

De la priorité du politique sur le social

Monique Boireau-Rouillé

La question de la liberté politique engage-t-elle ce qu'il en est de l'articulation entre la sphère sociale et la sphère politique ? Sans doute. On assiste en effet aujourd'hui à un regain d'intérêt pour une « théorie critique », qui cherche à renouveler les analyses et la compréhension des formes actuelles de la domination, en ne les séparant pas d'un intérêt pour les lieux et les modalités de lutte pour l'émancipation. Ces recherches semblent intéresser les milieux libertaires, car elles peuvent contribuer à nourrir une réflexion qui se veut à la fois radicale et contemporaine.

Ainsi Franck Fischbach¹ veut construire une « nouvelle philosophie sociale », qui soit instrument de critique radicale ; Emmanuel Renault² cherche à élaborer les outils de notre temps pour critiquer le néolibéralisme. Ce courant cherche à « re-politiser le social », ce qui n'est guère étonnant³ tant le social est aujourd'hui le grand oublié d'une société anesthésiée et qui euphémise ou tente d'occulter de ses représentations le conflit de classe. Mais la façon d'envisager cette re-politisation, l'analyse proposée des relations du social et du politique, la conception du politique explicitement ou implicitement donnée, ne vont pas sans poser de sérieuses questions, tant elles reposent sur (et signalent) une certaine cécité sur la nature spécifique du politique. Ce qui paraît étonnant en effet, c'est que l'on assiste, dans la foulée de ce nouvel intérêt pour les pensées de l'émancipation, au resurgissement de propos que l'on croyait dépassés sur la priorité du social sur le politique, ou la fin de la domination envisagée comme fin du politique et plus généralement au désir de rabattre, de ré-encastrier le politique

1 F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, 2009, 161 p.

2 E. Renault, Le néolibéralisme et sa pensée critique, *LIGNES 25, Décomposition recomposition politiques*, mars 2008, p 102-119.

dans le social. Ces positions semblent rejouer un débat (qui n'est pas nouveau) sur l'autonomie du politique⁴.

Tout se passe comme si on assistait au retour des conceptions (ou supposées telles) de Marx⁵ pour qui, après l'émancipation de la religion, il reste à se débarrasser du « ciel » de la politique, dernier refuge de l'illusion émancipatrice. Comme si ces pensées contemporaines restaient, au-delà ou malgré les critiques (et nouvelles interprétations) qui ont été faites de ce propos de Marx, tributaires de l'analyse faite au XIX^e siècle. Mais paradoxalement, ces pensées pourraient aussi s'apparenter aux courants contemporains qui, dans le sillage de M. Foucault et T. Negri, identifient le politique au

pouvoir, à un bio pouvoir, diffus, disséminé, éclaté, et se livrent ainsi à une « anthropologisation » du politique.

Ainsi le plaidoyer de F. Fischbach pour la construction d'une philosophie sociale consiste, en voulant re-politiser le social, à affirmer l'immanence de la politique dans le social⁶, à déclarer une continuité entre social et politique (contre la coupure induite par la philosophie politique classique), à n'imaginer le politique que dans la position de « surplomb », de domination sur la société, signant par là même son extériorité, et à terme sa superfluité. De façon un peu différente (mais aboutissant à la même secondarisation du politique), E. Renault disqualifie les théories critiques actuelles se situant directement dans le champ politique, car elles seraient aveugles à une réelle critique de la domination; le réengagement critique se situe alors selon lui sur le seul terrain sociologique. Ce qui laisse à penser que la conception du politique ne peut être que limitée aux institutions et activités répertoriées comme telles dans notre système « d'oligarchie représentative ». Et alors, tout se ramènerait à la dimension économique-sociale des sociétés, « vrai » lieu du réel, et à l'idée que celles-ci peuvent être intégralement appréhendées par une approche sociologique basée sur l'observation et l'expérience. Ce qui semble important pour ce courant, c'est d'abolir la frontière entre social et politique, peu importe à la limite lequel aurait priorité sur l'autre, l'essentiel étant leur fusion.

Cette démarche d'immanentisation et de naturalisation du politique repose sur des présupposés, qui méritent d'être explicités :

- Ces positions semblent faire leur la définition webérienne du politique, réduisant le politique à la domination, à l'État, dans l'oubli de toute autre conception (policité, conflit et dissensus,

- 3 Ce désir de re-politisation du social est largement partagé et a été formulé ces dernières années par bien d'autres (Ch. Mouffe, M. Abensour par exemple) qui ne désespèrent pas du politique pour reconstruire une théorie critique.
- 4 Je fais référence ici au débat sur « l'autonomie » politique entendue comme structure séparée de la société, fonctionnant selon sa logique interne, par rapport à la conception du politique conçue comme inféodée à l'économique, « superstructure »; il ne s'agit pas ici de l'autonomie au sens de Castoriadis, comprise comme activité auto-instituante.
- 5 On se souvient de la critique de Marx à la révolution « politique », bourgeoise, « la révolution uniquement politique, dit-il, la révolution qui laisse subsister les piliers de la maison. Sur quoi repose une révolution partielle, uniquement politique ? Sur ceci qu'une partie de la société civile s'émancipe et parvient à la domination générale de la société, en partant de sa situation particulière ». K. Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel, Aubier 1971, 119 p. p. 91.
- 6 F. Fischbach, *Manifeste*, op.cit. « Caractéristique de la philosophie sociale est au contraire, dit-il, la tendance à penser le social dans la continuité avec le naturel, et la politique elle-même dans la continuité à la fois avec le naturel et le social. Contre l'artificialisme typique de la philosophie politique classique... » p. 52.

action, brèche, irruption, et aussi activité instituante, volontaire et symbolique donc). On pourrait y voir aussi une inscription non explicitée dans un courant foucauldien qui identifie la question politique à la question du pouvoir, via la problématique de la gouvernementalité⁷. Enfin, il semble que cette façon d'identifier le politique à la domination repose sur une confusion entre ce que J. Rancière appelle le politique et la police. Ce n'est pas parce qu'aujourd'hui la politique est mise en ordre plus ou moins autoritaire ou consensuel du social, qu'il faut se limiter à cette conception du politique.

- En filigrane, l'autonomie du politique est identifiée à une extériorité, une transcendance, une dépossession, et n'est perçue que comme une stratégie des classes dominantes. Il y aurait donc des couples d'opposés, transcendant/immanent, Mal/Bien, et « remettre » le politique dans le social est alors présenté comme une « réappropriation » indispensable à une société autonome, ce qui laisse supposer que le social est le réel, le « vrai » lieu où se passe la vie humaine. Le politique est alors envisagé du côté de « l'illusion ». Or le politique est aussi une activité et une dimension spécifiques des sociétés qui concerne tant leur institution que la dynamique de l'émancipation.

Il semble que ces positions qui domicilient l'émancipation dans le social soient oubliées d'une distinction importante entre LE politique et LA politique. Les différences entre LE et LA politique établies tant par C. Lefort que par C. Castoriadis (qui inversent le genre des articles, ce qui est le fruit de leur querelle des années 1970) permettent au contraire de saisir les deux dimensions, symboliques et empiriques, du phénomène politique : l'une désigne l'ordre fondamental des sociétés, la dimension instituante, et l'autre le système politique

dans son aspect concret. Pour C. Castoriadis, LA politique est mise en question du politique, l'instituant contre l'institué ; alors que pour Cl. Lefort LE politique est « le mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution de la société »⁸, tandis que la politique est l'activité liée au système politique institué⁹. L'essentiel est de tenir compte de cette distinction.

Je me propose donc ici, après un bref retour sur la redécouverte du politique dans les années 1970, de rappeler comment s'est construite l'articulation du social et du politique dans la modernité, et pourquoi le social a été investi comme lieu du politique au XIX^e siècle. Puis de préciser pourquoi la sphère sociale pose la question de son « institution », ce qu'il en est de la division du social, et l'articulation politique/sociale qui en résulte.

- 7 La critique que fait F. Fischbach à M. Foucault (*Manifeste, op cit.*, p. 120 à 132), est symptomatique : il critique son approche car, bien que n'étant pas formulée en terme de droit, elle n'en reste pas moins formulée en terme de politique, c'est à dire de pouvoir et de résistance. C'est dire que, pour F. Fischbach, le politique n'est pensé que comme équivalent de « pouvoir », et que, pour lui, cette approche est disqualifiante a priori.
- 8 Cl. Lefort, *Essais sur le politique*, Esprit/Seuil, 1986, 332 p. La question de la démocratie, p. 19.
- 9 Bien sûr, les différences entre les deux auteurs sont plus complexes ; voir la dernière partie de l'article sur les différences dans le rapport entre autonomie et institution, et aussi pour C. Lefort, le chap. cité ci-dessus note 7, et pour Castoriadis, *Démocratie et relativisme, Débat avec le MAUISS*, Mille et une nuits, 2010, 136 p. p. 46-53.

En préambule, un simple rappel de la redécouverte contemporaine de la sphère du politique.

Pour donner un autre éclairage à cette question de l'articulation du social et du politique, il faut s'arrêter sur le déplacement de la question induite depuis une trentaine d'années par les travaux sur le totalitarisme et mesurer la signification de cette réhabilitation de la dimension du politique, qui ne va pas tout uniment dans le sens d'une réaction. En effet, la critique souvent portée dans les milieux libertaires consiste à dire que ces travaux, et le retour de la philosophie politique qui lui est lié, ont servi à accompagner le recentrement sur l'État de droit (et son envers l'État gendarme), la fin de l'État providence, et à enterrer la question sociale. Si cette conséquence est avérée pour l'orientation de certains travaux de philosophie politique, les plus médiatiques, on ne peut, dans la foulée, disqualifier tous les travaux de philosophie politique qui essaient justement de penser, dans le sillage de H. Arendt ou des réflexions sur la démocratie grecque, l'émancipation politique, qu'il s'agisse de J. Rancière, M. Abensour, C. Castoriadis ou C. Lefort.

Pour rappel, il convient de dire qu'il existe en effet deux analyses du totalitarisme¹⁰ : l'une, dominante (d'origine libérale le plus souvent), qui identifie totalitarisme et excès du politique, de l'État (qui reconduit donc l'identification du politique à l'État, à la domination), et qui voit le remède dans le moins de politique possible ; et une autre, inspirée

10 Ces deux interprétations sont clairement analysées par M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Sens et Tonka, 2009, 400p. « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », p. 167-198.

11 On pense bien sûr à la position de Benjamin Constant pour qui la liberté, c'est de se libérer du politique.

des travaux de H. Arendt, beaucoup plus intéressante, qui voit dans le totalitarisme un effet de la destruction du politique comme milieu, espace entre les hommes où s'exprime la pluralité, où se confrontent les différences etc. Il semble que l'idée de voir l'émancipation dans une sorte de « fin » du politique identifié alors au social, reconduit, à son insu sans doute, les positions, voire certains aveuglements, de la modernité libérale¹¹, sans les décoder, en restant donc dans leur orbite ; alors que les analyses faites dans le sillage d'H. Arendt avaient l'intérêt de nous faire sortir du réductionnisme précédent, et de nous permettre de penser à nouveaux frais ce qu'il en est de l'importance du politique, et le prix à payer de son oubli.

On va voir d'ailleurs avec les analyses de F. Fischbach comment l'oubli du politique amène à naturaliser le social.

L'articulation du social et du politique et la notion de policité. La construction de la modernité et de la dimension du social.

Il faut resituer brièvement l'histoire de cette séparation du politique. La grande caractéristique de la modernité a été d'émanciper la société et le politique du religieux par l'émergence de la société civile « laïque » ; cette société civile a été pensée sur le mode du pacte social, « contrat » (opération fictive) et, pour dire vite, historiquement instituée en France au moment de la Révolution de 1789 par l'État. Elle a été conçue comme juridique (émergence de l'individu comme sujet de droit), et comme un ordre de « propriétaires » (Locke). La fiction du contrat est clairement conçue pour signifier, sous la protection des droits, la garantie de l'intérêt de ceux qui ont quelque chose à protéger, à savoir la propriété ; et c'est la

logique d'un ordre profane qui nourrira la poussée démocratique, puisque cet ordre doit être légitime. Mais dans le même temps, les économistes libéraux (A. Smith etc..) à la fin du XVIII^e siècle¹² théorisent l'autonomie de la société; la société est pensée comme « première », ayant une « consistance » une autonomie¹³ suffisante (indépendamment du politique) apportée par l'économique (même si de fait les politiques interviendront dans l'économie, « l'imaginaire », les représentations et l'organisation juridique de la société sont bien fondées sur le marché, sur l'ordre marchand comme régulateur de l'ordre social). Cette « autonomie » est présentée comme un fait de nature, un système qui fonctionne tout seul (l'autorégulation par le marché) et n'a donc pas besoin d'intervention humaine, de prise des humains... Laissez faire, laissez passer et tout ira harmonieusement. Parallèlement, le politique est secondarisé; l'ordre moderne repose non pas sur la recherche de la vie bonne, en commun, mais sur les jouissances privées dont la protection est assurée par l'ordre juridique. Le politique n'est là que comme garant d'un ordre social dont la forme et la cohésion sont censées être assurées par l'économie, le marché, et dont le lien est assuré par le droit, droit fondé sur la propriété. Mais le politique repose aussi sur l'assentiment général, et par là s'introduit une tension fondamentale entre cet ordre économico-social et la volonté démocratique. Cette construction fait dire à Castoriadis, que « le prix à payer pour la liberté, c'est la destruction de l'économique comme valeur fondamentale »¹⁴. Tout cela est très connu.

La grande absente tant de la scène politique « institutionnelle » que des représentations que le pouvoir donne de la société, c'est la dimension du social (entendu comme lieu et lien structuré par

le travail salarié, et donc inégalitaire et conflictuel); dimension qui va se manifester de façon éclatante sous la forme de la « question sociale », et des moments révolutionnaires qu'elle engendre. Et c'est bien ce social, « absent » du premier tiers du XIX^e siècle, qui est revendiqué comme lieu de la révolution (donc de l'action politique), révolution qui sera alors « sociale ». Le social constitue « l'impensé » du libéralisme, et c'est ce pourquoi il est investi comme véritable lieu du politique et pensé comme lieu des vrais rapports sociaux et des identités,

On sait qu'après les journées de 1848, quand la question sociale sera devenue la question politique majeure, le « social » va émerger comme troisième dimension « oubliée » de la politique libérale, sous l'égide de philosophes, sociologues, juristes républicains, qui théoriseront la nécessité de donner corps et visibilité à

12 La découverte de l'économie politique est perçue début XIX^e siècle comme la « bonne nouvelle » (la société « tient » toute seule); ce thème est repris dans une optique un peu différente par les saint-simoniens (la société civile a maintenant sa consistance en elle-même... donc, on peut passer à « l'administration des choses »; exit le politique, là encore entendu comme parasite)

13 Au sens, d'indépendance, de consistance propre, et pas, là encore, « d'auto-institution » consciente.

14 C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, *Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits 2010, p. 131.

15 Notons que la conception de l'émergence du social effectuée par F. Fischbach est aveugle à l'absence de dimension sociale dans la pensée libérale, qu'elle soit économique ou politique; puisque pour lui, il y aurait 3 temps de cette émergence: le marché puis l'État-Nation, enfin le « social » proprement dit, le tout de façon linéaire. Or ce dernier émerge sur le vide créé par les deux dimensions économique et politique précédentes; marché et État naissent juridiquement en même temps comme institution, précisément, et le social est la dimension occultée, qui n'aura droit de cité institutionnel qu'après la révolution de 1848 en idées, et sous la III^e République concrètement.

cette troisième dimension¹⁵ sous forme de service public, et de début du droit social¹⁶.

Ce rapide rappel historique tend à montrer qu'il existe bien un « noyau » du politique, difficile à rendre immanent au social. Le politique est du côté de l'acte instituant, qu'il s'agisse d'instituer la société civile moderne (la Révolution française), ou d'introduire une rupture dans l'ordre établi (les Journées de 1830 ou 1848). Et les travaux comme ceux de F. Fischbach qui, constatant aujourd'hui « l'oubli » de cette dimension du social, veulent en refaire le lieu du politique et présupposent une « bonne naturalité » du social, occultent la question de l'institution de la forme de société qui est la nôtre. En effet, cette séparation du social et du politique s'est construite historiquement, elle correspond à une articulation précise dans la modernité (différente de la Grèce); et c'est parce que le social a été occulté et masqué par la prétendue autorégulation par le marché, qu'il est devenu le lieu du politique.

De l'intérêt de comparer plusieurs interprétations du jeune Marx

Si l'on compare ne serait-ce que deux lectures du texte de K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, les limites de cette pensée du politique rabattue sur le social apparaissent clairement.

16 Voir sur ces points les travaux de J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, 1984, 263 p. et R. Castel, *Métamorphoses de la question sociale*, Folio Essais, Gallimard 1995, 813 p.

17 F. Fischbach, *Manifeste*, *op.cit.*, p. 61.

18 *Ibid.*, p. 58.

19 *Ibid.*, p. 59. Apparemment, il ne fait pas la distinction essentielle entre le politique et la politique qui permet d'analyser la dimension instituante et symbolique; pour lui, la politique c'est l'activité destructrice de l'ordre ancien, donc valorisée, et le politique c'est les institutions établies. Il reste dans un registre d'analyse empirique.

F. Fischbach par exemple, va bien noter que le propos de Marx dans la *Critique*, rejetant l'absolutisation du point de vue politique dans l'abord de la société, sa position de surplomb du social, n'équivaut pas à demander une simple abolition de la sphère politique, et son absorption par le social. Ainsi écrit-il, Marx « qui relativise la politique au point d'écrire que la vie humaine est plus immense que la vie politique », et qui critique le point de vue politique comme un point de vue « borné » et « abstrait » parce que « séparé de la vie réelle », c'est-à-dire sociale, celui-là est aussi et en même temps celui qui pense comme indispensable à toute réorganisation sociale l'« acte politique » sans lequel il ne peut y avoir ni « renversement du pouvoir établi », ni « dissolution des conditions anciennes ». Les forces sociales porteuses d'une réorganisation sociale ne peuvent pas faire l'économie de leur propre politisation [...] sa critique de l'abstraction de la politique [...] s'accompagnait chez Marx d'un appel à ne pas désertier le terrain des luttes politiques »¹⁷.

La leçon que F. Fischbach en tire néanmoins est de prôner « l'immanence » du politique dans le social; pour lui, la philosophie sociale qu'il aspire à construire, et qui serait vraie théorie critique « tend à penser *en continuité* (nous soulignons) la nature, la société et la politique »¹⁸; il ajoute: la philosophie sociale « ne se présente pas comme une pensée du politique compris comme un ordre de phénomènes à part qui viendrait de l'extérieur se surajouter à la société pour l'encadrer, la réguler voire l'instituer comme telle, mais comme une pensée de la politique comprise comme une modalité spécifique de l'activité sociale elle-même »¹⁹.

Ce qui pose problème dans cette conception, c'est que la « modalité spécifique » n'est jamais précisée, Plus

inquiétant, le social est envisagé comme « naturel », ce qui paraît curieux sous la plume de quelqu'un qui affirme par ailleurs que tout est construit. Quel est le sens de cette « naturalité » ? « Elle pose, dit-il, que l'instauration d'une vie sociale intervient en continuité avec et non pas en rupture avec l'ordre naturel des choses (re-sic), que c'est la forme spécifique de leur vie naturelle qui conduit certains vivants à donner aussi et en plus une forme sociale à leur vie, que le social intervient à un certain niveau de complexification du naturel (« du vital au social la conséquence est généralement bonne », écrit-il). »²⁰ On se trouve là face à un vrai problème : celui d'une interprétation contestable d'Aristote et de l'homme comme « *zôon politikon* », homme naturellement social ou politique, les deux étant présentés comme identiques. Or comme on le sait, la supposée « nature » est en fait de l'ordre de la signification, du langage, et va au-delà de ce que nous entendons par simple « socialité ». Ce point est corroboré par les précisions que donne H. Arendt sur le sens de ce terme, et par l'analyse que fait M. Abensour du même passage de Marx.

H. Arendt précise bien le malentendu né de la traduction latine de « politique » (chez Aristote) par « social ». « La définition aristotélicienne de l'homme, *zôon politikon*, n'était pas seulement étrangère, voire opposée à la société naturelle vécue dans la maisonnée ; on ne la comprend pleinement qu'en y ajoutant la seconde et non moins célèbre définition donnée par Aristote de l'homme, *zôon logon ekhon* (un être vivant capable de langage) [...] Aristote ne faisait que formuler l'opinion courante de la *polis* sur l'homme et la vie politique, et d'après cette opinion, tout ce qui était en dehors de la *polis* — les barbares comme les esclaves — était *aneu logou*, ce qui ne veut évidemment pas

dire privé de parole, mais exclu d'un mode vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation. »²¹ Ce qui constituait le politique, c'était « l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) d'où provient le domaine des affaires humaines »²².

Certes, il ne faut pas sous-estimer ce que l'analyse d'H. Arendt a de problématique à nos yeux, dans la mesure où elle laisse de côté de sa définition du politique le social, la question sociale moderne ; mais cela est une autre affaire, qui trouve sa source dans son analyse de la liberté et de la nécessité, et sa difficulté à penser le statut moderne du travail et de la production matérielle. Mais ce n'est pas pour autant qu'il ne faut pas se référer à une pensée qui est l'une des plus précieuses pour saisir la spécificité du politique, et la différence structurelle entre pécité et socialité ; la première renvoyant à l'espace public, commun, comme lieu d'expression de la pluralité et du conflit, de la parole et de l'action transformatrice, lieu et moment de manifestation de la volonté, de la capacité en ce qui concerne les affaires communes ; la seconde renvoyant à la vie sociale telle qu'elle est établie.

L'interprétation proposée par M. Abensour²³ des textes de Marx de 1843,

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Agora, 1983, 404 p. 64-65.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ Voir M. Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien* Le félin, rééd. 2004, (1^o éd. Collège international de philosophie, 1997.) Pour une présentation de cet ouvrage, *Réfractons* n° 2, Philosophie politique de l'anarchie, et n° 19, Politiques de la peur, et une discussion sur le moment machiavélien in *Réfractons* n° 24, Des féminismes....

Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, ouvre quant à elle à une autre approche, qui montre le mal-entendu fondamental qui préside à la tentative de rabattre le politique sur le social, et à le ramener à «l'artifice», au superflu. Selon lui, la critique de la politique bourgeoise effectuée par Marx se transforme, pour qui est attentif à ce qui est dit, en une critique de la politique visant en fait à la sauver. Il se trouverait là en effet une interrogation passionnée sur l'être de la politique moderne. Il y aurait dans cette critique apparemment radicale du politique et de l'émancipation bourgeoise (passage de la critique de la religion à la critique de la politique), «non pas tant un désinvestissement qu'une autre manière d'investir le politique»²⁴. Démarche complexe qui, loin d'effacer le politique, est une façon de «prévenir une excroissance du politique», et serait un sauvetage, «en lui prescrivant, lui assignant des limites»²⁵; c'est-à-dire, très précisément, une façon de définir le politique «contre l'État», (qui s'érige en «puissance étrangère»), mais sans l'identifier au social. Citant Aristote, Marx prendrait bien soin de distinguer la sociabilité de la policité: «Grec et républicain à la française, c'est en excès sur ce vivre, sur cette neutralité du vivre que Marx conçoit le vivre-ensemble de la cité sous la forme d'un écart, d'une différence irréductible entre le vivre et le bien – vivre, entendu au sens moderne de vivre selon la liberté [...] Aussi ne s'agit-il pas, pour cette critique d'orientation très clairement historiciste,

de désertier le terrain de la révolution politique pour investir le champ de la révolution sociale et ce, d'autant moins que la première, pour autant que l'on sache l'interpréter fait signe vers la seconde²⁶. Cette dimension du «vivre-ensemble» où se joue le politique, c'est-à-dire la question de la vie bonne, du juste, de l'égalité, ouvre à des questionnements qui ne peuvent que manifester un écart avec les rapports sociaux tels qu'ils existent et même tels qu'ils peuvent être transformés à un moment donné, et renvoyer à l'infini des formes de l'émancipation humaine.

Qu'est-ce à dire? Que la mise en œuvre des catégories artificiel/naturel pour penser le social et le politique reconduite par F. Fischbach est inopérante. Dès qu'il s'agit de phénomènes humains et sociaux, on est non seulement dans le «construit» mais dans l'institué, dans le registre de la signification, ce qui n'est pas la même chose, et manifeste la différence entre une approche sociologisante, réductrice ici, et une réflexion en termes de philosophie politique; une dimension institutionnelle, symbolique en effet est toujours présente, apparaissant comme donnée, mais constituée selon un régime de significations propres à chaque société; et la différence entre social et politique ici, est que le social apparaît comme «donné» (le social est envisagé à la fois comme naturel et lieu de la vérité de la société, lieu de la liberté et de la «vraie vie»), alors qu'il est institué: il apparaît comme inchangeable dans les sociétés traditionnelles, alors qu'il apparaît si l'on veut comme premier, déjà là, dans la société moderne sortie de l'hétéronomie. Et la caractéristique du politique est bien la volonté instituante, occultée dans les sociétés traditionnelles, et déniée, masquée et à la fois présente, travaillant la société, dans le monde moderne.

24 M. Abensour, *La démocratie*, op cit, p. 69

25 *Ibid.* Pour toute la démonstration, voir le passage court mais dense, p. 67 à 76; pour les citations, p. 69.

26 M. Abensour, *La démocratie*, op cit, p. 71.

Le problème de l'institution de la société et la priorité du politique

Sur ce terrain du politique comme volonté instituante, on ne peut que faire référence à C. Castoriadis; il pose en effet très clairement le cadre conceptuel qui nous permet de préciser ce qu'il en est de l'autonomie politique comme capacité auto-instituante, et donc d'atteindre la spécificité du politique. Dans son séminaire du 27 février 1985, récemment publié, il se gausse de « la futilité des prétendus dilemmes – l'individu contre la société, la société civile contre l'État — qui ont littéralement empoisonné la pensée politique moderne »²⁷. Il explicite très clairement sa position quant à l'impossibilité de « rabattre » le politique sur le social, et de se contenter d'identifier le politique à l'État.

Comme il le dit: la « polis » n'est pas l'État, mais n'est pas que la société empirique; la société civile est, en soi, un objet d'action politique instituante. « Il y a dans l'institution, création d'un espace social proprement politique, cet espace politique se superpose aux articulations pré-politiques sans les écraser; il crée l'égalité dans le partage du pouvoir (au sens de l'action de se donner à soi-même ses normes) »²⁸. Le politique « constitue » la société et c'est dans cet acte, ce moment d'auto-institution que réside à la fois l'autonomie des sociétés et que se manifeste leur dimension politique. Comme le résume N. Poirier, « la grande majorité des sociétés humaines se sont édifiées sur la base de l'occultation du fait de leur auto-institution, en imputant à une origine extra-sociale, le plus souvent divine, la création de leurs lois et de leurs institutions »²⁹; alors que la démocratie est le moment lucide de l'auto-institution des normes. Ce processus d'institution, hétéronome (donc occulté) ou autonome, désigne nos sociétés comme

politiques: le politique est premier, donne forme comme le dit aussi C. Lefort, c'est « une mise en scène, en forme et en sens » de la société.

Mais diront certains, une fois une « bonne » société instituée, selon des normes de liberté et d'égalité, le politique peut alors disparaître, il devient superflu, et la société étant l'auteur de ses règles, peut « coïncider » avec elle-même. Or ce serait ne pas avoir mesuré le sens de ce que signifie l'auto-institution. Là encore, rappelons Castoriadis: « On peut penser aussi qu'à partir du moment où un degré suffisant d'autonomie a été établi dans la société moyennant son institution politique, il n'y a plus de question politique mais seulement un champ pour la libre activité des individus, des groupes ou de la société civile. (...) vous savez que je ne partage pas ce point de vue. (...) Notre vie a à voir dans une très grande mesure avec des objectifs, des œuvres et des travaux qui par leur nature dépassent l'individu et deviennent donc des objets de discussion et d'activité commune, c'est-à-dire politique »³⁰; mais il précise dans le même temps, « il est absolument impossible de séparer les institutions assurant l'autonomie politique, fût-elle relative, du reste de la vie sociale »³¹. Ce qui n'est pas un apparent paradoxe, mais une invite à préciser la portée de cette « capacité auto-instituante » où réside la dimension politique. Il faut là se confronter à deux questions:

27 C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit, (ce qui fait la Grèce 3)*, Seuil, 2011, 365 p, p. 167.

28 Voir: C. Castoriadis, *Domaines de l'homme, Le carrefour du labyrinthe II*, p. 291-292.

29 Nicolas. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Payot, Critique de la politique, 2011, p. 484-5.

30 C. Castoriadis, *Thucydide... op cit.*, p. 162-163.

31 *Ibid.*, p. 162-3.

- celle de l'institution, de l'auto-institution en ce qui concerne la démocratie; question qui ouvre à la difficulté de penser l'autonomie comme création, et l'autonomie dans ce qu'elle contient d'indétermination essentielle.

- et ensuite, celle de la nature de l'espace du politique et du pouvoir, espace public, comme lieu institué, humain, non transcendant, non extérieur en ce sens, mais ne coïncidant pourtant pas avec la société, (société civile ou «social»); c'est la question de la «policité», des objets «communs» etc. Cette question, on le voit, ouvre à celle de la «division» du social, de la nature de cette division et des liens qu'elle entretient avec le politique.

En effet, la pensée de l'institution autonome des sociétés repose sur ce constat de départ: l'humanité s'ouvre à elle dans une ouverture qu'elle ne fait pas, ou encore: elle est construite sur le chaos³². Qu'est-ce à dire? Tout simplement que le politique (comme le religieux) relève du symbolique. Ce point de départ, en deçà de leurs divergences, est commun à C. Castoriadis et C. Lefort comme le rappelle N. Poirier ou le constate Louis Baslé³³.

Quand C. Lefort parle de l'absence d'origine des sociétés (une fois sorti de l'origine prétendument sacrée du social) comme la dimension qui en est constitutive, quand C. Castoriadis parle du fait que la société campe sur l'abîme, le chaos, les deux désignent ce même processus par lequel l'humanité parvient

à elle-même par une ouverture qu'elle ne fait pas. Autrement dit, la société ne peut jamais coïncider avec elle-même, et cette absence de fondement correspond à l'historicité, au fait que l'humanité n'est pas cause d'elle-même; elle s'institue en renvoyant son origine aux dieux ou aux ancêtres dans les sociétés traditionnelles, (donc en se dépossédant de sa capacité auto-instituante, comme le dit C. Castoriadis), ou en assumant l'idée de l'auto-institution comme la démocratie peut le permettre. Mais précisons un point important pour ne pas prolonger un malentendu sur ce qui signifie «l'extériorité» du politique, cette extériorité de la société à elle-même n'est pas la transcendance. Au contraire, c'est à partir du moment où s'est effectuée la sortie de l'hétéronomie institutionnalisée (la Révolution française et le transfert de souveraineté) qu'a pu apparaître la capacité auto-instituante et comme dit Lefort, «la dissolution des repères de la certitude», la remise en question de la loi, l'indétermination inhérente à la démocratie. «Le paradoxe du régime démocratique, c'est que si son institution fait signe vers un dehors inappropriable, ce n'est pas au sens où cette extériorité renverrait à une origine extra-sociale, mais au sens où aucune instance particulière (individu, groupe, parti, institution) ne peut précisément confisquer le pouvoir et l'exercer en son nom propre.»³⁴

Il est important à ce point de préciser les points d'accord et de divergence entre C. Lefort et C. Castoriadis (qui apparaissent de façon claire dans le livre d'entretien que C. Castoriadis a accordé au MAUSS³⁵, et qu'analyse précisément N. Poirier), pour mieux éclairer la nature de la dimension du politique comme «écart» de la société à elle-même, et ainsi prévenir des critiques très souvent entendues sur le fait que l'écart, la distance, équivaldrait à dépossession. Or

32 Sur le sens de ce chaos, vide ET désordre, Poirier, *Ontologie, op cit.*, p. 456.

33 Voir, pour N. Poirier, *L'ontologie, op cit.*, et pour L. Baslé, C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme, op cit.*

34 N. Poirier, *L'ontologie, op cit.*, p. 400, qui renvoie au chapitre de C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», p. 159-178, dans *L'invention démocratique*, Fayard 1981.

35 C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme, op. cit.*

la prise en compte de cette idée « d'arbitraire » de la création historico-politique « explique pourquoi une société ne peut coïncider avec elle-même, les institutions qu'elle se donne ne permettant pas de résorber la brèche qui la travaille, et par laquelle elle s'altère en s'ouvrant à ce temps de l'indétermination qu'est le futur »³⁶. Il y a donc toujours une tension entre le politique comme capacité instituante, choix, et la logique de l'institution qui fait que qu'il y a toujours du « déjà constitué », et une ouverture sur un futur toujours indéterminé. Le social-historique comporte essentiellement une dimension immaîtrisable. Ce que C. Castoriadis formule clairement : « La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme, instaure pour chacun et pour tous un rapport simultané d'intériorité et d'extériorité, de participation et d'exclusion qu'il ne peut être question d'abolir ni même de 'dominer' dans un sens tant soit peu défini du terme. Le social est [...] ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender 'en personne' »³⁷.

Il peut paraître compliqué de concilier autonomie et extériorité, création et indétermination. L'essentiel est la capacité à remettre en question les institutions établies, (ce que ne font pas les sociétés hétéronomes), mais capacité qui ne veut pas dire pleine coïncidence à soi de l'acte instituant, qui est pris dans cette logique d'inscription dans une temporalité impliquant un écart, une mise à distance. Cette condition même rend sans doute difficilement pensable et réalisable l'idée d'une pleine ressaisie par les individus ou la société de leur capacité d'auto-insitution, d'une autonomie pleine et entière qui fonctionnerait comme une sorte de « tabula rasa », ce que C. Castoriadis lui-même écarte³⁸.

Donc, quelque part, tout acte instituant sera une brèche dans l'établi, une création, mais prise dans ce qu'elle renverse, et elle-même ouverte à l'indéterminé d'un futur... Ce qui empêche de la penser comme un agir autonome clos sur lui-même; cette formulation permet peut-être d'avancer; l'instituant est pris aux deux bouts dans l'institué; ce constat permet sans doute de mieux apprécier le sens de définition du « politique comme activité collective qui se veut lucide et consciente, et qui met en question les institutions de la société »³⁹. Préciser le caractère indissoluble du lien entre création et indétermination paraît indispensable pour ne pas envisager l'autonomie politique « instituante » naïvement, ce que peut produire une lecture hâtive des propos de C. Castoriadis. Parfois on trouve l'affirmation de l'auto-insitution comme création, : « la démocratie, dit-il, ce n'est pas l'indétermination, c'est l'auto-insitution explicite », mais il dit aussi dans la même interview : « À partir du moment où je parle de l'imagination radicale et de l'imaginaire radical instituant, c'est-à-dire d'une spontanéité créatrice chez les êtres humains, il est évident qu'il y a indétermination »⁴⁰; il ne

36 N. Poirier, *Ontologie*, op cit..., p. 412.

37 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 166 (cité par N. Poirier, op cit., p. 412)

38 Comme le note N. Poirier, « un pouvoir ne peut donc s'instaurer que dans le cadre d'une réalité déjà instituée et, de ce point de vue, n'étant pas l'inaugurateur de l'ordre structural du pouvoir, il ne peut être proprement parler l'origine de lui-même ». *Ontologie op cit*, p. 412

39 C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op cit, p. 47. J'utilise ici le terme politique au masculin, pour désigner l'auto-insitution des sociétés, c'est-à-dire que je m'inscris dans la conceptualisation lefortienne que je trouve plus claire; pour Castoriadis, il s'agirait là de LA politique.

40 C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 89 et 81.

s'agit pas là d'une oscillation entre deux positions, mais de ne pas se méprendre sur le sens de l'autonomie, qui est prise dans cette « distance » à soi inhérente à l'articulation du social dans l'institution⁴¹.

Il faut confronter maintenant cette question au problème de la division de la société, et voir ce qu'il en est alors de l'autonomie du politique. On sait que C. Lefort tire de l'idée que le système institutionnel ne peut se clore sur lui-même, l'idée de l'irréductibilité de la division du social, division originaire et qui se manifeste dans un clivage impossible à dépasser, entre le peuple et les grands, ou les classes sociales dans la société industrielle ; alors que chez C. Castoriadis par contre, l'idée de l'institution d'un projet d'autonomie demeure.

Pour C. Lefort, le fait que la société se rapporte à un défaut d'origine, entraîne l'impossibilité de penser la société sous l'angle de l'autonomie⁴², mais sa conception des conséquences a évolué. Dans les années 1980, la division y était source d'une conception libertaire du politique avec la « démocratie sauvage »⁴³, l'idée d'une action politique, lutte du peuple contre la domination des grands dans le sillage de sa lecture de Machiavel ; mais dans la période postérieure, l'accent est mis sur l'indétermination et débouche

sur une conception plus consensuelle, plus compatible avec la démocratie libérale.

Ce point a fait l'objet d'une vive critique de la part de C. Castoriadis, et soulève deux questions : celle de la nature exacte de la division du social, et celle de son maintien ou de sa possible élimination une fois une société autonome instituée. « Le problème, écrit N. Poirier, pour C. Castoriadis est que le terme de « division » repose sur une équivoque foncière : d'après lui, C. Lefort assimile en effet la nécessité de l'articulation de la société dans l'institution à une division antagonique et asymétrique entre dominants et dominés. Or, ce serait, d'après Castoriadis, commettre un contresens que de réduire la distance insurmontable que toute instance réflexive entretient avec elle-même à une division, à moins d'appeler divisée toute personne qui ne serait pas en possession du savoir absolu »⁴⁴. Bref, il ne faut pas identifier l'écart irréductible lié à la condition social-historique, la distance liée au symbolique, avec la division dominants/ dominés. Certes ; mais il n'en reste pas moins qu'on ne peut envisager une société sans conflits. La conflictualité est inhérente au social, ou du moins le dissensus ; qu'il n'ait pas vocation à se manifester sous la forme structurale du clivage dominants/ dominés, c'est peut-être une éventualité, mais cette conflictualité sera toujours inhérente aux sociétés démocratiques et nécessitera donc le maintien du politique à la fois comme « agir » politique, acte d'autonomie, de liberté, et comme « espace public », lieu d'expression de cette conflictualité et de cet agir.

C'est peut-être une façon de dépasser l'opposition C. Lefort/C. Castoriadis : « Là où Lefort pense la condition de la liberté à partir d'un nouage symbolique où s'articule le fait de la division, Castoriadis

41 Pour le lien entre la puissance de l'imagination radicale et le manque comme constitutif du sujet chez Castoriadis, voir N. Poirier, *L'ontologie...*, op. cit., chap. « Imaginaire et histoire », p. 237-305.

42 Voir N. Poirier, op. cit., p. 411-420, Et mon article dans *Réfractations* n° 12, Printemps 2004, *Démocratie, la volonté du peuple ?* p. 23-26.

43 Ce thème parcourt tant *L'invention démocratique* que *Les essais sur le politique* ; voir aussi les travaux de M. Abensour sur ce concept : *Pour une philosophie politique*, op. cit., « Démocratie sauvage et principe d'anarchie » (paru la 1^{re} fois en 2004).

44 N. Poirier, *Ontologie*, op. cit., p. 413.

cherche à concevoir l'émancipation en tant qu'elle se déploie sur le principe d'un mouvement d'auto-institution»⁴⁵. L'autonomie ne pourra être pleine ressaisie de sa capacité auto-instituante par la société au sens où cela signifierait pleine coïncidence à soi, oublieuse de son articulation dans l'institution donc le symbolique, mais sa condamnation à la reproduction d'une division asymétrique dominants/dominés n'est peut-être pas inscrite.

D'où il résulte évidemment que l'on ne peut identifier le politique au pouvoir, et conserver la chimère de son abolition et sa résorption dans le social; le registre du politique est bien celui de la création de nouvelles «significations imaginaires radicales»⁴⁶.

Conclusion

L'autonomie ne peut-elle alors être envisagée que comme brèche, irruption, comme dirait J. Rancière, des sans-parts, sans-voix, de ceux qui n'ont pas la légitimité et qui émerge dans l'espace politique? C'est-à-dire du côté de l'instituant, et de la tentative (avortée ou réussie) de mise en œuvre de cette capacité auto-instituante qui définit, le croyons-nous, la nature même du politique? Jeux et lutte entre instituant et institué qui définirait à la fois la nature de l'action politique, et la nécessité d'un espace public, comme espace «dissensuel» pour son expression⁴⁷?

Mais en limitant l'autonomie politique au processus de l'agir et à l'existence d'un espace politique, on laisse de côté ce qui est manifesté, la «substance» de cette politique... qui peut être le meilleur ou le pire, et les «auto créations» ont pu se révéler être des désastres... Une façon peut-être d'échapper à ce dilemme, mis à part bien sûr l'importance de l'éducation, donc de nos jours de l'information et de

la communication, c'est sans doute de ne pas oublier la nécessité du politique comme dimension spécifique. En effet, la façon dont aujourd'hui le pouvoir tend à exercer son contrôle, c'est par l'intériorisation individuelle non seulement des «normes» – les contraintes imposées par le pouvoir tendant à devenir parfois invisibles puisqu'intériorisées, et ne sont plus perçues comme telles – mais aussi par l'imposition de façons de se représenter les situations, par l'imposition d'un «imaginaire» qui anesthésie et occulte les conflits. C'est bien sur un terrain spécifiquement politique que les luttes peuvent aussi se mener, dans le sillage de ce que J. Rancière (qui critique ce qu'il appelle «l'anthropologisation» actuelle du politique), appelle la modification des modes actuels de symbolisation des rapports de domination.

Un exemple pour finir. Nous constatons toutes et tous aujourd'hui la dépolitisation des conflits sociaux. Comme l'écrit E. Renault: il n'y a «plus aucune conscience polarisée de ce que sont les intérêts chez les dominés»⁴⁸. Mais ce constat ne peut appeler comme réponse un retour à la question sociale qui serait oublieuse du politique. Comme l'analyse J. Rancière c'est bien d'un retour du politique que peut venir l'espoir émancipateur. «Ce qui caractérise, dit-il, notre présent ce n'est pas la «perte du symbolique». C'est le retrait de certaines

45 N. Poirier, *Ontologie*, op. cit., p. 407.

46 Qu'il y ait par ailleurs du symbolique dans le social, c'est une évidence car le social est «institué, mais quand il y a remise en question de l'institué, on est dans le politique.

47 C. Castoriadis, dit justement que : on «doit reconnaître dans la distance et l'opposition entre l'instituant et l'institué la condition de la création politique» N.Poirier, *Ontologie*, op cit, p. 470

48 E. Renault, *Le néolibéralisme...* art cité, p. 107, in *LIGNES* n° 25 op cit.

formes de symbolisation de l'autre et de la violence. Ainsi le racisme se développe selon de nouvelles formes contre un immigré qui ne relève plus de la subjectivation politique ouvrière ou prolétaire mais apparaît dans sa seule différence ethnique. Et il se développe inversement chez des jeunes 'immigrés' qui n'identifient plus l'ennemi comme la bourgeoisie mais simplement comme la société qui les exclut.» [...] Cela «relève d'une symbolisation de l'identité et de l'altérité qui est régressive par rapport à la symbolisation politique»⁴⁹.

Si l'on veut travailler à l'émancipation, il semble essentiel de ne pas oublier la spécificité de cette dimension du politique, qui «n'est coextensive ni à la vie ni à l'État» [...] et «consiste en formes de subjectivation, en constitution de scènes singulières d'énonciation et de manifestation»⁵⁰.

Monique Boireau-Rouillé



Photo Eric Roset

49 J. Rancière, *Entretien avec le Philosophe*, 5 mars 2004, p. 8. Je remercie Claude Herbling de m'avoir procuré ce texte très intéressant.

50 J. Rancière, *Entretien avec le Philosophe*.