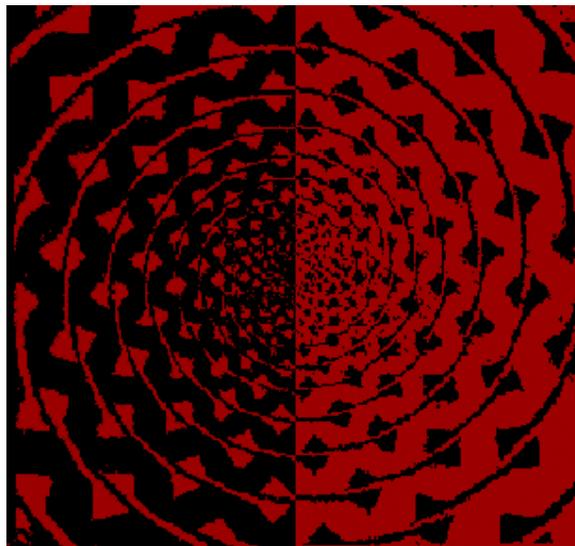

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *La sociologie et l'institution du social, Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet.*

Auteur (s) : Vincent Sohet

N° : 101

Année : 2002

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2002

This paper may be cited as : Sohet Vincent, « La sociologie et l'institution du social, Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°101, 2002.

La sociologie et l'institution du social

Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet

Il semble que l'œuvre de Gauchet se construise de façon telle que deux lectures puissent en rendre compte¹. Principalement intéressés par les données historiques mises en lumière par l'enquête de Gauchet, les anthropologues, les historiens de la religion, les médiévistes, etc. qui ont fait écho aux thèses du *Désenchantement du monde* ont opté pour la première de ces lectures. Pourtant, si nous nous concentrons sur l'opération intellectuelle qui sous-tend l'exposé de Gauchet, nous sommes amenés à souligner certains éléments qui, mis en rapport, permettent de lire ces thèses à partir d'un autre point de vue, celui du procédé réflexif mis en place par Gauchet pour construire son propre discours.

Cette attention au procédé réflexif a l'avantage de mettre en lumière le principe qui guide les transitions reliant les différentes architectures socio-historiques mises en évidence par l'auteur à partir de ses hypothèses d'enquête sur les imaginaires collectifs du pouvoir et de l'ordre. On évite de la sorte l'étude répétitive des cristallisations multiples du social organisées par une

¹ L'hypothèse d'une distinction entre deux lectures possibles de l'œuvre de M. Gauchet fut développée à l'occasion de notre mémoire de licence (*La fonction subjective du social, Lecture de l'œuvre politique de Marcel Gauchet*, Louvain-la-Neuve, mai 2000). Nous pensions dans un premier temps pouvoir inscrire les thèses du *Désenchantement du monde* (Paris, Gallimard, 1985) dans le cadre d'une mise en évidence des conditions de possibilité structurales du fonctionnement social. Cependant, il est apparu que cette lecture nous mettait dans l'incapacité de rendre compte de certains éléments du discours de Gauchet. Nous avons donc été conduit, à l'occasion de notre DEA en philosophie (juin 2001), à identifier une autre lecture possible de cet ouvrage et à mettre en avant ce qui relie cette seconde lecture au projet global de notre auteur, un projet qui s'éclaire lorsque nous considérons notamment les textes que Gauchet a consacrés à des problématiques plus épistémologiques.

matrice transcendantale unique, au profit d'une étude centrée sur les conditions de cristallisation d'une forme nouvelle du social.

1. De l'institué à l'instituant

Avant de nous interroger sur les problèmes épistémologiques auxquels Gauchet s'efforce d'apporter une réponse par le biais de la mise en œuvre d'un tel procédé réflexif, il nous faut considérer les éléments de son discours reflétant la spécificité de son approche du phénomène social. Ces éléments repérés, nous pourrions nous interroger sur l'opération intellectuelle qui sous-tend cette approche.

1.1. Le concept de « choix » dans le *Désenchantement du monde*

Le concept de « **choix**² », qui se trouve au centre de l'enquête historique menée dans le *Désenchantement du monde*, s'impose d'emblée lorsque l'on s'attache à l'élucidation du procédé réflexif guidant les transitions entre architectures socio-historiques. Ainsi, selon Gauchet, le partage historique entre société de la religion et société étatique n'est pas le résultat d'une nécessité. Ce partage, pour le dire en d'autres termes, n'est pas commandé du dehors, il n'est pas soumis à une réalité plus profonde qui le sous-tendrait. Il est au contraire l'effet d'une option. Or, parler d'un choix en faveur de la religion ou en faveur de l'Etat suppose que soit attribué à la société une *capacité réflexive* lui permettant d'opter en faveur de l'une ou l'autre de ces alternatives.

S'agissant de la démocratie, qui constitue l'aboutissement du possible étatique, nous n'avons pas de peine à faire dépendre ce système social d'un certain choix. En effet, la démocratie s'institue comme société qui choisit. Le fait qu'elle résulte d'un choix est inscrit dans son fonctionnement apparent et semble dès lors aller de soi. Par contre, on mesure l'ampleur du déplacement que ce concept impose lorsqu'il est appliqué à la religion. Considérer la religion comme le résultat d'une « décision » va en effet à l'encontre de la plus part des tentatives d'explication du phénomène religieux. Contrairement à Marx qui évoque le faible degré d'industrialisation pour justifier le fonctionnement religieux primitif, à l'encontre aussi de Lévi-Strauss qui enrachine l'organisation sociale des primitifs dans l'état peu domestiqué de leur pensée, Gauchet affirme que la religion résulte d'un « choix ». Il reprend ainsi à son propre compte l'idée d'un « acte sociologique » défendue par l'ethnologue P. Clastres. Ce faisant, Gauchet ne nie bien sûr pas les différences qui séparent la société religieuse de la société démocratique. La société religieuse doit être considérée comme une

² Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., pp. 20-21.

société qui se choisit mais qui, à la différence de la société démocratique, se choisit choisie. Les expressions d'« auto-négation³ » ou d'« entrée à reculons dans l'histoire⁴ » que Gauchet utilise pour qualifier le choix qui inaugure l'histoire des sociétés humaines cherchent à rendre compte des caractéristiques d'un tel choix en faveur de la religion : il s'agit d'un choix qui est recouvert par les résultats qui en découlent. La société religieuse, affirme Gauchet, est une société qui s'institue comme société instituée par un autre.

Signalons qu'en introduisant la catégorie de « choix » entre les deux formes sociales que sont la religion et l'Etat, Gauchet ne vise pas un temps hypothétique où la société aurait effectivement été confrontée à une alternative. La mobilisation d'un tel concept permet plutôt de considérer les formes sociales de la religion ou de l'Etat comme des formes se choisissant continuellement. Il s'agit en d'autres termes de les considérer dans leur *opération instituante*, que cette opération débouche sur une société fonctionnant de façon instituée (religion) ou de façon instituante (démocratie).

A cet égard l'histoire récente est riche d'enseignement puisqu'elle nous offre l'exemple d'une opération instituante ayant échoué. Dans la mesure où elle constitue une forme pathologique d'auto-institution, l'expérience totalitaire nous apprend que, pour s'instituer, la société doit se diviser. L'identité sociale, en tant que résultat du processus réflexif d'institution du social, émerge dans la division de la société d'avec elle-même. L'accès du social à l'identité à soi passe par la différenciation d'avec soi. « L'un [est] produit depuis et par la scission »⁵. En visant la pure identité, la société totalitaire s'est privée des moyens permettant à une société d'atteindre l'identité. L'échec qui a sanctionné son refus du détour par la division, atteste du caractère constitutif de celui-ci dans tout processus réflexif. A l'aune de l'expérience totalitaire, Gauchet peut décrire la société de la religion et la société démocratique comme des sociétés assumant dans leur fonctionnement la division au moyen de laquelle leur auto-institution s'effectue. Ces deux formes d'organisations sociales seront donc décrites comme deux figures, symétriques, du processus d'institution par lequel une société acquiert son identité.

1.2. Une « réduction phénoménologique » ?

Eu égard à la place centrale qu'occupe le concept de « choix » dans le *Désenchantement du monde* et aux implications d'un tel concept quant à la façon de décrire une forme sociale, il apparaît clairement que cet ouvrage est autre chose qu'une analyse « empirique » des caractéristiques structurales communes aux sociétés qui ont jalonné notre histoire. En mobilisant un tel

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ M. GAUCHET, *Politique et société : la leçon des sauvages (I)*, in *Textures*, 1975, n°10-11, pp. 57-86, p.82.

concept, Gauchet prend en effet distance par rapport à une observation de la forme sociale instituée et opte pour l'étude de l'opération instituante par laquelle celle-ci advient à l'être. Comme nous l'avons remarqué, l'originalité d'une telle approche apparaît particulièrement dans son étude du fonctionnement de la société de la religion. L'affirmation selon laquelle la société religieuse n'est pas seulement une société instituée mais est une société qui s'institue instituée suppose en effet que l'on ait accès, en deçà du phénomène social institué, à l'opération auto-instituante par laquelle la société acquiert son identité.

Bien qu'à notre connaissance, Gauchet n'emploie pas le terme de « **réduction phénoménologique** » pour qualifier son propre travail, il nous semble approprié en ce qu'il vise un déplacement spécifique du regard : des choses apparues vers le mouvement de leur apparaître. L'exemple du choix en faveur de la religion est paradigmatique puisque, comme nous l'avons dit, dans le cas des sociétés religieuses, l'opération d'auto-institution est totalement recouverte par ce qui en résulte : le fonctionnement religieux. Ainsi, en saisissant l'instituant sous la forme sociale instituée, Gauchet réalise un geste similaire à celui du phénoménologue qui saisit le mouvement d'apparaître de la chose sous ce qui résulte de ce mouvement, la chose elle-même. Cette hypothèse semble d'ailleurs rejoindre l'interprétation de O. Mongin dans *Face au scepticisme*, puisqu'il cite Gauchet dans un chapitre consacré au « détour phénoménologique »⁶.

La spécificité de l'objet observé par Gauchet impose cependant une précision. Le social est non seulement à saisir dans son apparaître, mais en tant que ce procès d'apparition est un procès réflexif, la société doit plus exactement être saisie dans son *apparaître à soi*. La société, écrit Gauchet, « n'est pas seulement ce qu'elle est, (...) elle se fait ce qu'elle est, (...) elle se donne à elle-même »⁷. C'est ainsi que Mongin peut écrire que, par rapport aux acquis des sciences sociales, le « regain phénoménologique » dont témoigne l'œuvre de Gauchet, « loin de constituer un simple retour en arrière, (...) s'oriente dans la direction d'une reprise de la question du sujet ou du soi »⁸. Si l'on veut parler de la description du fonctionnement social fournie par Gauchet comme d'une description résultant d'une « réduction phénoménologique », c'est au sens où elle vise l'opération par laquelle la société parvient à s'identifier, c'est-à-dire l'opération par laquelle elle advient à la *subjectivité*.

Le résultat d'une telle réduction est la saisie de « *l'originnaire* »⁹, c'est-à-dire de l'institution continuée du social par lui-même, sa « donation »¹⁰ à lui-

⁶ O. MONGIN, *Face au scepticisme*, Paris, La découverte, 1994, p. 269.

⁷ M. GAUCHET, *Politique et société : la leçon des sauvages (I)*, op. cit., p. 67.

⁸ O. MONGIN, op. cit., p. 269.

⁹ L'appartenance de ce concept à la tradition phénoménologique ne fait aucun doute. Gauchet en a fait le sujet du premier article qu'il a publié dans un numéro de la revue *L'Arc* consacré à Merleau-Ponty : M. GAUCHET, *Le lieu de la pensée*, in *L'Arc*, n° 46, 1971, pp. 19-30. La question de l'originnaire est travaillée à partir de l'ouvrage de Merleau-Ponty intitulé *Le visible et l'invisible*. Le concept étant aussi central chez C. Lefort, nous pouvons

même. L'originnaire se distingue ainsi de l'« originé » comme la chose est distincte du mouvement de son apparaître. Or, les *pensées de l'origine* sont nécessairement des pensées de l'originé. De fait, l'originé renvoie nécessairement à un état antérieur auquel il se rapporte comme à son origine. Et réciproquement, la pensée d'une origine temporelle pose nécessairement ce qui est postérieur en position d'originé. Par son concept d'originnaire, Gauchet se démarque donc des pensées de l'origine du politique. Parmi celle-ci, nous retrouvons les deux courants principaux de la philosophie politique moderne : la conception libérale contractualiste et la conception marxiste du politique. De ce point de vue, ces deux versants antagonistes de la pensée du social se rejoignent. D'un côté, la société actuelle est supposée être le résultat d'un accord passé entre individus originellement indépendants. De l'autre côté, le politique est censé refléter une réalité qui le précède : les relations conflictuelles de production. A l'encontre de ces pensées de l'origine, Gauchet propose de faire un « saut interprétatif »¹¹ de la question de l'origine vers la question de l'originnaire. Ce qui est en jeu dans la « réduction phénoménologique » qui nous donne accès à l'opération réflexive d'auto-institution du social, c'est donc le renouvellement de la pensée du politique.

2. La sociologie comme pratique sociale

Nous pouvons à présent chercher ce qui justifie, aux yeux de Gauchet, ce procédé de réduction visant un renouvellement de la pensée du politique. Pour ce faire, nous allons nous tourner, entre autres, vers les textes à caractère plus spécifiquement épistémologique que cet auteur a consacré au « paradigme critique ».

2.1. Le paradigme critique

L'hypothèse d'une conscience mystifiée a longtemps organisé le champ intellectuel des sciences sociales. Elle a réuni diverses disciplines au sein d'un ensemble cohérent : le « paradigme critique ». Que ce soit en sociologie ou en ethnologie, l'attitude du scientifique par rapport au donné découlait toujours du même postulat : « Par essence, le discours explicite est travestissement, la

considérer qu'il y a une filiation entre ces trois pensées même si, particulièrement chez Gauchet, cette référence est soigneusement occultée dans l'œuvre ultérieure (la dernière occurrence date de 1976, dans M. GAUCHET, *L'expérience totalitaire et la pensée du politique*, in *Esprit*, n° 7-8, 1976, pp. 3-28), le concept d'« originnaire » disparaissant progressivement au profit du concept de « symbolique ».

¹⁰ Le terme se trouve dans C. LEFORT et M. GAUCHET, *Sur la démocratie : le politique et l'institution du social*, in *Textures*, 1971, n° 2-3, p. 13. Ce texte ayant été rédigé par M. Gauchet d'après un cours donné par C. Lefort à l'Université de Caen en 1966-7, nous avons choisi de ne pas nous y référer dans notre étude de Gauchet. Il rend en effet compte des thèses de Lefort, non de celles de Gauchet. Nous le citons ici pour souligner le lien profond qui unit les deux pensées, même dans la suite de l'œuvre de Gauchet.

¹¹ M. GAUCHET, *L'expérience totalitaire et la pensée de la politique*, *op. cit.*, p. 17-18.

conscience des acteurs est mystifiée. La démarche scientifique consiste donc dans le contournement ou la mise hors-jeu de ces apparences et dans le dévoilement d'un arrière-monde qui seul compte et commande »¹². Le marxisme et la psychanalyse ont joué le rôle de théorie de référence pour ce type de construction qui a son expression philosophique dans la « pensée du soupçon »¹³. Ce qui relie ces pensées n'est pas un contenu spécifique – comme l'ont laissé croire les multiples tentatives d'unification ultime du savoir des sciences humaines – mais un geste épistémologique commun. Que ce soit au travers du couple freudien du conscient et de l'inconscient ou au travers de l'opposition marxiste entre superstructure et infrastructure, ce qui est à chaque fois visé, c'est un terrain de réalité en deçà de la réalité explicite du phénomène social.

En déclarant que « ce qui se présente comme sujet est effet de structure, comme la signification est effet du signifiant »¹⁴, le *structuralisme* s'inscrit comme une expression du schéma intellectuel commandé par cette opposition entre les fausses apparences et les réalités souterraines qui les déterminent. En effet, « la notion de structure (...) ouvre la possibilité, non pas seulement d'une mise en cause des pouvoirs de la réflexion, mais de leur mise entre parenthèses pure et simple, au profit de lois d'un système fermé sur lui-même et auto-suffisant, dont le sujet apparent n'est qu'un épiphénomène »¹⁵. Le but de la pratique analytique consiste ainsi à faire accéder le sujet à la vérité relativement à l'irréalité de sa propre existence.

Dans le cadre du paradigme critique, le travail scientifique se définit comme opération de dépassement de l'illusion au profit des réalités qui la déterminent en profondeur. Pour montrer que c'est le rapport d'opposition entre ces deux registres qui unit les différentes sciences humaines appartenant au paradigme critique et non un objet spécifique, Gauchet propose un nouveau couple : le *visible* et l'*invisible*.

La structuration *interne* du discours scientifique par l'opposition de ces deux pôles sous-tend un positionnement *externe* spécifique du sujet de connaissance par rapport à son objet. Un sujet prétendant éclairer l'infrastructure impensée des pratiques et des discours qu'il prend pour objet se place nécessairement en position de transcendance vis-à-vis d'eux. Le projet d'une démystification met ainsi le scientifique en position « d'extra-territorialité »¹⁶ par rapport à tous les sujets qu'il se propose d'étudier. L'opération critique n'est en effet pensable qu'en fonction de ce point d'émergence d'où elle peut

¹² M. GAUCHET, *Changement de paradigme en sciences sociales ?*, in *Le Débat*, n° 50, 1988, pp. 165-166.

¹³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴ P. NORA et M. GAUCHET, *Mots-moments, Les cinq langages de l'esprit du temps*, in *Le Débat*, n° 50, 1988, pp.171-189, p. 180.

¹⁵ M. GAUCHET, *Changement de paradigme en sciences sociales ?*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁶ M. GAUCHET, *A la recherche d'une autre histoire de la folie*, présentation de G. SWAIN, *Dialogue avec l'insensé*, Gallimard, 1994, p. XXIV.

s'appliquer, mais où elle ne s'applique pas. Or, ce point étant occupé par le sujet démystificateur, le geste critique rend impossible la reconstruction de la position de l'opérateur critique à l'intérieur du champ de sa critique. La position du démystificateur est donc un point aveugle dans le discours du démystificateur.

Sur base de ce constat, il est possible de regrouper les critiques que Gauchet adresse à des penseurs comme Marx, Freud ou Foucault. Chez Marx, tout d'abord, la corrélation établie entre la conscience du conflit social et sa disparition prochaine¹⁷ traduit l'extraterritorialité du matérialisme historique par rapport à son objet. La possibilité d'une pensée de la lutte des classes témoigne en fait de ce que l'âge de la société divisée est dépassé. Le concept d'assomption témoigne ainsi de la conjonction qui existe entre la découverte du principe qui gouverne l'histoire et la fin de l'histoire. L'affirmation radicale de l'historicité dans le discours de Marx se trouve donc assortie d'un déni non moins radical de l'historicité de ce discours, de sa propre appartenance aux déterminismes qu'il dévoile.

Pour Freud, le conflit psychique, organisateur ultime de l'âme, est irréductible. La pratique analytique se donnera pour fin de permettre au sujet d'accéder à la vérité de sa contradiction et non d'éliminer cet antagonisme. Concernant l'entreprise freudienne, Gauchet souligne cependant le « pouvoir de fascination d'un discours qui se pose comme entièrement extérieur aux autres discours sur l'âme, (...) d'une voie de connaissance par expérience qui se donne pour surgie, sans attache ni dette, d'un pur acte individuel de découverte »¹⁸. Le discours qui nous a appris à déceler les manifestations de l'inconscient dans l'histoire s'est construit en « rupture absolue »¹⁹ par rapport à sa propre histoire de telle sorte que ses propres catégories ne puissent pas lui être appliquées. De façon comparable à ce qui se passe pour le discours marxiste, le discours psychanalytique qui nous impose un retour sur notre histoire est le seul à ne pas être soumis à cet impératif et à se présenter ainsi comme un discours sans histoire.

Cette même critique se trouve adressée à Foucault dans *La pratique de l'esprit humain*. En décrivant la modernité unilatéralement comme âge du « Grand renfermement », Foucault prive la critique de ce « Grand renfermement » de tout passé. L'avènement de l'antipsychiatrie est décrit comme une rupture radicale par rapport à la modernité qu'elle dénonce et se positionne ainsi à l'extérieur de toute critique possible, hors de l'histoire. Ce faisant, Foucault se place dans une « remarquable impossibilité de s'expliquer

¹⁷ Cf. M. GAUCHET, *L'expérience totalitaire et la pensée de la politique*, op. cit., p. 5.

¹⁸ M. GAUCHET, *A la recherche d'une autre histoire de la folie*, op. cit., p. XXIV.

¹⁹ M. GAUCHET et G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 12.

sur ce qui le fonde dans sa dénonciation »²⁰ et, corrélativement, il se situe hors de portée de la critique.

En regroupant ainsi Marx, Freud et Foucault, Gauchet vise un « ethos intellectuel, (...) une façon de se situer a priori au sein de la réalité »²¹. Ces auteurs occultent systématiquement leur insertion dans le champ qu'ils étudient. Or, ce vice de forme au plan épistémologique a de lourdes conséquences au plan de la pratique scientifique elle-même. La mise hors-jeu du sujet de connaissance sur laquelle se fonde la possibilité d'une opération critique ferme automatiquement la voie à une critique de la critique. Gauchet parle de « pensées qui ne donnent à penser que pour simultanément empêcher de penser »²². Le déficit épistémologique que notre auteur s'efforce d'élucider au sein des pensées organisées par l'opposition du visible et de l'invisible rend dès lors tout progrès de la science complètement impensable. Une telle forme de savoir constitue, selon Gauchet, « une machine perverse à susciter du disciple et à l'enfermer dans la répétition irrémédiable »²³.

Ce phénomène typique, que Gauchet constate en observant le développement des sciences humaines et leur résistance au changement, est le symptôme d'une crise plus profonde qui touche le cœur même du projet critique en tant que projet d'émancipation politique. L'entreprise qui se donne pour objectif de sortir les hommes de leur état d'aliénation se transforme irrémédiablement en un mécanisme aliénant. Se situant en position d'extériorité par rapport au champ de sa critique, la contestation de la séparation d'un pouvoir arbitraire au lieu de mettre fin à la division contribue en fait à sa reproduction. La contestation fait émerger une nouvelle position d'arbitraire, celle qui est occupée par le contestataire. Ce qui grève ainsi toute tentative de lutte contre l'oppression par *dépassement* de la situation oppressante, c'est ce que Gauchet appelle l'« **illusion critique** » : « l'illusion que la dénonciation suffit à vous déprendre de l'objet dénoncé (...) comme s'il suffisait de savoir ce que l'on refuse pour s'en libérer »²⁴. Du fait de la nature du geste démystificateur, l'opération critique constitue au contraire une source potentielle de reproduction de ce qui est dénoncé.

Il n'y a donc pas qu'un lien accidentel entre l'avènement du *totalitarisme* et le projet d'émancipation révolutionnaire, qui visait l'instauration d'une humanité nouvelle, hors des conditions qui opprimaient les hommes jusqu'alors. Ce n'est pas à une circonstance particulière que nous devons l'enfermement du communisme dans la tyrannie mais à sa nature même et, plus précisément, à la nature du projet critique de *rupture absolue* qui le sous-tend.

²⁰ M. GAUCHET, *A la recherche d'une autre histoire de la folie*, op. cit., p. XXXV.

²¹ P. NORA et M. GAUCHET, *Mots-moments*, op. cit., p. 184.

²² M. GAUCHET et G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain*, op. cit., p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ M. GAUCHET, *A la recherche d'une autre histoire de la folie*, op. cit., p. XIII.

2.2. Un « nouveau paradigme »

Pour faire face à ce défaut qui grève les plus audacieuses tentatives dans le domaine des sciences humaines, Gauchet identifie un nouveau type de positionnement possible du sujet de connaissance par rapport aux sujets qu'il prend pour objet (plan *externe*). De plus comme nous l'avons remarqué à propos du paradigme critique, puisque le positionnement du sujet de connaissance est lié à un mode de construction du discours du savoir, il s'agit aussi d'élaborer un discours dont la structure (plan *interne*) ne contredise pas l'exigence externe. Nous allons tout d'abord nous consacrer à l'exigence interne.

2.2.1. Plan interne : le réel et le symbolique

Gauchet se trouve confronté à la tâche de penser un nouveau mode d'articulation entre le visible et l'invisible. Les acquis incontestables accumulés dans le cadre du paradigme critique barrent la route d'un retour à la conception moderne du sujet. Si la valorisation unilatérale de l'inconscient au détriment de la conscience n'est pas satisfaisante, la fiction d'une claire conscience indépendante des déterminations de l'inconscience n'est pas non plus praticable. Conscience et inconscience doivent par conséquent être considérées de façon non exclusive. « La faculté de réflexion et la puissance de l'irréfléchi en nous, écrit Gauchet, sont à comprendre comme des moments solidaires d'un seul et même fonctionnement »²⁵. Entre la pure conscience à laquelle il faut apporter une attention exclusive et la conscience par essence mystifiée qu'il faut dépasser pour atteindre la vraie réalité, il s'agit de penser une « conscience partielle ou limitée »²⁶ des acteurs, une conscience que l'on sait traversée par l'inconscience mais que l'on ne rejette pas dans l'irréalité pour autant.

Dans le « nouveau paradigme, le geste scientifique ne consistera dès lors plus à révéler un niveau souterrain invisible de réalité mais à découvrir ce qui est « voilé dans le visible »²⁷. Tout le déplacement tient dans cette réévaluation : « ce n'est pas dans le caché, mais dans le manifeste que se situe le plus opaque et le plus déterminant »²⁸. On comprend l'intérêt du couple visible / invisible introduit par Gauchet. Il permet de se défaire de nos habitudes de pensée concernant l'inconscient. Le renouvellement de l'articulation entre conscience et inconscience induit en effet une réforme de la conception de l'inconscient lui-même. A l'inconscient personnel de la psychanalyse, qu'il faut déceler *derrière* le conscient, il faut substituer un inconscient présent **au milieu** du conscient. Réflexion et irréflexion sont à saisir comme deux pôles d'un unique processus subjectif, l'un accompagnant l'autre « comme son ombre »²⁹. Il faut, par

²⁵ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 247.

²⁶ M. GAUCHET, *Changement de paradigme en sciences sociales ?*, op. cit., p. 169.

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

²⁸ *Ibid.*, p. 165.

²⁹ M. GAUCHET, *L'élargissement de l'objet historique*, in *Le Débat*, n° 103, 1999, p. 143.

conséquent, rompre avec la conception substantielle du conscient et de l'inconscient au profit d'une conception relationnelle dans laquelle ceux-ci n'ont de réalité qu'en fonction de leur symétrie. L'ordre de réalité visé dans le « nouveau paradigme » appartient à l'invisible non parce qu'il s'oppose au visible mais parce qu'en sa qualité d'englobant du visible il est rendu invisible au regard. « Le mystère en pleine lumière »³⁰, écrit Gauchet.

Sur base de cette contrainte épistémologique portant sur la structure du discours (plan *interne*), nous pouvons comprendre pourquoi le travail sociologique de Gauchet prend la forme d'une histoire politique de la religion³¹. Si le *Désenchantement du monde* est une analyse du fonctionnement *politique* des sociétés au cours de l'histoire, c'est parce que la mise en forme politique de l'espace social est « à la fois immédiatement accessible ou 'visible', et bien davantage dérobé, en sa faculté d'englobant, que n'importe quelle autre dimension du social »³². Le politique n'est pas une réalité occulte commandant souterrainement le fonctionnement social, pas plus qu'elle n'est une dimension superficielle dont il s'agirait de se détourner au profit d'une réalité déterminante. Dans nos sociétés démocratiques, explique Gauchet, le politique « c'est simultanément le plus superficiel et le plus profond, le plus manifeste et le plus caché »³³.

L'articulation du *réel* et du *symbolique* mobilisée par Gauchet pour décrire la dimension politique du phénomène social correspond à l'articulation entre visible et invisible qui est mise en évidence dans le « nouveau paradigme », par opposition aux couples structurant le discours critique. L'axe du réel et celui du symbolique n'étant ni l'un ni l'autre exclusifs, la sociologie n'a pas à viser l'un au détriment de l'autre comme le marxisme avait à dévoiler l'infrastructure en frappant d'insignifiance la superstructure. C'est *au milieu* du réel que se donne à voir le symbolique. L'extériorisation d'un pôle de pouvoir va apparemment à l'encontre de l'institution symbolique de l'identité d'une société. Pourtant cette dynamique de division interne est aussi le moyen par lequel s'acquiert cette identité. Pour avoir accès à cette identité, il ne faut pas rejeter la division comme illusoire, pas plus qu'il ne faut dire que la division est le dernier mot du social et que l'identité est un mythe. Il y a bien une identité symbolique qui émerge de l'auto-institution de la société mais celle-ci doit être

³⁰ M. GAUCHET, *Changement de paradigme en sciences sociales ?*, op. cit., p. 167. Signalons que nous choisissons de ne considérer ici que la partie de l'œuvre de Gauchet qui porte sur le fonctionnement subjectif du social. La réévaluation de l'opposition entre conscience et inconscience est évidemment au cœur de l'autre pan important de cette œuvre : l'investigation du fonctionnement subjectif individuel. En lien immédiat avec la problématique de la ré-articulation du conscient et de l'inconscient, on pourra se référer au chapitre du *Désenchantement du monde* intitulé « L'être-soi : conscience, inconscient » (pp. 238-247) et à M. GAUCHET, *Essai de psychologie contemporaine, I. Un nouvel âge de la personnalité*, in *Le Débat*, n° 99, 1998, pp. 164-181 ; II. *L'inconscient en redéfinition*, in *Le Débat*, n° 100, 1998, pp. 189-206.

³¹ Cf. le sous-titre du *Désenchantement du monde*.

³² M. GAUCHET, *Changement de paradigme en sciences sociales ?*, op. cit., p. 167.

³³ M. GAUCHET, *L'élargissement de l'objet historique*, op. cit., p. 147.

saisie comme un englobant invisible *au milieu* de l'échec de la réalisation des divisions étatiques et partisans. Il est vain de chercher l'identité pure d'une société, comme si les divisions n'étaient que des épiphénomènes transitoires, étrangers à l'identité. Tout comme il est vain de considérer les divisions sans se référer à une identité sur le fond de laquelle elles apparaissent comme des divisions à l'intérieur d'une société. Ce que nous avons appelé la «réduction phénoménologique», consistant à déceler au cœur des phénomènes politiques du pouvoir et du conflit l'opération auto-instituante par laquelle une société accède à la subjectivité, nous ouvre la voie du politique dans sa double dimension réelle et symbolique. Sans rejeter les autres dimensions du fait social dans l'inanité de l'illusion, le politique constitue donc la clé d'une «théorie de la totalité et de son mode d'organisation»³⁴ se proposant de rendre intelligible l'organisation d'ensemble et les interactions des différentes composantes d'une collectivité dans le mouvement de sa réflexivité instituante.

Dans le cadre de cette approche du fonctionnement politique du social, nous pouvons comprendre ce qui a amené Gauchet à se tourner vers l'étude des sociétés de la *religion*. Ces sociétés se structurent en effet autour d'une articulation entre symbolique et réel exactement symétrique de l'articulation à la base de l'institution politique des sociétés démocratiques. Dans le fonctionnement des sociétés démocratiques, c'est la division qui apparaît au premier regard, sous les traits de la séparation de l'Etat par rapport à la société civile et du conflit à l'intérieur de la société civile entre différents partis. L'identité symbolique n'émerge qu'au travers de cette division explicite, dans la mesure même où cette division ne se réalise pas complètement, ce qui provoquerait la scission de la société. Au premier regard, les sociétés religieuses apparaissent au contraire comme complètement unifiées. Il s'agit de sociétés sans Etat et sans conflit. L'identité sociale est la première chose qui apparaît lorsque l'on considère le fonctionnement des sociétés primitives. Cependant, comme Gauchet le montre à la suite de Clastres, la division n'est pas complètement étrangère à ces sociétés. Cette dimension, qui est apparente dans les sociétés démocratiques, est présente dans les sociétés primitives sous la forme du refoulement. En ce sens, plutôt que de parler de la société de la religion comme d'une société sans Etat ou sans conflit, il est préférable de dire qu'il s'agit d'une « société contre l'Etat³⁵ », contre le conflit. Dans le processus même de son auto-institution, la société primitive n'acquiert son identité symbolique qu'au moyen d'une division. Cependant, elle lutte contre la réalisation de cette division à l'intérieur de la société en la projetant à l'extérieur d'elle. En attribuant à un Autre religieux la place de l'extériorité induite par le processus d'auto-institution lui permettant d'acquérir son identité symbolique, la

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

³⁵ Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 16 et, pour une explication plus approfondie, M. GAUCHET, *La dette de sens et les racines de l'Etat, Politique de la religion primitive*, in *Libre*, n° 2, 1977, pp. 5-43, pp. 26-27.

société religieuse se met à l'abri d'une lutte pour le pouvoir en son sein. En s'affirmant instituée, la société religieuse s'institue sans prendre le risque d'une réalisation de la division. En ce sens, elle constitue le symétrique de la société démocratique dont l'identité symbolique n'advient qu'à la limite de la réalisation de la division.

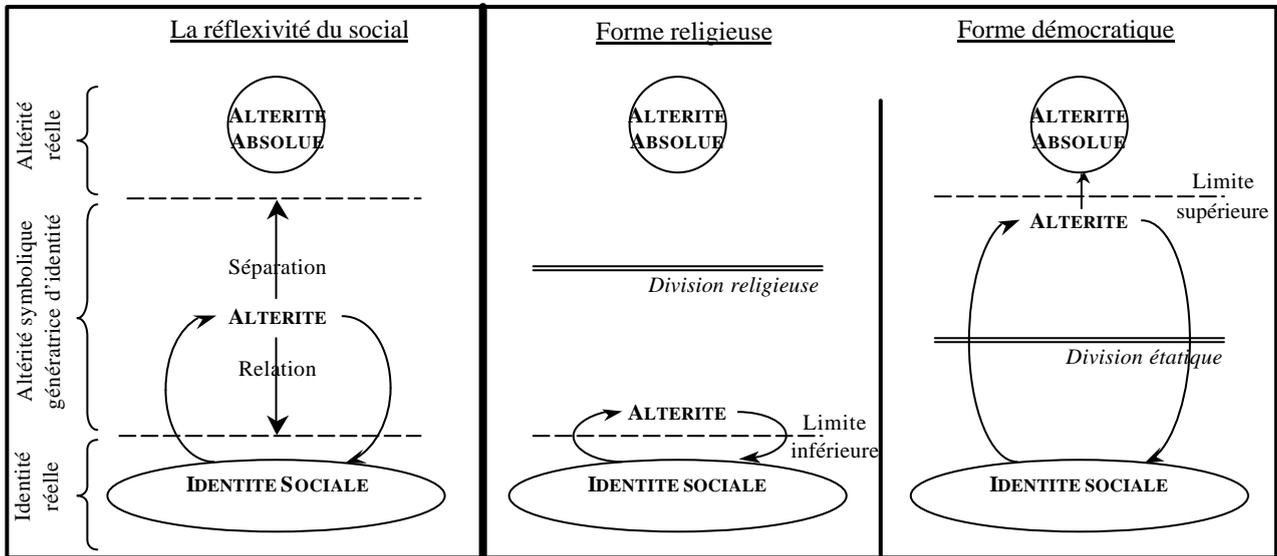


Schéma 1 : La réflexivité du social

On comprend ainsi que le champ d'investigation du *Désenchantement du monde* est l'histoire politique de la religion. On voit bien aussi ce qui distingue cette analyse de la religion de l'intérêt curieux adressé à une forme illusoire et définitivement révolue du fonctionnement social. L'effet de symétrie induit par l'observation du fonctionnement politique des sociétés de la religion est le moyen le plus efficace pour repérer l'articulation entre l'institution symbolique et les divisions réelles qui composent la dimension politique de nos sociétés démocratiques. La société s'organisant contre la division nous éclaire sur le mécanisme d'institution politique à l'œuvre dans la société de la division.

2.2.2. Plan externe : idéologie et sociologie

La ré-articulation du couple visible / invisible (plan *interne*) permet d'éviter le piège de extraterritorialité (plan *externe*) qui retournerait inmanquablement l'entreprise émancipatrice de la démystification en tyrannie de la répétition. Nous allons à présent nous consacrer à ce second aspect. Dans le « nouveau paradigme », le geste scientifique n'exige plus d'être enraciné dans la position d'un acteur extérieur à son champ d'investigation. L'opération critique de démystification supposait nécessairement l'existence d'un point non soumis à l'illusion pour fonder sa critique de l'illusion et dévoiler les réalités d'un autre ordre qui commandent le social par le dessous. Lorsque l'on conçoit

le politique comme la dimension structurant l'ensemble des phénomènes sociaux par le « milieu », c'est-à-dire sans les disqualifier mais en leur donnant un sens suréminent, lié à leur positionnement dans le tout social, il apparaît que l'investigation sur le politique n'a pas à se situer en rapport d'extériorité par rapport à son champ d'investigation. Le sujet de connaissance traitant des mécanismes sociaux appartient au domaine qu'il décrit. Son discours, au même titre que les autres représentations sociales, est lié à l'organisation politique de la société.

La critique que Gauchet a adressée à L. Dumont peut se lire à la lumière de cette problématique du positionnement du praticien des sciences humaines au regard de son objet. Pour l'auteur de *Homo aequalis*, il y a lieu de parler de l'individualisme comme d'une idéologie dans la mesure où cette conception occulte « la dépendance réelle de l'individu envers la société »³⁶. L'exception qui constitue notre société moderne en regard des sociétés du passé se fonde sur cette ignorance du primat ontologique du tout sur les parties. Selon Dumont, le prix payé par la société pour cette méconnaissance d'elle-même serait la dégradation de la nature du social au rang de chose³⁷. Sur base de cette hypothèse, cet auteur se propose d'analyser les doctrines de l'économie politique naissante afin d'y déceler conjointement l'avènement de l'idéologie individualiste et de la naturalisation du social.

Aux yeux de Gauchet, le diagnostic de L. Dumont est incomplet parce que cet auteur ne perçoit pas le lien qui unit l'idéologie qu'il dénonce et sa propre critique de cette idéologie. Gauchet s'applique ainsi à montrer que ce n'est qu'à l'intérieur d'une société où peut émerger l'idéologie individualiste que peut s'énoncer un discours sociologique contestant la vérité de l'individualisme. Dumont saisit avec une grande acuité le fondement idéologique des théories économiques, leur ancrage dans l'illusion individualiste, mais il omet la transformation de la représentation de la société qui accompagne l'émergence de cette science. Or, s'il est possible de parler de l'individualisme comme d'une idéologie c'est parce qu'un point de vue sociologique est possible à l'intérieur des sociétés individualistes. Si nous pouvons dire que le primat de l'individu sur le groupe est une *illusion* c'est que les conditions sont réunies dans notre société pour que le social puisse être conçu pour lui-même. Ces conditions n'étaient pas réunies dans les sociétés holistes où l'existence de la société est perpétuellement suspendue à une conscience et à une volonté extérieure. Là où l'existence de la société est conçue comme dépendante de la volonté d'un Autre religieux, la logique interne du social est soustraite à l'opération de connaissance. De ce point de vue, l'émergence de l'économie correspond à l'avènement d'une

³⁶ M. GAUCHET, *De l'avènement de l'individu à la découverte de la société*, in *Annales*, mai-juin 1979, pp. 451-463, p. 452.

³⁷ Cf. L. DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, p. 101 cité par M. GAUCHET, *De l'avènement de l'individu à la découverte de la société*, op. cit., p. 457.

connaissance du social comme entité autonome, ayant ses raisons en elle-même. La vérité sociologique sur laquelle Dumont se fonde pour dénoncer le caractère idéologique de l'individualisme – la vérité du primat du tout sur les parties – repose sur la possibilité d'une saisie du social hors d'une quelconque dépendance envers une altérité religieuse. « Ainsi, écrit Gauchet, ne peut-on séparer le surgissement de la fiction individualiste de l'avènement des conditions de possibilité de sa critique »³⁸.

Les *catégories individualistes* et les *catégories sociologiques* sont à concevoir comme les deux versants complémentaires d'un unique phénomène de sortie de la religion. « L'avènement de l'individu au plan de l'idéologie, avec ce qu'implique la méconnaissance de la réalité sociale, cette notion d'un être primitivement détaché, a pour contre-partie l'avènement de la société au plan sinon de la science, du moins d'une investigation critique libérée d'une perspective normative, capable de l'aborder dans son objectivité »³⁹. Idéologie et sociologie participent d'un même mouvement réflexif du social, il importe donc de les saisir dans ce qui les lie. Le sociologue n'a donc pas à s'extirper de sa société pour penser contre elle. Il n'a pas à rejeter le discours idéologique comme discours mensonger auquel il s'agirait de substituer la vérité venue de nulle part du discours scientifique. Il a, au contraire, à se mettre à l'écoute de ce discours pour saisir, *au milieu* de celui-ci, la vérité qui se trouve occultée du fait de son caractère englobant⁴⁰.

3. L'exigence de reconstruction

Les deux exigences portant respectivement sur le plan interne et sur le plan externe sont corrélatives. Pour éviter le piège de extraterritorialité au plan externe, il faut développer un discours qui ne s'articule pas sur un antagonisme entre le visible et l'invisible. Or l'élaboration d'un nouveau type d'articulation entre ces deux entités suppose que soit repensée la position du sociologue par rapport à son objet. Il est donc possible de regrouper l'exigence interne et l'exigence externe en une seule et, ainsi, de *schématiser le jugement* sur lequel Gauchet se base pour faire sa critique du « paradigme critique ». Ce jugement consiste à disqualifier toutes pensées incapables d'inscrire dans le champ du pensé le positionnement du pensant. L'exigence fondamentale qui est corrélative de ce jugement consiste à imposer que la position de celui qui émet un discours

³⁸ M. GAUCHET, *De l'avènement de l'individu à la découverte de la société*, op. cit., p. 459.

³⁹ *Ibid.*, p. 460.

⁴⁰ Ce point me semble être d'une importance capitale pour saisir l'enjeu de la critique que Gauchet adresse au discours des droits de l'homme. En attribuant à ce discours le statut d'idéologie, Gauchet n'a aucunement l'intention de rétablir la vérité du holisme. Le caractère idéologique de ce discours est lié au fait qu'il fonctionne comme un discours de méconnaissance, « mais d'une façon très particulière, articulant l'illusion et la vérité » (M. GAUCHET, *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*, in *Le Débat*, n° 110, 2000, pp. 258-288, p.271).

en sciences sociales soit **reconstruite** à l'intérieur de ce discours. La place du locuteur doit être localisable au sein de son propre discours. Il faut, en d'autres termes, que le théoricien en sciences humaines puisse rendre compte des conditions que lui fournit la société dans laquelle il parle pour dire d'elle ce qu'il dit.

Nous pouvons à présent porter notre attention sur la façon dont Gauchet rencontre l'exigence de reconstruction de sa propre position au sein de son discours. Sa position est celle d'un sujet de connaissance portant un jugement sur d'autres sujets de connaissance et leur reprochant de ne pas s'être inscrits dans le champ de leur description. La place de Gauchet s'identifie donc par l'exigence de reconstruction qui s'y rapporte. La reconstruction dont il sera, par conséquent, question n'est autre que la **reconstruction de la position du sujet reconstituteur**. Pour Gauchet, il s'agit, en d'autres termes de reconstruire la place du sociologue qui critique les sociologues qui ne s'inscrivent pas dans leur propre champ d'investigation. La reconstruction consistera à insérer cette position dans le champ d'investigation du sujet de connaissance. En l'occurrence, puisque c'est l'institution politique du social qui structure le champ d'investigation de Gauchet, il faudra montrer en quoi le mode d'institution démocratique induit une forme de savoir capable de se reconstruire. Pour fournir une telle reconstruction de sa propre position de reconstituteur, Gauchet devra montrer que l'on peut insérer dans le fonctionnement démocratique la position d'un sujet de connaissance qui s'inscrit dans le champ de sa connaissance (Gauchet), et qui s'oppose ainsi aux positions des sujets de connaissance qui ne s'y inscrivent pas (Marx, Freud, Foucault, Dumont, *etc.*).

Nous allons suivre l'argumentation fournie par Gauchet dans un texte assez ancien : *Politique et société : la leçon des sauvages*. Un tel choix peut paraître étonnant. Si l'hypothèse selon laquelle l'exigence de reconstruction structure effectivement le travail de Gauchet est valide, il serait plus intéressant de voir comment Gauchet rencontre cette exigence dans son maître ouvrage, le *Désenchantement du monde*. Pourtant, le choix de cet article ancien nous semble pouvoir être justifié par le fait que, dans ce texte, la reconstruction est menée au *second degré*. Gauchet ne fait pas seulement la preuve de la possibilité d'une reconstruction de sa propre position en supposant implicitement acquise la nécessité d'une reconstruction, il reconstruit explicitement sa position en tant qu'elle permet d'opérer un jugement par rapport aux pensées qui ne se reconstruisent pas, même implicitement. Nous trouvons donc exposée dans ce texte ce que nous cherchons, à savoir la reconstruction par Gauchet de sa propre position de reconstituteur. C'est cette reconstruction de second degré qui nous intéresse du point de vue épistémologique de la critique que Gauchet adresse au « paradigme critique ».

La division religieuse neutralisant la virtualité d'une scission de la société avec elle-même, la possibilité d'une confusion du symbolique et du réel est écartée dans la société de la religion. L'institution symbolique du social s'y déploie donc manifestement. « Il y a dans la société primitive un *explicite de l'institution du social*, écrit Gauchet. Tout se passe comme si s'y trouvait constamment *réfléchi* la menace d'une perte de substance du lien communautaire, et la nécessité de le rétablir en sa force primitive »⁴¹. Renvoyant aux investigations de Clastres, Gauchet voit l'attestation de cet explicite de l'institution symbolique dans le discours de l'origine rapportant inlassablement la société actuelle à son fondement passé. De même, c'est aussi en ce sens qu'il comprend le comportement rituel de la violence évitée qui précède l'échange. Sans cesse se trouve prise en compte la possibilité d'une vacillation des repères symboliques conférant son identité à l'espace social, à laquelle répond un procès continué d'instauration du social. Les sociétés primitives s'ordonnent ainsi de conjurer la menace d'une rupture de l'institution symbolique qui garantit leur identité. Elles témoignent, dans leur fonctionnement, d'une « prise directe sur la vérité de l'être du social »⁴². Gauchet peut donc attribuer aux primitifs un « *savoir* »⁴³ quant à l'institution du social. A condition cependant de préciser la nature de ce savoir. Il serait en effet contradictoire d'attribuer une transparence au sens de leur être en société aux membres d'une communauté structurée par la dépossession par rapport aux fins du social. Gauchet pose alors le concept de « **savoir incarné** »⁴⁴, désignant par-là un savoir qui, loin d'être transparent à ses acteurs, leur est dérobé dans le temps même et dans la mesure où il s'expose dans leur pratique. Non pas qu'il s'agisse d'un savoir reposant sur le médium de geste, par opposition à un savoir traduisible dans le registre du langage. Pour s'exprimer dans des paroles, le mythe ne se distingue pas du rite sur ce point. Le savoir se dérobe tout autant à celui qui dit le mythe que le savoir ramassé dans le geste à celui qui s'en fait l'agent. En fait, ce qui spécifie le savoir incarné c'est qu'il se déploie dans une « *irréflexion essentielle* »⁴⁵. Le sujet dépositaire d'un tel savoir ne se sait pas sachant. Les primitifs réfléchissent donc la nécessité d'une institution du social sans que cette réflexion soit elle-même réfléchi.

Dans la société démocratique par contre, la division est visible. L'extériorisation du pouvoir et le conflit se déploient dans le réel. Cependant, cette division ne peut se réaliser complètement sans quoi nous assisterions à une scission entre deux sociétés et non à une division permettant à une société de s'auto-instituer. C'est dans la mesure où il n'est pas complètement séparé de la société que le pouvoir séparé joue, invisiblement, son rôle de pôle d'altérité au moyen duquel une société se dote d'une identité. C'est parce que le conflit entre

⁴¹ M. GAUCHET, *Politique et société : la leçon des sauvages (II)*, in *Textures*, n°12-13, 1975, pp. 67-105, p. 81.

⁴² *Ibid.*, p. 84.

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁵ *Ibidem*.

les partis reste un conflit pour l'acquisition du pouvoir sur une unique société que le conflit joue invisiblement un rôle dans l'auto-institution symbolique de la société démocratique. L'identité symbolique n'advient donc qu'à l'horizon de la réalisation de la division. Il est consubstantiel à la séparation du pouvoir et à l'opposition conflictuelle qui traverse cette société d'être méconnues dans leur dimension instituante par les acteurs qui y participent. Cette méconnaissance est une « *méconnaissance essentielle* »⁴⁶. Elle est inhérente au fonctionnement démocratique d'une société. Cependant, Gauchet observe que l'articulation de la réflexion et de l'irréflexion qui traverse le savoir des primitifs peut s'appliquer aussi, symétriquement, dans le cadre de la société démocratique. Ainsi sommes-nous portés à considérer simultanément le caractère occulté du procès d'institution du social et la possibilité que celui-ci puisse être réfléchi dans un *savoir séparé*. « La possibilité de < viser l'élucidation de l'institution du social > par un travail de connaissance est liée dans notre société à son recouvrement dans l'expérience collective »⁴⁷. L'occultation de la vérité de l'être du social dans la pratique démocratique et la possibilité d'une visée de la vérité du social dans la théorie sont donc corrélatives dans la société démocratique.

Le *savoir incarné* et le *savoir séparé* se distinguent tous deux du savoir qui donnerait accès de façon transparente à l'institution du social. Le savoir incarné est conjoint à la vérité de l'être-social au travers de la pratique mais s'en disjoint par l'inconscience essentielle de ce savoir. Le savoir séparé pense certes l'être-social mais depuis le lieu de la théorie, à distance donc de la pratique effective. Ces deux types symétriques de savoir s'opposent au savoir qui simultanément serait concrètement savoir et se saurait lui-même comme savoir, le *savoir absolu*. Toutefois, ajoute Gauchet, le savoir séparé n'advient que dans la mesure où lui est ménagé l'horizon de cette ultime conciliation avec la pratique sociale qui définit l'*idéologie*. « Si dès lors c'est la voie obligée de la réflexion que de passer par la critique de l'idéologie, que de dévoiler le mirage de cet achèvement réflexif du social dont elle se nourrit, il n'en reste pas moins que c'est la figure de cette réunion dernière à soi dans le savoir de soi qui assure son fondement à toutes pensées du social »⁴⁸.

L'idéal d'un social-sujet pleinement conscient de lui-même, le modèle d'une réflexivité pure du savoir de la société, l'idéal d'une identité qui ne serait corrompue par aucune altérité, correspond à la conception moderne du sujet selon Gauchet. Sous les traits de ce que celui-ci appelle l'*idéologie*, il est donc possible de reconnaître la fonction et la position que les Modernes ont attribuées au savoir de la société. Symétriquement, la conception de la place de l'opérateur critique dans le cadre du paradigme critique peut aussi être identifiée à la position de savoir absolu que l'idéologie véhicule. Au sens précis que Gauchet

⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁸ *Ibidem.*

donne ici à ce concept, l'idéologie correspond aussi au mythe de l'intellectuel pleinement maître de son discours de savoir parce qu'échappant à l'illusion qu'il démasque dans le champ de son investigation. La perspective d'un achèvement réflexif du social renvoie d'ailleurs clairement au projet totalitaire d'une élaboration de la société en adéquation à une science définitive du social. Nous retrouvons donc la position de Freud, Marx ou Foucault. Or, nous avons montré en quoi un tel projet s'enracinait dans l'opération intellectuelle de démythification. La notion d'idéologie vise par conséquent simultanément la conception moderne du savoir social et la position qui lui est accordée dans le cadre du paradigme critique.

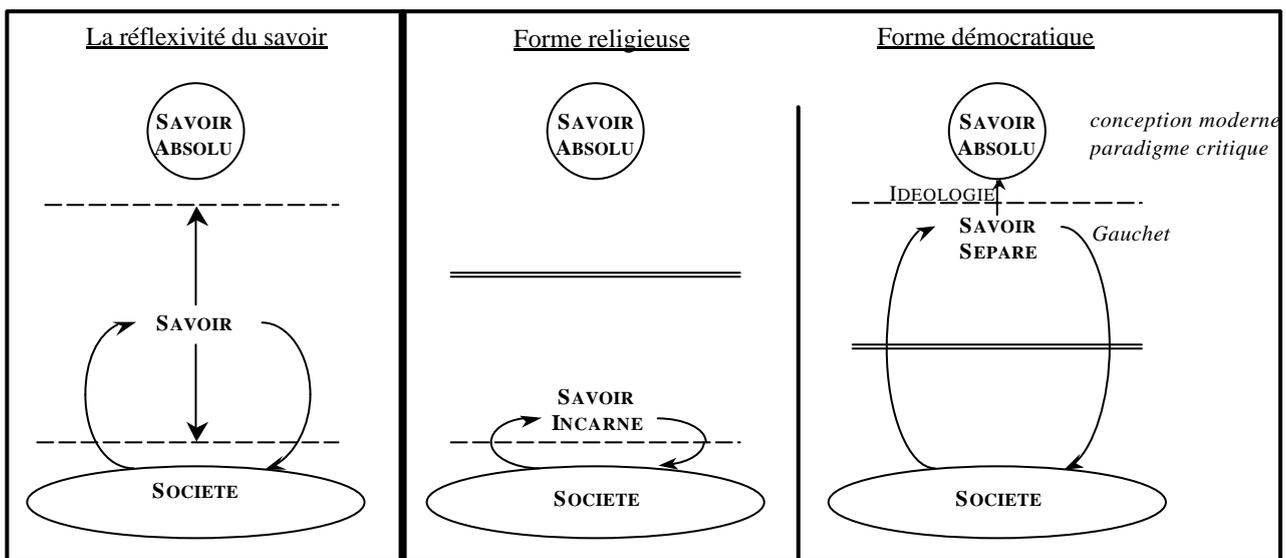


Schéma 2 : La réflexivité du savoir

En définissant les rapports qu'entretiennent la sociologie, l'idéologie dans les sociétés démocratiques et le savoir incarné du social que l'on peut attribuer aux membres des sociétés de la religion, Gauchet reconstruit en fait sa propre position face aux penseurs à propos desquels il émet un jugement les disqualifiant pour cause d'*extraterritorialité*. La reconstruction est réussie dans la mesure où Gauchet, comme sociologue, ne situe pas son savoir en extériorité par rapport à l'idéologie dont il identifie la trace au cœur des pensées à propos desquelles il émet un jugement. Il reconnaît que la sociologie, en tant que savoir séparé du social, est elle-même nécessairement travaillée par la tension vers l'horizon d'un savoir absolu du social, par quoi elle s'inscrit effectivement dans le champ dont elle s'efforce de fournir une compréhension.

4. La fusion des réflexivités du pouvoir et du savoir

La réflexivité du savoir possède une structure identique à la réflexivité du pouvoir que nous avons mise en évidence en comparant la forme réflexive du social dans ses deux configurations particulières : la religion primitive et la démocratie. L'opposition de ces deux formes peut être associée à l'opposition entre savoir incarné et savoir séparé puisque, sur ces deux plans, c'est au fond un même *choix* qui est à l'œuvre, un choix qui porte sur la réflexivité. La réflexion n'est possible que grâce à un pôle d'irréflexion qui interdit au sujet de purement se réfléchir. Ainsi, sur le plan du pouvoir, la société primitive, prenant explicitement acte de la nécessité du passage par l'irréfléchi, s'ordonne d'exclure tout sujet virtuel du social et tout horizon du social comme sujet. Alors que la démocratie, occultant le pôle d'irréflexion supportant sa propre réflexivité, « vit de se promettre son advenue à la réflexion totale de soi et sa réalisation comme sujet »⁴⁹. De même, sur le plan du savoir, le savoir incarné exclut toute conscience de soi en se pensant pensé par l'Autre religieux, alors que le savoir séparé se construit autour de la perspective d'une réflexivité se réfléchissant : le savoir pur, absolu.

Le type d'organisation politique et le type de savoir du social doivent être saisis conjointement comme les effets d'un *choix* fondamental de la société par rapport à sa division et donc par rapport à sa réflexivité (politique et cognitive). Par conséquent, le fait d'inscrire la pensée dans le social ne revient pas à *réduire* le penser au politique. S'il faut mettre en rapport « institution du penser »⁵⁰ et institution du social ce n'est pas pour disqualifier l'une en affirmant qu'elle est un simple reflet second de l'autre. Ce n'est pas d'une réduction qu'il s'agit, mais d'une **fusion** entre ces deux formes de réflexivité du social.

C'est ainsi qu'en considérant le premier et le second schéma, il apparaît que, dans la société démocratique, la position du sociologue par rapport au social correspond exactement à la position attribuée au pouvoir par Gauchet. La séparation de la société par rapport à ces deux entités rend en effet possible le procès de réflexivité typique de la démocratie, entendue comme société *se* voulant et *se* sachant. Ce processus réflexif voile pourtant nécessairement le rôle de ces deux instances séparées. La réflexivité en acte masque le pôle d'irréflexion auquel elle doit son efficacité. Cette occultation est à l'origine de l'*idéologie* qui affecte de façon identique l'action du pouvoir et le travail sociologique dans la société sortie de la religion. S'agissant de l'horizon de l'action de l'Etat, Gauchet définit celle-ci comme un ensemble de représentations dominantes occultant le procès d'institution symbolique de la société. Pour ce qui est de la perspective qui sous-tend le travail du sociologue, notre auteur associe l'idéologie à une série de discours scientifiques prétendant

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

réaliser le social par un achèvement réflexif de celui-ci. Les deux définitions de l'idéologie visent par conséquent une même tendance qui travaille nécessairement la société démocratique : l'horizon de la réalisation du social, l'horizon de l'oblitération de la dimension symbolique de la division au profit d'une réflexivité pure du social faisant l'économie de toute altérité. Dans la mesure où, comme le pouvoir, la sociologie ne déploie son efficacité par rapport à la société qu'à l'horizon de la confusion de cette activité avec la réalisation du social, nous devons attribuer au pouvoir et à la sociologie une même position dans le procès d'institution symbolique du social.

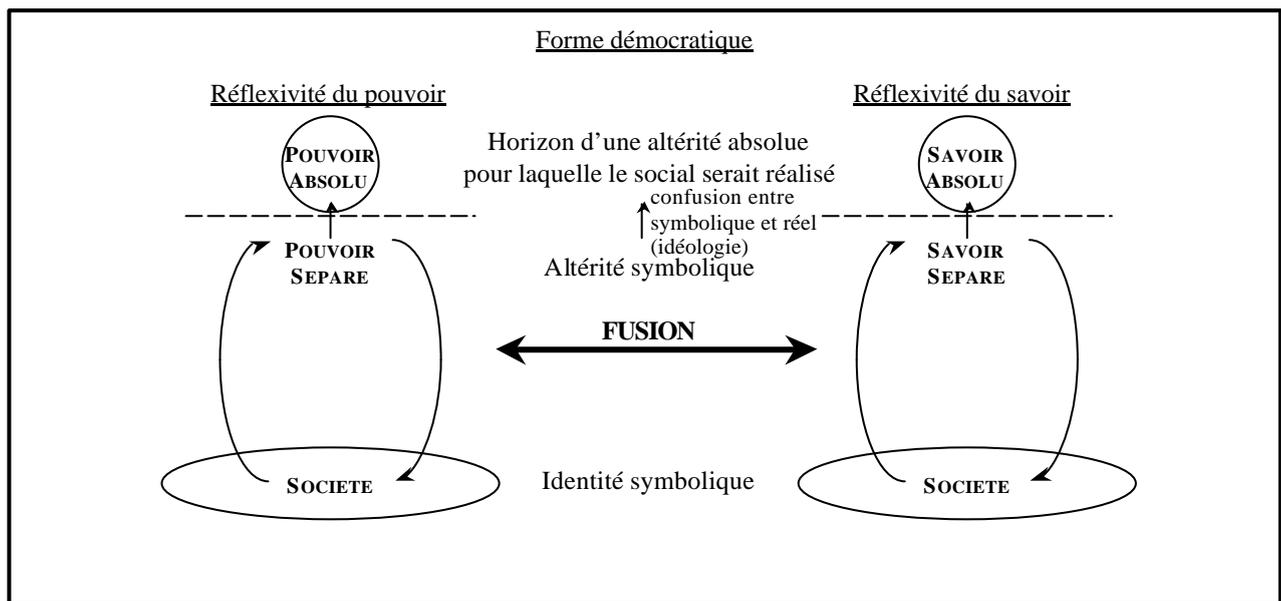


Schéma 3 : La fusion de la réflexivité du pouvoir et de la réflexivité du savoir

L'Etat démocratique et la sociologie telle qu'elle est entendue par Gauchet exercent une même fonction par rapport au social. Il s'agit de deux types d'altérité symbolique assurant l'identité symbolique du social. Par la médiation de ces deux pôles d'extériorité, les membres d'une société peuvent se reconnaître comme partie d'un tout qu'ils constituent en même temps qu'il les constitue. Pourtant, sur base de l'identité de leur rapport au social, nous ne pouvons pas conclure que l'instance politique et la sociologie en viennent à se confondre. La fusion des deux types de réflexivité ne correspond pas, chez Gauchet, à une absorption ou à une identification pure et simple. Le pouvoir séparé et le savoir séparé demeurent distincts même si les deux réflexivités qui les situent comme altérité séparée par rapport au social fusionnent. C'est sur la relation qu'entretiennent ces deux instances que nous allons maintenant porter notre attention.

Dans la reconstruction de sa propre position de sociologue, Gauchet se situe dans un double rapport : un rapport au social et un rapport à l'idéologie. Le

rapport au social est un rapport d'altérité : la sociologie a pour fonction d'être un support permettant au social d'accomplir l'opération réflexive par laquelle il s'institue comme identité symbolique. Quant aux liens qui unissent sociologie et idéologie, Gauchet les définit selon deux directions. Négativement, la sociologie se définit comme ne prétendant pas adopter une position d'extériorité réelle par rapport au social. Ce faisant, elle se distingue de l'idéologie qui prétend s'identifier au savoir absolu et par-là réalise le social, le réduit à un état institué. Cependant, Gauchet ne peut se contenter d'une telle définition. Le résultat de cette critique du paradigme critique ne ferait que reproduire les travers du geste intellectuel critiqué. A un geste démystificateur, s'appuyant sur un point extérieur au champ de la mystification, l'on aurait seulement substitué un autre geste démystificateur. Pour ne pas isoler sa critique par rapport à l'histoire qui l'a rendue possible, pour montrer qu'elle n'émerge pas *ex nihilo* dans l'esprit d'un être anhistorique et qu'elle ne se conçoit donc pas comme une forteresse intangible, Gauchet se doit de faire la preuve que c'est le mouvement qui travaille l'idéologie qui rend possible la critique de cette idéologie. Positivement donc, la sociologie et l'idéologie trouvent leur condition de possibilité dans le type de réflexivité sociale qui caractérise le fonctionnement politique des sociétés sorties de la religion. C'est parce que la division se déploie dans l'ordre du réel et non pas seulement dans le registre symbolique, comme c'était le cas dans les sociétés de la religion, que l'Etat démocratique peut prétendre être réellement Autre pour la société. De même, si la sociologie peut se penser en position de savoir absolu, comme c'est le cas des sociologies du paradigme critique, c'est parce que le fonctionnement démocratique suppose une altérité séparée.

Dans l'opération de reconstruction, la sociologie est donc mise en demeure de se situer par rapport à la réflexivité du social. Le succès de la reconstruction repose ainsi sur sa capacité à se comprendre comme altérité séparée. C'est grâce à cette forme de *savoir de soi* que le sociologue est en mesure de se situer par rapport à l'idéologie et donc de s'en distinguer. La reconstruction, en tant qu'*opération réflexive*, donne donc à la sociologie le moyen de résister au mouvement d'extériorisation qui, à la fois, rend possible un savoir de l'institution symbolique du social et induit l'illusion propre à l'ère démocratique d'une confusion du symbolique et du réel.

Sur base de ces précisions concernant la fonction de la reconstruction pour la sociologie elle-même, nous pouvons tenter de préciser la nature du rapport que le sociologue pourra entretenir avec l'Etat. Dans la société démocratique, l'activité du pouvoir est travaillée par la visée idéologique d'une efficacité qui se déploierait exclusivement dans le registre du réel. En tant qu'altérité séparée supportant la réflexivité du social, l'Etat bureaucratique, au même titre que la sociologie, est traversé par la tension vers une altérité absolue. Pourtant, de ce point de vue, la sociologie, en tant que savoir séparé, se distingue du pouvoir

séparé. Nous venons en effet de montrer que la sociologie, en satisfaisant à l'exigence de reconstruction, se donnait les moyens d'une auto-compréhension qui lui permettait de résister à cette tension. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une **mission** de la sociologie par rapport au pouvoir. Telle qu'elle est pratiquée par Gauchet, celle-ci aura pour tâche de détecter, au cœur de l'activité bureaucratique réelle, le mécanisme d'extériorisation par lequel le pouvoir émerge comme altérité symbolique. S'efforçant d'élucider le procès invisible d'institution du social « au milieu » des divisions visibles, la sociologie aura donc pour fonction de briser le mythe d'un Etat dont l'efficacité se réduirait à l'activité réelle⁵¹.

Notons que la sociologie n'a pas à occuper un lieu d'extériorité par rapport au pouvoir pour être en mesure de mener à bien cette tâche. Au contraire puisque son efficacité est précisément suspendue au fait qu'elle soit elle-même travaillée par une tension idéologique. C'est dans la fusion avec le pouvoir que le travail du sociologue aura à s'exercer. La distinction entre ces deux instances ne doit pas être une différence de position, mais une différence dans l'ordre de la réflexivité. La sociologie est, dans le pouvoir, la *réflexivité du pouvoir*. La critique de l'idéologie est rendue possible par le retour sur sa propre position d'altérité séparée que la sociologie réalise dans l'épreuve de sa reconstruction. Cette critique sociologique doit donc être clairement distinguée de celle qui fut menée dans le cadre du paradigme critique, comme d'ailleurs elle doit être distinguée de la critique du projet totalitaire telle qu'on la trouve dans la première lecture. Dans ces deux cas, la critique tient sa légitimité de son extériorité par rapport au mécanisme politique d'institution du social, mécanisme qualifié par principe de mystifié ou d'illusoire. Or, nous avons vu que, selon Gauchet, cette attitude induit seulement un déplacement de l'aliénation dans la mesure où elle ne fait que reproduire le geste qu'elle critique. Pour induire un changement effectif dans le mode de gouvernement de la société démocratique, le sociologue se doit au contraire d'assumer sa position d'altérité séparée qui fusionne avec l'altérité étatique. C'est seulement en endossant cette situation et en la réfléchissant que le sociologue sera capable de critiquer la propension de l'Etat à réduire le social à la condition d'institué.

Conclusion

A l'encontre des sociologies qui fondent la légitimité de leur description sur la prise de distance critique du scientifique par rapport à son objet, Gauchet évalue l'efficacité d'une analyse sociologique à l'aune de sa capacité à éprouver en son sein la tension propre au pouvoir. La fonction critique n'a pas à s'exercer

⁵¹ Cf., par exemple, la description du fonctionnement bureaucratique du pouvoir en régime démocratique que Gauchet propose dans le *Désenchantement du monde*, pp. 260-268.

« de l'extérieur⁵² » du dispositif politique, elle doit au contraire *habiter* la position de point de passage de la réflexivité du social. C'est là, selon Gauchet, la seule voie possible permettant au discours sociologique de susciter une transformation tangible de l'organisation sociale. Or, pour que la sociologie puisse vraiment éclairer l'Etat, de l'intérieur, sur la fonction symbolique qu'il a à assumer dans la société démocratie, celle-ci doit acquérir un savoir de sa propre position d'altérité symbolique. Ce savoir, la sociologie ne peut l'acquérir que dans l'opération réflexive que constitue la reconstruction.

L'investigation historique occupe une place centrale dans l'œuvre de Gauchet. Pourtant, elle n'est pas à elle-même sa propre fin. Comme en atteste le sous-titre du *Désenchantement du monde*, lorsque l'histoire est prise pour objet c'est toujours en tant qu'« histoire politique ». Le passé constitue alors un domaine d'exercice du regard sociologique. Il s'agit d'apprendre à déceler le processus d'institution réflexive organisant les pratiques sociales. En s'adonnant à l'enquête historique, le sociologue développe son acuité à repérer le symbolique, et cela dans un double objectif. Tout d'abord le sociologue se donne ainsi les moyens d'une reconstruction de sa propre position. En rendant compte des transformations subies par l'altérité dans les sociétés du passé, le sociologue peut cerner sa propre position d'altérité à l'intérieur de la société présente. Or, nous avons vu que ce savoir de soi constituait l'apport spécifique de la sociologie à l'Etat. D'autre part, si nous considérons maintenant la mission sociale de la sociologie, nous voyons en quoi l'histoire, fournissant une multitude d'éléments attestant du rôle symbolique joué par le pouvoir dans les sociétés passées, peut donner à l'Etat le moyen de se situer dans la réflexivité du social.

On retrouve ce type de démarche dans la plupart des textes de Gauchet. L'article de 1985 intitulé *L'école à l'école d'elle-même*⁵³ est de ce point de vue particulièrement significatif. Gauchet réagit à un sujet d'une actualité criante : la crise que traversent les institutions d'enseignement. Néanmoins, pour ce faire, il effectue un large détour historique, n'hésitant pas à mobiliser le cadre interprétatif déployé dans le *Désenchantement du monde*. Ce détour lui permet de situer la crise présente dans le cadre d'une intériorisation de l'altérité dont la tradition était une figure centrale. La description historique permet alors de penser une nouvelle forme d'enseignement, en fonction du statut spécifique de l'altérité dans les sociétés sorties de la religion.

⁵² Encore aujourd'hui, cette conception de la place de la sociologie en rapport au social est suffisamment répandue pour que nous n'ayons pas à identifier un auteur ou une école sociologique spécifique. A titre d'exemple, nous citerons seulement L. BOLTANSKI et E. CHIAPELLO : « La fonction critique (*voice*), qui n'a aucune place à l'intérieur de l'entreprise capitaliste, où la régulation est censée être opérée uniquement par la concurrence (*exit*), ne peut s'exercer que de l'extérieur. » (*Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 617)

⁵³ GAUCHET M., *L'école à l'école d'elle-même, Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique*, in *Le Débat*, n° 37, 1985, pp. 55-86.

L'histoire des sociétés n'est pourtant pas le seul champ d'investigation de Gauchet. Parmi ses travaux, on dénombre aussi un grand nombre d'études consacrées à la psychologie. Toutefois, il faut constater que, pour comprendre le fonctionnement psychique, Gauchet procède encore une fois de façon historique. S'il considère différents types de personnalité, c'est pour saisir le mode de réflexivité dont elles sont les témoins. L'*Essai de psychologie contemporaine*, par exemple, aura pour finalité de renforcer la thèse du *Désenchantement du monde* en montrant que les résultats acquis sur base de l'étude de la réflexivité collective sont corroborés par l'étude de la réflexivité individuelle.

Pour remplir sa mission, le sociologue mobilise donc un large ensemble de descriptions fournies par les sciences humaines. Cependant, il importe de souligner que ces descriptions n'ont ni leur condition de possibilité ni leur finalité en elles-mêmes. En effet, pour qu'une enquête en sciences humaines puisse porter sur un processus d'ordre symbolique, dans le passé ou au présent, il faudra qu'elle ait préalablement fait l'expérience de la dimension symbolique de l'institution du social. Or, comme nous l'avons montré, selon Gauchet, cette expérience est spécifiquement celle à laquelle le sociologue a accès dans l'épreuve réflexive de la reconstruction, du fait de la fusion entre sa position et celle du pouvoir. La pertinence des descriptions réalisées par les sciences humaines dépendra donc du rapport que la sociologie entretiendra avec le pouvoir. De même, ces résultats n'acquerront-ils leur portée véritable que dans leur exploitation par le sociologue soit dans le cadre de la reconstruction de sa propre position soit dans le discours visant à situer la place de l'Etat par rapport au social.

Ainsi, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, la compréhension du fonctionnement de nos sociétés est suspendue à l'expérience d'une habitation de la réflexivité sociale. Si Gauchet revendique une sociologie susceptible de reconstruire sa propre position dans le champ social, c'est parce qu'il conçoit la sociologie comme instance de réflexivité à l'intérieur du pôle d'altérité que le pouvoir constitue pour la société. C'est pourquoi nous avons parlé d'une fusion de deux types de réflexivité, la réflexivité du pouvoir et la réflexivité du savoir. Pour pouvoir s'inscrire dans le champ social comme altérité symbolique, la sociologie doit s'affranchir de la visée idéologique d'une réalisation du social par le savoir de soi absolu et se donner le statut de savoir de soi du pouvoir.