements derniers du Pouvoir, de la Loi et du Savoir (Lefort, 1987). La réflexivité, dans le sens où nous l'entendons, est cette disposition par laquelle une société affirme son identité spécifique. Cette disposition se retrouve en toute société, mais elle opère de manière différente selon le type de sensibilité historique auquel correspond chaque société. Une société qui se pense dans un rapport intime à la tradition se distinguera d'une société cherchant à se définir en rupture face au passé. De cela découlent deux manières d'être ou deux rapports singuliers au temps qui mettent en évidence deux types de sensibilités historiques. C'est ce que nous appelons l'historicité d'une société par opposition à l'histoire présentée sous forme de récit. Cette dernière se conçoit toujours à partir d'une

sensibilité au temps qui sous-tend le récit qu'elle se donne. Nous parlerons plus particulièrement d'autoréflexivité pour désigner la manière dont une société cherche, à travers les significations qu'elle se donne, à acquérir une certaine autonomie. L'une des formes que prend cette disposition est l'historicité propre à cette société et qui définit la manière dont elle se conçoit face au temps. L'histoire, quant à elle, est la manifestation sous forme de récit de cette sensibilité spécifique d'une société quant au temps. Il y a donc trois niveaux distincts qui tiennent : 1) à la disposition réflexive par laquelle une société est amenée à se réfléchir pour se définir (réflexivité) 2) à la forme que prend cette disposition (historicité) 3) aux types de récits qu'inaugure cette forme singulière (l'histoire). L'autoréflexivité, quant à elle, désigne en propre le processus par lequel une société cherche à s'autonomiser. Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis distingue l'histoire de l'historicité en revenant sur une confusion répandue qui est faite entre ces deux termes. Cette confusion tient, entre autres, à l'idée courante selon laquelle l'historicité n'appartiendrait qu'aux sociétés dites « historiques », tandis qu'elle serait inexistante dans les sociétés primitives. En effet, nous dit l'auteur :

« Il est inutile de s'arrêter ici sur la confusion qui semble se propager depuis quelque temps. L'émergence du nouveau apparaît avec une intensité particulière lors des bouleversements ou des événements catastrophiques ou grandioses qui marquent et scandent l'existence des sociétés que l'on appelle « historique » en un sens restrictif de ce terme ; et l'on s'exprime parfois comme si l'historicité n'appartenait qu'à cette catégorie de sociétés, auxquelles on pourrait opposer de ce point de vue aussi bien des sociétés « froides » -où le changement serait marginal ou simplement inexistant, l'essentiel de leur vie se déroulant dans la stabilité et la répétition- que des sociétés « sans histoire », notamment des sociétés dites archaïques, où non seulement répétition et absence de changement semblent évidentes, mais où paraît valoir un mode de relation à leur passé et à leur avenir les distinguant radicalement des sociétés dites « historiques ». Ces distinctions ne sont pas fausses et rendent compte de quelque chose d'important. Elles deviendraient fallacieuses, si l'on oubliait ce à quoi elles renvoient : des modes différents d'historicités, et non pas une présence de l'histoire ici s'opposant à une absence de l'histoire là-bas » (Castoriadis, 1975, p.276-277).

Il y a donc une manière d'être propre à chaque société où le présent s'éclaire en regard de la façon dont chacune appréhende son histoire passée. Cette disposition est à distinguer du

contenu historique que se donne cette société. Autrement dit, ce n'est pas qu'en se constituant à travers une série d'évènements qu'une société se réfléchit, mais c'est en modifiant son regard sur le passé à travers ces évènements qu'elle est amenée à se transformer de manière réflexive. Il y a donc un procès réflexif par lequel une société tente de se définir en propre et qui caractérise une sensibilité au temps qui distingue cette société d'une autre société. Il y a aussi une autoréflexivité qui est à l'œuvre. Elle opère selon un rapport au temps où la société se transforme à travers les évènements qui la changent et qu'elle redéfinit en étant changée à travers le regard qu'elle porte sur eux. Il n'y a pas d'un côté l'histoire qui se constitue par une suite d'évènements et, de l'autre, la société qui réfléchit à cet enchaînement. Il y a une commune inscription à une histoire que la société revit à travers les évènements qu'elle interprète en même temps que ces derniers changent le regard qu'elle a sur elle-même. Il y a une réversibilité qui caractérise une société qui est à la fois affectée par les évènements qui la changent (société comme objet) et qui cherche à mieux en saisir la portée afin d'acquérir une certaine indépendance (société comme sujet). Cela rejoint l'idée de chair du social où la société est à la fois déterminée par son passé et simultanément appelée à le réévaluer à la lumière des évènements qui la transforment. En effet, nous dit Claude Lefort à propos de ce principe de réversibilité qui renvoie à la notion de chair du sensible que l'on retrouve chez le philosophe Merleau-Ponty :

« Ici paraît l'idée sinon la formule du sensible de la chaire, d'une réversibilité du sentir et du senti ou s'attestent la différence irréductible des termes et leur mutuelle implication. Et simultanément nous entendons déjà que ces rapports ne peuvent être enfermés dans certaines frontières, qu'il n'y a pas un domaine de la perception séparé de la connaissance et un passage à chercher de l'un à l'autre par voie d'inférence » (Lefort, 1971, p.150).

Il n'y a pas que la distance séparant la société de son passé qui nous renseigne sur son type de sensibilité historique. À l'écart qui sépare cette société de son passé, il y a la manière dont cette dernière conçoit cet écart qui rend compte du type d'historicité qu'elle embrasse¹. L'historicité est donc la disposition par laquelle une société conçoit son passé en assumant une conception du temps qui nous informe sur la manière dont elle se situe face à ce qui la précède. À l'époque contemporaine, l'opposition entre démocratie et société totalitaire permet d'observer deux types d'historicité qui viennent d'éclairer ce que nous venons de dire. Plus globalement,

l'opposition entre société historique et société sans histoire nous informe sur la manière dont nous concevons l'humanité de manière générale. Ce sont ces deux groupes d'opposition qui formeront les deux grands thèmes sur lesquels portera notre exposé. Nous avons parlé de la réflexivité de manière générale. Il nous faut montrer comment elles se déclinent en deux volets qui rejoignent, à un niveau plus théorique, l'opposition entre historicité et histoire. Il s'agit de la réflexivité politique et de la réflexivité sociale, opposition essentielle qui nous accompagnera durant toute notre enquête portant sur la démocratie étudiée sous l'angle de la réflexivité.

Nous disions que la réflexivité politique s'apparente, sur un plan théorique, à la notion d'historicité. Il ne s'agit pas d'y voir une pure équivalence, mais de montrer ce en quoi ces deux notions revêtent un même niveau d'abstraction. La réflexivité politique telle que nous l'entendons, c'est la disposition par laquelle une société cherche en elle les conditions de son dépassement. Elle caractérise l'univers de sens qui pousse une société à se penser autrement que ce qu'elle est. La réflexivité politique nous informe sur le type d'historicité qui donne sens à l'histoire passée d'une société et qui permet d'entrevoir le déroulement de son histoire future. Cette disposition intervient de manière totalement inconsciente dans certains types de sociétés, notamment celles où les possibilités de critiquer le pouvoir demeurent limitées à un débat portant sur les moyens d'améliorer son efficacité. Cette vision du pouvoir se retrouve dans une société où c'est la bureaucratie qui détient la légitimité pour gouverner. Les potentialités transformatrices d'une telle société sont limitées à une imagination bornée à ce que dictent les considérations pratiques devant amener le pouvoir à s'exercer de manière plus efficace pour permettre à cette société de se conserver. Une société totalitaire, par exemple, permettra de réfléchir à la manière d'optimiser l'exercice du pouvoir; néanmoins, cette société n'autorisera par une réflexion plus approfondie sur la nature dernière du pouvoir. Une telle société ne réfléchit pas aux dimensions politiques qui la fondent (réflexivité politique); elle s'intéresse à la coexistence immédiate lui permettant de se maintenir en tant qu'univers institué (réflexivité sociale). La possibilité de changement est entrevue, mais elle se limite à la réalité telle qu'elle se donne à voir dans l'immédiat. Il y a une réflexivité politique qui opère dans une telle société, mais elle n'est pas ostensible, car elle ne devient sensible qu'à la lumière des dysfonctionnements ponctuels qui transforment cette sociétéⁱⁱ. L'interprétation qui est faite de ces défaillances révèle la disposition symbolique par laquelle cette société cherche à se maintenir, mais cette interprétation n'est pas faite par la société elle-même. Cette dernière est dans un rapport

d'appartenance au monde immédiat qui la constitue (réflexivité sociale), mais elle ne se réfléchit pas en dehors de cet univers clos. Tous sont pour chacun ce que la société est au corps politique qu'elle incarne, car chaque individu n'est qu'une partie d'une mécanique à laquelle il doit se conformer. En quoi une société démocratique se distingue-t-elle d'une société qui nie son histoire passée? L'opposition entre société démocratique et société totalitaire met en évidence deux façons dont une société cherche à s'instituer. On y retrouve d'autre part deux conceptions différentes du pouvoir qui présentent deux manières dont une société cherche à s'autodéterminer.

Démocratie et totalitarisme

Comment penser l'institutionnalisation du social là où la société ne se réfléchit plus en fonction d'un principe d'autorité qui la guide? Comment saisir le principe de division de la société lorsque s'estompe tout critère d'évidence permettant d'identifier le lieu d'où s'exerce le pouvoir politique? S'intéressant à la mutation symbolique ayant accompagné l'essor des sociétés démocratiques, Lefort parle d'une incertitude nouvelle que l'on retrouve en démocratie. Cette incertitude s'éclaire par contraste à la nature statique du pouvoir tel qu'elle s'observe dans une société totalitaire. Cette dernière s'institue dans la fiction d'un tout faisant coïncider l'ensemble des membres qui la constituent, car c'est dans l'absence de hiérarchie apparente qu'une telle société s'érige en corps indivisible (Lefort, 1981, p.103). Dans un régime totalitaire, le pouvoir se confond avec la société qui se signifie à travers lui dans le mythe « d'une classe universelle dans laquelle se résorbent tous les éléments qui travaillent à l'édification du socialisme » (Lefort, Op.cit., p.104). Le tout de la société paraît sous l'idéal d'un corps sans brèches ou sans fissures. Son essence se confond avec celle du pouvoir qu'une telle société personnifie par l'emprise qu'exerce sa classe dirigeante sur tous les membres qui la composent. Une telle coïncidence entre la société et le pouvoir participe d'un aplanissement de l'espace social, car le parti est seul autorisé à se prononcer sur ce qui constitue la nature du réel. Claude Lefort dira d'un tel pouvoir, qu'il participe d'un processus « d'homogénéisation de l'espace social, le processus de clôture de la société et du pouvoir s'enchaîne pour constituer le système totalitaire » (Ibid., p.104). Il y a une appartenance immédiate au corps politique où la société se réfléchit dans les limites de cette coexistence sans entrevoir un monde autre que celui qu'elle se donne. Ce monde représente un horizon clos dont l'histoire est déjà tracée et qui limite les capacités de cette société à pouvoir se réinventer. Elle procède d'un pouvoir qui, coïncidant avec l'État, « possède la connaissance

entière du détail de la vie sociale » (Lefort, 1976, p.106). Nulle réalité autre que celle de l'intelligibilité absolue d'une société transparente à elle-même n'est déployée pour expliquer la manière dont la société est amenée à se maintenir. Marcel Gauchet dit d'une telle société que c'est en se niant en tant que société divisée qu'elle réaffirme au plus profond d'elle-même la division qui l'ébranle. Ce paradoxe est intéressant à observer. C'est d'ailleurs ce que suggère la fiction de l'Un, c'est-à-dire l'idée d'un État tout puissant personnifiant l'ensemble du peuple auquel il ne réussit pas à s'accorder. En effet, nous dit à cet égard Marcel Gauchet :

« là où l'État est proclamé consubstantiel à la société, là où tout est fait pour empêcher une organisation autonome de la société civile à partir des droits classiques de réunion, d'expression et d'association, là où l'appareil politique prend en charge la vie collective, subsiste ou renaît sous une forme incomparablement plus accusée la séparation de l'État. Plus l'État se déclare l'État du peuple, plus il s'approprie la société, plus il la pénètre –plus en fait il la détruit par la terreur- et plus il se montre extérieur » (Gauchet, 2005 : 446).

Cette conception réhabilite l'idée de la société conçue comme corps indivisible. Un tel corps refuse l'antagonisme qui l'ébranle de l'intérieur. Il se réfléchit dans la reproduction du même et s'institue dans le refus de penser la nouveauté, car c'est dans les limites de l'univers social institué qu'il cherche les conditions de ce qu'il est (réflexivité sociale). Il est autoréflexif, mais dans un sens négatif, car il reste au niveau d'un univers social qui n'est pas interrogé pour lui-même. Cet univers limite l'interrogation du sujet à l'environnement qu'est le sien (réflexivité sociale) en posant le savoir au cœur d'une société dont la vérité se déploie devant les acteurs. Cette société est sans cesse appelée à restituer la fiction du tout qui lui permet de s'autodéterminer en tant que forme instituée, mais elle ne cherche pas à transformer les conditions au travers desquelles elle se réfléchit. Ces conditions lui sont données sans qu'il lui soit nécessaire d'interroger leur validité, car cette société se fait histoire par une vérité déjà tracée et qu'elle n'a qu'à actualiser. De cela découle une représentation statique de la réalité où s'institue une forme de socialisation qui nie en tous points le potentiel créateur des sujets politiques. Cette société n'a pas à être autre que ce qu'elle est dans l'immédiat, car son potentiel créateur est déjà déterminé par un procès qui révèle ce qu'elle sera dans le futur (Castoriadis, 1973). Il y a néanmoins une réflexivité politique qui, insensiblement, transforme cette communauté en révélant à travers ses conflits la nature du pouvoir qu'elle cherche à faire

coïncider avec l'ensemble des membres qui constitue la société. Cette forme de réflexivité n'est pas un processus conscient, mais elle opère simultanément aux changements qui viennent transformer cette société. Il y a donc une disposition par laquelle une telle société est amenée à se transformer, mais cette dernière n'est pas consciente des changements qui opèrent en elle. Elle est réflexive dans un sens social, tandis que la réflexivité qui caractérise la capacité à se réinventer est niée au profit d'une vérité que cette société se donne à partir d'un horizon historique closⁱⁱⁱ. Ce qui caractérise la démocratie, en revanche, c'est qu'elle est en partie consciente des changements qui reconfigurent son espace et réaménage les luttes qui s'y dessinent. L'autoréflexivité qui la caractérise en propre est le besoin d'autonomie qu'elle réalise à travers une interrogation sans fin sur la nature de la Loi et du Pouvoir. C'est précisément ce que nous dit Claude Lefort à propos d'une telle société : « Elle –la démocratie- inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'*un* avec l'*autre*, sur tous les registres de la vie sociale » (Lefort, 1986 : 30). La société totalitaire s'inscrit en faux contre une telle indétermination du pouvoir, car le pouvoir est réputé résider dans la classe dirigeante qui incarne les intérêts de tout un chacun. Le lieu d'où s'exerce le pouvoir détenu par ceux qui prétendent incarner les intérêts du peuple institue une pensée de la totalité. Chacun s'efface au nom d'un processus historique qui le désigne en amont comme ennemi ou partisan d'un projet auquel il demeure étranger. À défaut d'être auto-instituante ou créatrice de subjectivités nouvelles, une telle société est déterminée par un pouvoir qui réside en un lieu fixe d'où il catégorise les identités en fonction d'un critère de vérité incontestable. Le pouvoir s'autodétermine en un lieu où nul ne peut critiquer sa légitimité ou remettre en cause son bienfondé. « Il est instance régulatrice, universalisante et homogénéisante. Il est à proprement parler le centre social et, pour glisser dans la métaphore, la tête de l'organisme social » nous dit Gauchet à propos d'un tel pouvoir (Gauchet, Op.cit., 452). Ce centre ou cette tête c'est le parti tout puissant qui est composé des individus censés représenter les intérêts du peuple.

La démocratie, au contraire, est indéterminée quant au pouvoir qui la définit, car elle est toujours en quête de la nature ultime de ce pouvoir qui, résidant en elle, ne se trouve pourtant en nul lieu localisable. C'est ce paradoxe d'un pouvoir indéterminé, mais agissant au cœur de la société, qui caractérise la démocratie dans ce qu'elle présente d'inusité en tant que forme instituée. Un tel pouvoir ne réside en aucun lieu, car « (l)à distance qu'il entretient avec

l'ensemble social ne se mesure pas seulement en termes de rapports de force (le pouvoir auquel tous sont assujettis étant le plus fort), elle est signe d'un écart de la société par rapport à elle-même, d'une transcendance qui lui rend sensible son identité, à travers la multiplicité de ses manifestations » (Lefort, 2007, p.602). Autrement dit, la démocratie cherche à travers les manifestations qui l'ébranle, l'idée qu'elle se fait d'elle-même. Néanmoins, elle ne parvient jamais à coïncider avec elle-même, c'est-à-dire à résoudre les conflits qui l'agitent et qui la transforment. La logique totalitaire fige l'analyse politique des rapports de force en instituant une représentation du monde où le point de vue des acteurs est écarté au profit d'une vision providentielle de l'histoire. Il faut que la division soit résorbée, car elle n'est qu'un accident dans une ontologie générale du devenir qui destine l'humanité à se réconcilier avec elle-même. La démocratie, au contraire, réhabilite le conflit. Elle laisse ouverte l'énigme portant sur la fin dernière vers laquelle doit tendre l'humanité, car elle assume le jeu de la concurrence qui la rend sensible aux divisions qui la changent. C'est précisément, nous dit Gauchet, ce qui caractérise la démocratie par contraste à ce qui caractérise une société totalitaire :

« La société démocratique n'est pas la résultante d'une dynamique naturelle des forces sociales. Elle n'est pas davantage le produit d'une volonté consciente. Elle procède d'une disposition sociale inconsciente que le totalitarisme nous fait apercevoir par contraste : disposition de la société par rapport à sa division la laissant libre de se déployer et de s'exprimer. La société démocratique est société qui repose sur une secrète renonciation à l'unité, sur une sourde légitimation de l'affrontement de ses membres, sur un abandon tacite de l'espoir d'unanimité politique » (Gauchet, Op.cit., p.449).

La capacité de la démocratie à interroger le procès par lequel elle se définit comme un tout l'oppose à la société totalitaire qui se pose comme un tout, mais dans le refus d'interroger l'histoire qui la transforme à son insu. Cela marque une crise de l'imaginaire empêchant une telle société de s'instituer à nouveau frais ou de repenser le cadre symbolique par lequel elle est amenée à se reproduire en tant que forme instituée. Tout en changeant de manière subtile, cette société nie les changements qui continuent malgré elle à la transformer. Elle s'érige sur une représentation homogène de la réalité sociale, tandis que la réalité change sans qu'elle ne soit consciente de ces changements. Une telle société n'est pas auto-instituante, mais s'institue en l'absence de procès réflexif apparent. Cela ne veut pas dire qu'elle est immobile ou qu'elle n'est

pas sujette au changement ; cela signifie qu'elle refuse les changements qui interviennent en sous-main et qui continuent de la transformer. L'exemple de la société soviétique est éloquent à cet égard. En dépit de l'apparition d'une nouvelle classe de dirigeants s'étant progressivement constituée dans les années 20, le régime soviétique s'est toujours pensé dans le refus de reconnaître l'existence d'une division au sein de la société. Il refusait ainsi d'admettre l'évolution complexe de la société communiste, c'est-à-dire les changements dans les rapports de force ayant accompagné le développement d'une telle société et qui divergeaient du modèle idéal qu'elle prétendait incarner. C'est ce que Castoriadis associe à l'émergence d'un « capitalisme bureaucratique » en Russie, puisque « le processus de concentration des forces productives ne pourrait s'achever que par l'unification du capital et de la classe dominante à l'échelle mondiale » (Castoriadis, 1973 : 154). Cette logique s'insère dans un récit dont la marche est déjà tracée et qu'il faut simplement suivre en se conformant au savoir historique véhiculé par le pouvoir dirigeant.

Il y a une absence d'autoréflexivité propre à ce type de société ou, pour être plus exacte, cette autoréflexivité nie les transformations qui révèlent les conditions politiques par lesquelles cette société est amenée à se reproduire. Elle nie aussi les conditions par lesquelles cette société change insensiblement. Il est intéressant de voir en quoi cette absence d'autoréflexivité témoigne d'un rapport singulier au temps. Il s'agit du refus de « toute innovation qui transgresserait les limites d'un avenir déjà su, d'une réalité en principe déjà maîtrisée (...). L'inconnu, l'imprévisible, l'indéterminable sont les figures de l'ennemi » (Lefort, 1981 : 106). Nous pouvons dire d'une telle société qu'elle est protoréflexive ; elle se pense dans les limites d'un univers social dont elle n'interroge pas l'autorité qui le fonde. Il y a une réflexivité politique qu'elle nie au profit d'une réflexion portant sur l'univers social en tant qu'objet de savoir totale qu'elle fige en tant qu'univers institué. Cette forme d'appartenance bornée ressemble à ce que l'on retrouve dans une société primitive. On y observe une sensibilité semblable où l'histoire est niée au profit d'un avenir qui est déjà tracé. En dépit des différences qui existent entre une société primitive et une société totalitaire, il y a des ressemblances qui éclairent le type de réflexivité qu'on y retrouve.

Démocratie et sociétés primitives

Les sociétés primitives telles que Lefort les étudie se pensent dans une dialectique de la reconnaissance où l'histoire est la répétition d'évènements ancrés dans la tradition. L'homme est amené, par l'échange, à s'arracher à la dépendance des choses pour s'instituer dans un intime attachement au tout dont il fait partie. Seule la société existe en tant que critère de référence auquel tous ne peuvent que s'identifier. Il n'y a pas de critère transcendant par lequel la société est liée à un univers suprasensible, à l'inverse de ce que l'on observe dans une société qui se pense en référence à l'idée de Dieu. La société primitive se situe ainsi face à la nature, c'est-à-dire en dehors d'elle, mais dans une coexistence qui figure un univers d'interdépendance où tous sont pour les autres ce que chacun est au reste de la communauté. Autrement dit, l'individu ne peut se penser à distance du monde social qui le détermine dans toutes les sphères de son existence. Il n'y a pas un « nous humain » en dehors du « nous commun » où pourrait s'instituer une forme collective déterminée par une autorité autre que celle instituée par la tradition. La société primitive telle que décrite par Lefort se pense en rappel de son héritage passé sans anticiper l'idée d'une rupture future d'où pourrait être repensée la nature de cet héritage. Il n'y a pas cette logique eschatologique que l'on retrouve dans le christianisme. La société primitive reste donc confinée dans une coexistence immédiate où tous sont pour les autres ce que la société est au reste des membres qui la composent. C'est l'idée de stagnation qui caractérise une telle société, car « la dialectique de la reconnaissance se répète sans engendrer une dialectique du travail, la production demeure subordonnée au rapport de l'homme avec l'homme et à son inscription dans une forme collective » (Lefort, 1978 : 47). C'est une fois que l'individu se situe à distance de la collectivité par une activité économique qui se réalise dans le travail, qu'il devient sujet et qu'il acquiert une certaine indépendance vis-à-vis de la communauté. Il peut dès lors s'identifier à ce qu'il produit à distance de l'univers religieux qui enveloppait, autrefois, l'ensemble des activités auxquelles chacun s'adonnait. C'est le moment où l'activité se fait travail et elle se donne une signification indépendante des représentations morales qui régissaient autrefois toutes les sphères de la société. Cela rompt l'étroite dépendance des sujets entre eux pour instituer une fin qui n'était pas donnée dans ce modèle d'interdépendance. En effet, nous dit Claude Lefort :

« c'est lorsque l'activité se fait travail qu'elle fixe sa signification, qu'elle procure la dimension de l'objectivité et de l'extériorité en rendant sensible l'enchaînement en soi d'une intention et d'un

résultat et enfin qu'elle détourne d'un débat centré sur le rapport de l'homme à l'homme pour faire surgir une finalité qui n'était pas donnée avec leur simple coexistence » (Lefort, Op.cit : 47).

Dans les sociétés stagnantes, il n'y a pas d'extériorité d'où la société serait amenée à s'autodéterminer en fonction d'un univers moral abstrait. Cette dernière est tout entière inféodée au rapport de l'homme à l'homme. Il n'y a nulle possibilité pour elle de se penser en dehors de cette proximité étroite, entendue qu'elle ne peut se donner une finalité qui existerait en dehors du tout qui est l'unique référence qu'elle se donne. Il ne s'agit pas de nier les changements qui s'opèrent dans cette société, mais bien de montrer en quoi elle se pense dans le refus d'assumer le fait qu'elle est amenée à changer. Il ne s'agit pas d'un fait de stagnation, mais d'une représentation stagnante qu'a d'elle-même la société. C'est dans une coexistence immédiate des groupes entre eux que se façonne l'univers commun auquel chacun s'identifie (réflexivité sociale). Au niveau politique, toute société est toujours confrontée à la menace de se transformer, tandis que chacune interprète de manière différente les changements qui se présentent à elle – comme fait de stagnation ou comme dialectique du changement, dépendamment de la société à laquelle il est fait allusion. La société primitive et, de façon similaire, la société totalitaire, sont pensées dans une proximité étroite où l'interdépendance trace les frontières historiques du possible. Ces sociétés connaissent des changements historiques en dépit de l'apparente immobilité qui les caractérisent, mais ces changements sont toujours ramenés à un critère de référence qui échappe au devenir. Ce critère est l'idée de société sans classe dans le cas d'une société communiste, celui d'une société figée dans le passé dans le cas d'une société primitive. Le type d'historicité qu'elles incarnent et qui caractérise la manière dont elles évoluent, nie paradoxalement l'idée qu'il serait possible pour ces sociétés de changer. C'est, nous dit Claude Lefort, l'une des dimensions qui oppose ces deux types de sociétés à une société démocratique :

« La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans a forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre l'indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme *société sans histoire* » (Lefort, 1986 : 25).

Il y a donc une négation du caractère inattendu de l'histoire que l'on retrouve chez l'une et l'autre de ces sociétés. Dans une société totalitaire, il s'agit d'une rupture radicale à l'endroit du passé. Cela préfigure l'établissement d'une société sans classe qui est la figure historique d'une vérité s'étant réalisée dans l'histoire. Telle est l'historicité par laquelle se définit une société totalitaire. Dans une telle société, l'État incarne tout entier la fiction d'un peuple sans division et qui doit réaliser l'essence du communisme. « Marquer un avènement absolu, reconstruire *ex nihilo* un monde en se soustrayant d'un coup à l'emprise du passé, produire une société n'ayant en vue qu'elle-même, ou plutôt réalisant l'essence même du social », stipule à ce propos Marcel Gauchet. La société primitive nie elle aussi l'imprévu historique, mais cette fois en adoptant une vision circulaire où l'avenir n'est que la répétition du passé forgé par la tradition. C'est l'esprit des ancêtres qui se manifeste à travers un événement nouveau qu'il faut interpréter à la lumière de l'autorité attachée à la parole des anciens. Autrefois, la chefferie amérindienne servait d'intermédiaire pour véhiculer la parole des ancêtres à laquelle tous devaient prêter une attention sans failles^{iv}. Cela consacrait le lien entre les membres de la communauté et l'autorité des aïeux : gage de reproduction à l'identique d'une société mue par l'esprit de la tradition. La démocratie, pour sa part, est issue d'une dissolution des repères de la certitude. Cela inaugure l'impossibilité pour une telle société de se penser comme un tout homogène et dans la reproduction du même (Lefort, 2006). Son historicité s'annonce sous le signe d'un passé qui est repensé à la lumière d'un futur qui n'est jamais complètement assuré. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'historicité radicale pour caractériser ce type de société. L'autorité de laquelle elle procède est immanente à la réalité dans laquelle les sujets sont amenés à interroger la société dans ses fondements politique, sociologique et juridique. L'une des manifestations de ce principe est la logique de contestation que l'on retrouve en démocratie. En effet, il y a un travail de surveillance à l'endroit des élus que le sociologue Pierre Rosanvallon a habilement décrit dans l'un de ses ouvrages récents (2006). Le penseur français associe cette expérience à une logique de défiance que caractérise l'esprit de la contredémocratie. Cela désigne les mécanismes de surveillance des élus qui favorisent l'exercice de la citoyenneté démocratique. Il s'agit de prévenir l'apparition d'un pouvoir arbitraire qui menacerait la légitimité démocratique. Cette surveillance peut aussi pencher vers la tentation populiste qui n'est pas sans présenter certains risques de dérives politiques et certains dangers pour la démocratie. Lefort parle plutôt d'une incertitude qui s'exprime, non par une forme de contestation persistante, mais par une manière d'être où est

mise en échec « la représentation d'une totalité organique » (Lefort, 1987, p.29). L'opposition entre totalitarisme et démocratie permet de définir cette dernière de manière négative, c'est-à-dire par contraste à une société qui refuse l'imprévu historique. Ce qui est intéressant d'observer, c'est de quelle façon cette manière de nier les changements est révélatrice des mécanismes de pouvoir qui cherchent à rendre la société identique à elle-même. C'est cette volonté d'être identique à soi qui dissimule le procès politique par lequel la société se reproduit.

La démocratie est une société qui assume la dialectique du conflit en aménageant une scène où s'affirme la dissension (Lefort, Op.cit. : 29). Cette première caractéristique d'une société définie sur la base du conflit suggère la possibilité pour une telle société d'interroger les fondements qui consacrent son autorité. Il y a une deuxième caractéristique proprement historique qui permet de définir ce type de société. Il s'agit de la mutation sur le registre symbolique ayant accompagné l'émergence d'une telle société. Marcel Gauchet parle, à cet égard, d'une sortie hors de la religion et qui témoigne d'une « transmutation de l'ancien élément religieux en autre chose que la religion » (Gauchet, 1998 : 17). La perte de l'idée de la religion comme dimension structurante du réel s'accompagne d'une nouvelle représentation symbolique du monde. Le secours d'une autorité pouvant être figurée de manière ostensible n'existe plus en démocratie, tandis que l'autorité du roi figurait traditionnellement l'existence d'un pouvoir localisé dans l'enceinte du visible. D'une histoire sanctifiée par un principe transcendant, nous passons avec l'essor des sociétés démocratiques à une histoire sans garant d'une fin dernière pour en prédire l'échéance (Gauchet, 1988). Cela met en évidence un nouveau critère d'identification de la société dans la façon dont elle se réfléchit. Plutôt qu'une simple correspondance entre le pouvoir et la société, il s'agit d'une indétermination nouvelle où le pouvoir n'est plus réductible à la société. La conjonction substantielle qui lie l'un et l'autre reste déterminée par une différence fonctionnelle qui tend à les séparer. Il y a un paradoxe où le pouvoir, se déployant sous le signe de l'immanence, se différencie d'avec la société et n'est plus réductible à quelque chose de visible. Le pouvoir est à la fois l'expression de la société à travers la façon dont il la représente et dont cette dernière se représente à travers lui. Néanmoins, il faut que le pouvoir soit distancé de la société pour que cette dernière puisse se le représenter. Cette dimension ambivalente du rapport entre le pouvoir et la société est décrite de la manière suivante par Marcel Gauchet :

« Loin que leur conjonction métaphysique rapproche le pouvoir et la société, elle les éloigne en pratique. Plus il y a d'identité substantielle entre eux, plus il y a par ailleurs de différence fonctionnelle. Cela veut dire que l'altérité évacuée au titre d'une transcendance normative resurgit, invisible, innommable pour les acteurs, mais ô combien efficace, à l'intérieur même du mécanisme politique » (Gauchet, 1998, p.16-17).

La démocratie est indéterminée quant au pouvoir qui la constitue. L'absence d'unité substantielle résidant en elle empêche de retracer le procès historique d'où elle s'est constituée. Le pouvoir qui la fonde est à la fois en elle, mais apparaît simultanément en un lieu que l'on ne peut localiser. C'est cette disjonction qui empêche une telle société de se penser en coïncidence avec elle-même. Nous dirons d'une telle société qu'elle est autoréflexive en un sens bien précis. Elle cherche à acquérir son autonomie en laissant ouvert le débat portant sur le pouvoir qui la fonde. Cette autoréflexivité mérite d'être précisée par la façon dont Castoriadis conçoit l'idée d'autonomie.

L'autoréflexivité politique par laquelle une société tente de se rapporter à elle-même sans y parvenir nous informe sur les limites de son cadre symbolique. L'analyse de l'imaginaire chez Castoriadis montre comment la société est à la fois une autocréation et une auto-institution d'elle-même. Toute société cherche 1) à acquérir une autonomie en se transformant (autocréation), 2) à produire un univers de significations cohérentes pouvant se reproduire et perdurer à travers le temps (auto-institution). Cette reproduction assure le maintien d'un cadre symbolique que tous peuvent reconnaître et qui exprime un ensemble de valeurs communément partagées. Un tel cadre permet à la société d'acquérir une identité singulière, mais cette identité est amenée à changer graduellement lorsque la société crée de nouvelles significations qui changent la manière dont elle se perçoit^v. La démocratie est cette société qui choisit elle-même les significations qu'elle se donne, tandis qu'une société totalitaire cherche à reproduire à l'identique une certaine conception qu'elle a d'elle-même. Il s'agit, dans ce dernier cas, de l'idéal d'une société sans classe vers lequel elle doit converger et qu'elle prétend éventuellement concrétiser. L'autonomie qui caractérise la société démocratique et qui exprime l'idée d'autoréflexivité démocratique assume, au contraire, l'idée que la société est divisée et que cette division est irréductible. L'identité de cette société n'est pas fixe, car elle peut se penser autrement à mesure qu'elle change le sens attribué aux conflits qui la transforme. Étant

consciente des changements qui s'opèrent en elle, la démocratie interroge la validité des institutions dont elle s'est elle-même dotée. Il y a une réflexivité politique qui caractérise la manière dont cette société cherche à se transformer. Pour bien comprendre ce thème de l'autonomie que nous associons à l'autoréflexivité démocratique, il est pertinent de passer par l'analyse de Castoriadis que nous avons commencé à aborder. Comme nous le ferons ressortir dans le prochain point, l'auteur établit une distinction entre deux types d'imaginaire qui permettent d'approfondir le sens que nous attribuons à l'idée d'autoréflexivité. Il s'agit de la distinction entre l'imaginaire radical et l'imaginaire institué d'une société.

L'imaginaire radical et l'imaginaire social institué

Nous disions de l'autoréflexivité qu'elle était cette disposition par laquelle une société cherchait à acquérir son autonomie. Il y a une capacité créatrice à l'origine de cette disposition et qui caractérise l'imaginaire radical tel que le définit Castoriadis. L'imaginaire radical des sociétés emprunte des caractéristiques que l'on retrouve dans l'ontologie freudienne et que caractérise la pensée individuelle des sujets mues par des désirs irrationnels. À la manière de l'inconscient freudien, l'imaginaire radical est le fait d'une activité fantasmatique que l'on retrouve en chaque personne. Une telle activité ne distingue pas ce qui est de l'ordre du rationnel et de l'irrationnel, car elle procède d'un flux d'illusions et de phantasmes qui s'opposent à la réalité instituée. Or, il n'y a pas d'imaginaire radical qui ne soit pas déjà ordonné, car toute société suppose un cadre instituant lui permettant de se maintenir et de se perpétuer en tant qu'univers cohérent. Cela est vrai du sujet comme ce l'est de la société. Cette dernière ne peut s'instituer qu'en adoptant un ensemble de significations cohérentes entre elles, à l'image d'un sujet dominé par des désirs qu'il faut socialiser. Castoriadis donne l'image d'un enfant qu'il faut arracher à la toute-puissance de l'imaginaire pour le faire accéder au monde de la société (Castoriadis, 1972 : p.453). Ainsi, la société est toujours déjà là, préexistante à l'enfant qui naît dans un contexte préétabli. C'est ce que Castoriadis appelle l'imaginaire instituant ou l'imaginaire social qui fabrique un univers de significations cohérentes propre à chaque société. L'imaginaire radical produit un flot incessant d'activités qui ne paraissent avoir aucune cohérence entre elles. Or, c'est l'imaginaire social qui confère à ce flux un cadre instituant où le phantasme fait place à la réalité, où le sujet « doit renoncer à sa toute puissance imaginaire » pour intégrer un monde de valeurs communes (Castoriadis, 1975 : p. 453). Cela confère une

stabilité qui permet à cette société d'être distincte d'une autre société et de se maintenir à travers le temps. C'est ce que Castoriadis appelle le social-historique, c'est-à-dire « l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire faisant » (Castoriadis, 1988, p.161). En toute société, il y a un imaginaire instituant sans quoi cette société ne pourrait se reproduire de manière cohérente. Et en résultat de cette institution apparaît le social-historique qui est le compromis entre le désir de changement qui anime cette société (l'imaginaire radical) et le besoin de continuité lui permettant de se conserver (imaginaire social ou instituant). L'imaginaire radical altère cette société en lui permettant de se réinventer et de se créer à la manière dont l'inconscient altère la personnalité d'un sujet mue par des désirs qui peuvent le transformer. Ainsi, nous dit Poirier, en citant Castoriadis à propos de cette différence entre deux formes d'imaginaire :

« Il faut toutefois distinguer les deux aspects de cet imaginaire premier : d'une part, son aspect « individuel » (ou « psychique ») : *l'imagination radicale* ; d'autre part, son aspect « collectif » : *l'imaginaire social instituant*. Bien qu'irréductibles l'une à l'autre, ces deux faces de l'imagination sont indissociables et s'impliquent : « Le siège de cette *vis formandi* chez l'être humain singulier est l'imagination radicale, c'est-à-dire la dimension déterminante de l'âme. Le siège de cette *vis* en tant qu'imaginaire social instituant est le collectif anonyme et, plus généralement, le champ social-historique » (FF, 1991, p.228) » (Poirier, 2004, p.97).

L'imaginaire radical permet à la société de s'autotransformer ou de s'autoaltérer. C'est cette fonction qui change l'imaginaire social institué en l'amenant à pouvoir être conçu de manière différente, c'est-à-dire d'être à même de changer avec le temps et de se transformer. Cela rejoint ce dont nous parlions à propos de la réflexivité politique. Nous pouvons dire qu'il y a une réflexivité sociale qui désigne la société comme fonction instituante. Il y a aussi la réflexivité politique qui désigne la capacité qu'à cette société à se penser différemment de ce qu'elle est. Néanmoins, la réflexivité politique telle que nous l'entendons ne renvoie pas à l'imaginaire radical de la société, mais à la manière dont cette société cherche à se réinventer en négociant son identité. Il y a une nuance qui s'éclaire par cette tension toujours opérante entre l'imaginaire radical et l'imaginaire social auquel renvoie le social-historique. Cette tension traduit la disposition particulière par laquelle la société cherche à changer malgré son désir de

stabilité. La réflexivité politique désigne donc le critère symbolique où la société devient cohérente pour elle-même, mais sans y parvenir entièrement, car cette dernière n'est jamais fixe dans le temps. Il y a toujours une possibilité pour cette société qu'elle soit autre que ce qu'elle est en adoptant un imaginaire symbolique différent. Cette disposition désigne la notion de mise en forme d'un espace institué telle que décrite par Claude Lefort :

« l'idée s'est toujours imposée qu'une société se distingue d'une autre par son *régime*, ou, disons plutôt, puisque le mot est usé, par une certaine *mise en forme* de la coexistence humaine (...) c'est pour cette simple raison que l'espace nommé société n'est pas concevable en soi, comme un système de relations aussi complexe qu'on puisse l'imaginer ; que c'est, à l'inverse, son schéma directeur, le mode singulier de son institution, qui rend pensable (ici et là dans le passé ou dans le présent) l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus » (Lefort, 1987, p.281).

Ce schéma directeur ou cette notion de mise en forme rejoint cette disposition par laquelle une société cherche à se maintenir. Nous avons vu comment une société totalitaire refusait de s'autoréfléchir en interrogeant les fondements de son autorité. Elle est réflexive sur le plan de l'univers social qu'elle cherche à penser à distance de l'autorité politique qui le fonde. Néanmoins, elle ne s'envisage pas différemment de ce qu'elle est et de la manière dont elle se sait. Le savoir qu'elle a sur elle-même coïncide avec le pouvoir qu'elle tient d'une conception organique d'un corps maître de lui-même. La réflexivité politique, en revanche, permet à la société de se penser de manière différente en envisageant un univers de sens autre. En ressort une forme d'historicité qui pense le futur en rapport à un passé qui est amené à être interprété de manière différente à mesure que la société change. La démocratie est ce qui incarne le mieux ce modèle de société.

Le sujet regarde les institutions sociales comme pouvant être transformées par ses efforts et de manière consciente par son arrachement radical à un monde de relations d'où il cherche à se penser de manière différente. C'est ainsi qu'il interroge la validité des rapports de domination entre classes, entre groupes de personnes sur lesquels il entrevoit le projet d'une transformation future de la société. Une telle disposition n'est pas réductible à un procès historique, mais rend compte de la manière dont la société transforme l'univers symbolique qui la caractérise. La

démocratie se distingue d'autres types de sociétés, car elle laisse continuellement ouverte l'interrogation portant sur le fondement de la Loi et du pouvoir (Lefort, 1986). Cette caractéristique définie par Lefort, Castoriadis l'examine dans l'imaginaire symbolique que l'on retrouve dans une société qui se veut véritablement autonome :

« Telle est, selon Castoriadis, la signification véritable de la démocratie : un régime dans lequel la question de la validité de la loi est maintenue en permanence ouverte, et où l'individu regarde les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives – en droit toujours transformables » (Poirier, op.cit. : p. 90).

La réflexivité politique désigne la manière dont une société réfléchit le moment transformateur la faisant passer de la contingence à la contrainte, du hasard à la nécessité. L'historicité est le sens qu'elle confère à cette évolution en regard du passé qui la détermine. L'autoréflexivité concerne les modalités assurant la mise en jeu d'une certaine tonalité de sens (dimension symbolique ou spéculative) par où la société est amenée à s'autodéterminer. Cela revient à dire qu'elle se règle selon des dispositions spécifiques (réflexivité sociale) qu'elle cherche éventuellement à transformer en les dépassant (réflexivité politique). Pour revenir sur les deux niveaux de réflexivité que nous avons signalés, nous dirons de la démocratie qu'elle est autoréflexive en ce sens qu'elle réfléchit 1) aux conditions sociales où est mis en évidence un espace commun (réflexivité sociale) 2) aux limites de cet espace commun qu'elle cherche sans cesse à redéfinir (réflexivité politique). Enfin, elle est appelée à se réinventer à travers cette réflexion sur elle-même qui change le regard qu'elle porte sur son passé. En même temps qu'elle cherche les conditions de son appartenance à un univers cohérent (réflexivité sociale), elle se pense en dehors de cette proximité immédiate qu'elle souhaite réinventée. C'est ce qui caractérise en propre l'imaginaire symbolique d'une société qui se veut autonome. La démocratie est un corps diffus qui cherche en lui-même le potentiel transformateur qui l'amène à être autre que ce qu'il est, c'est-à-dire à transformer la manière dont il se définit en tant que monde institué. À travers de nouvelles pratiques qu'elle n'anticipait au départ, la démocratie donne un nouveau sens aux événements passés qui changent la manière dont elle se perçoit. Son besoin d'autonomie se conjugue avec le besoin créateur de nouvelles significations susceptibles

d'enrichir le regard qu'elle se donne et qu'elle porte sur son passé. Il y a une dimension positive liée à l'imagination par laquelle une telle société cherche à se transformer.

La démocratie est autoréflexive en un sens politique, car elle s'interroge sur les conditions qui l'amènent à se réinventer en tant que forme instituée. Elle est autoréflexive en un sens social, car elle s'institue dans un cadre spécifique lui permettant de se reproduire en tant qu'univers cohérent doté de significations et de valeurs communes. La société totalitaire, en revanche, s'institue dans le refus d'interroger la nature du pouvoir sur lequel elle s'appuie pour se maintenir en tant que forme instituée. Son pouvoir est tenu pour incarner les intérêts de chacun des membres de la société, raison pour laquelle il est l'objet d'une réalité qui n'est pas interrogée pour elle-même. Nous dirons donc d'une telle société qu'elle est *proto-réflexive*, car elle reste limitée au contexte social immédiat sans faire intervenir une dimension surnuméraire lui permettant de se dépasser en tant qu'univers institué^{vi}. Autrement dit, il n'y a pas une forme de réflexivité politique permettant à cette société d'interroger ses fondements. C'est la réalité sociale immédiate telle que conçue par le pouvoir dirigeant qui délivre le critère de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. Il n'y a pas de critère d'extériorité permettant à cette société de se définir en écart face à ce qu'elle est. Cette dernière est tout entière incorporée en un pouvoir qui établit le critère de vérité sur la nature de ce qui la fonde. Il y a donc une forme de réflexivité qui tourne à vide et qui empêche cette société de s'autonomiser, d'acquérir cette capacité de se réinventer. Claude Lefort dira qu'au lieu de figurer comme étant un lieu vide, le pouvoir dans une société totalitaire est « supposé capable de concentrer en lui toutes les forces de la société » (Lefort, 1981 : 102). La vérité qu'il totalise est la vérité tout entière qui s'incarne en lui. Il faut distinguer deux sociétés dont l'une, démocratique, interroge sa légitimité historique de manière réflexive, tandis que l'autre, totalitaire, refuse l'imprévu historique qui pourrait dévoiler la nature arbitraire du pouvoir qui la fonde. Le discours de l'abstrait cherche à faire coïncider ensemble les éléments concrets qui, en s'opposant, dévoilent le champ d'activité d'un pouvoir qui s'efforce de dissimuler les signes de son arbitraire. Il y a une forme d'occultation qui, si elle est découverte, risque de mettre en évidence la nature contingente de la société : « Toute société est affrontée à la contingence de son organisation et à l'exigence de s'effacer, c'est-à-dire est toujours occupée à se donner la raison de ce qui est : ce qui est comme il doit l'être » (Lefort, 2007 : 984). La société totalitaire est une radicalisation de ce principe d'occultation que l'on retrouve en démocratie, mais de manière beaucoup moins prégnante, car cette dernière assume la

division qui lui permet d'être autre que ce qu'elle est. Cela l'empêche de se penser dans la fiction d'une totalité close sur elle-même. La société totalitaire refuse au contraire de reconnaître le conflit qui contribue malgré elle à la transformer.

Conclusion

La démocratie présentée sous l'angle de la réflexivité fournit un éclairage sur l'opposition entre une société définie sur la base du conflit et une société qui nie la division qui la transforme. Il en est de même de l'opposition entre démocratie et société primitive qui met en lumière la façon dont chaque société évolue. Il y a donc plusieurs formes d'autonomie qui distinguent une société démocratique d'autres types de sociétés. La société dans laquelle nous vivons est démocratique en un sens réflexif, c'est-à-dire qu'elle est sans cesse à la recherche des conditions qui la fondent. De cela ressort une incertitude sur ce qui forme son passé. C'est ainsi qu'il devient plus difficile de concevoir une histoire vers laquelle tendrait une telle société, car l'histoire s'annonce désormais sous le signe de l'historicité radicale. Cette historicité se présente dans le refus de poser en principe une autorité qui clôturerait l'histoire depuis une position qui serait en extériorité par rapport à la société. Le spectateur ne peut qu'être pris dans ce monde qui révèle une part de lui-même dont les pensées en saccades témoignent de l'avancée d'une histoire sans dénouement. C'est ce rapport entre le corps du sujet et le corps de l'histoire qui caractérise ce que la démocratie a de singulier.

BIBLIOGRAPHIE

Castoriadis, C., 1973, *La société bureaucratique*, Union générale d'éditions, Paris.

Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société I*, Éditions du seuil, Paris.

Castoriadis, C., 1988, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du seuil, Paris.

Gauchet, M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.

Gauchet, M., 2005, *La condition politique*, Gallimard, Paris.

Lefort, C., 1978, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris.

Lefort, C., 1978, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Éditions Gallimard, Paris.

Lefort, C., 1986, *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris.

Lefort, C., 2006, *Le temps présent – Écrits 1945-2005*, Belin, Paris.

Lefort, C., 1981, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris.

Poirier, N., 2004, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Presse universitaire de France, Paris.

Rosanvallon, P., 2006, *La contre-démocratie*, Éditions du Seuil, Paris.

ⁱⁱ C'est d'ailleurs en ce sens qu'Heidegger parlera d'historialité, c'est-à-dire l'histoire des différentes manières dont une société fut amenée à interpréter son passé. Voir, à cet égard, les sections 71 à 77 dans *Être et temps*.

ⁱⁱ L'exemple de la chute du mur communiste en 1989 est un exemple éloquent de ce dysfonctionnement qui est rendu patent lorsqu'intervient un bouleversement tel, qu'il change la société.

ⁱⁱⁱ C'est l'idée selon laquelle cette société détiendrait une vérité historique qu'elle n'aurait qu'à concrétiser à travers l'idéal d'une société sans classe.

^{iv} C'est ce dont discute Marcel Gauchet dans un chapitre de son livre *La condition politique* intitulé *Politique et société : la leçon des sauvages*.

^v Le modèle par excellence de cette autonomie est la démocratie athénienne telle que Castoriadis la définit. Il s'agit de cette société où c'est le *demos* (le peuple) qui choisit librement les lois qu'il se donne et qu'il peut choisir tout aussi librement de changer.

^{vi} Nous disons protoréflexive pour dire que sa réflexivité se limite à l'univers social constitué (réflexivité sociale), c'est-à-dire qu'elle ne réfléchit pas à ce que pourrait être cette société si elle interrogeait la nature du pouvoir qui la fonde (réflexivité politique).