

La controverse Freitag-Gauchet ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie

Une mise en perspective par la sociologie dialectique

Clément Morier

Numéro 5, 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1110132ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1110132ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Morier, C. (2023). La controverse Freitag-Gauchet ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie : une mise en perspective par la sociologie dialectique. *Cahiers Société*, (5), 289–312. <https://doi.org/10.7202/1110132ar>

Résumé de l'article

Ce travail discute deux systèmes conceptuels de la théorie sociale contemporaine, autour d'un point clé de leur modèle respectif : le paramètre « temps » dans les sociétés d'avant l'État. Nous interrogeons le rôle de la temporalité dans le concept d'hétéronomie, formalisé par Marcel Gauchet, à partir de la sociologie dialectique proposée par Michel Freitag, et ce, à l'aide des résultats scientifiques produits par l'étude de Michel Lalonde. Cette étude porte sur les formes d'objectivation symbolique du temps et nous donne l'occasion de poser un nouveau regard sur un point de dispute entre Freitag et Gauchet. Nous confrontons ainsi deux systèmes distincts de représentation du temps, qui alimentent une controverse : d'un côté chez Freitag, une compréhension de la temporalité primitive qui remet en question le critère de mise à distance du fondement normatif, alors que de l'autre côté, chez Gauchet, cette mise à distance reste une condition *sine qua non* pour conceptualiser l'hétéronomie. Nous montrons que le dispositif théorique ainsi formulé contient une notion de temporalité qui fait problème, et nous exposons la nécessité d'un travail dialectique *intrinsèque* à l'hétéronomie, autour de la condition mythique.

© Collectif Société, 2023



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

La controverse Freitag-Gauchet ou de la catégorie du temps dans l'hétéronomie

Une mise en perspective par la sociologie dialectique

Clément MORIER¹
Université Jean Moulin Lyon III

Je fais ici l'hypothèse qu'on peut généraliser ce que B. L. Whorf découvre lorsqu'il analyse la structure métaphysique de la pensée hopi, dans le cadre de sa recherche sur la conceptualisation de la temporalité².

Dans la théorisation sociologique, il est parfois certaines catégories de notions qui, bien que locales et clairement définies, sont appelées à devenir le catalyseur de confrontations conceptuelles à même d'éprouver un système... La catégorie de la « temporalité » semble bien être de celles-ci.

En effet, cette catégorie va se révéler décisive pour approcher à nouveaux frais les travaux de Marcel Gauchet, lui qui interroge les diverses transformations de la condition politique – dimension organisatrice des établissements humains-sociaux. Ce dernier développe une approche philosophique, couplée à une démarche d'« histoire conceptuelle du politique³ ». Il renouvelle la modélisation théorique du phénomène politique, en proposant une historicité du phénomène « religieux » : celui-ci représente le rapport anthropologiquement invariable à l'invisible et à l'autre ; la notion de « religion » constituant, elle, les variations dans l'institution sociale de ce rapport. Selon lui, ce rapport normatif à une « altérité » peut s'articuler autour de deux modes polaires. Sur la quasi-totalité de l'histoire humaine, cette altérité est vécue comme transcendante selon une configuration hétéronome (religieuse) des collectivités qui

1. Nous remercions Michel Lalonde pour ses encouragements et sa bienveillance, et nos évaluateurs pour leur critique.

2. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1 : La connaissance sociologique. Prolégomènes épistémologiques à l'étude de la société, Montréal, Liber, 2011 [1986], p. 297.

3. Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003.

s'orientent alors vers le *passé* de la tradition. Un processus d'autonomisation des collectivités va ensuite incuber depuis cette hétéronomie, s'organisant selon un rapatriement de l'altérité vécue comme immanente et non plus comme transcendante⁴. C'est ainsi que la forme démocratique et temporelle des établissements humains-sociaux se déploie, selon un nouveau régime d'historicité, orienté vers le *futur*⁵.

Gauchet s'est appuyé sur les travaux de Pierre Clastres pour étudier, par les données de l'ethnologie, la configuration initiale des sociétés sans pouvoir, disposées « contre l'État⁶ ». À la question de savoir pourquoi elles étaient disposées « contre » l'émergence d'une structure de pouvoir institutionnalisée, Clastres ne répondait pas⁷. En retravaillant la question, c'est là que Gauchet aboutit à l'hypothèse de la « religion » : ce qui bloque et comprime la formation d'une séparation politique interne (« intra-sociale »), c'est une division plus globale, religieuse, d'avec un fondement défini en terme sacré, « extra-social ». Il choisit alors d'étudier *une histoire politique de la religion*, sous-titre de son *opus* de 1985.

Dans ces sociétés contre l'État, l'extériorité religieuse serait « tension vers l'immuable [...] vers un monde humain depuis toujours et à jamais arrêté, où tout, les sexes, les âges, les usages, les techniques serait répertorié, identifié, fixé à sa place et garanti intangible. L'essence de la religion, c'est d'être contre l'histoire⁸ ». Comment comprendre ce blocage du changement au sein de l'hétéronomie intégrale de telles sociétés, dites « primitives⁹ » ? Ce positionnement de la religion contre l'histoire (histoire, au sens politique d'une prise possible pour modifier l'organisation collective) ne tient-il pas au statut de certaines catégories notionnelles utilisées pour théoriser ces sociétés – celle du « temps » par exemple, voire de la « normativité » ? Est-ce que l'analyse de Gauchet n'aurait pas schématisé ici ce *statut* de la temporalité, afin de s'intéresser avant tout aux *effets* de l'hétéronomie, à savoir la « tension vers l'immuable » ?

4. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

5. Voir Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, tome 1 : *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007 ; François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 ; Clément Morier, *Les morphologies du politique. Approche comparée des œuvres de René Thom et Marcel Gauchet*, Paris, LGDJ, 2018.

6. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

7. « J'étais arrivé avec mes questions naïves : "Je suis convaincu, emballé, mais j'ai une difficulté : d'où est-ce que ça vient et comment est-ce que ça peut marcher ?" Il [Clastres] avait éclaté de rire : "Eh bien ! figurez-vous, si je le savais, je l'aurais dit" » (Marcel Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, Gallimard, 2005, p. 88).

8. Marcel Gauchet, « Fin de la religion ? », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 35.

9. Pour notre part, nous préférons remplacer le terme critiquable de « société primitive » par « société hétéronome intégrale », scientifiquement plus précis et non connoté. Toutefois, du fait des nombreux renvois effectués aux auteurs, cela introduirait davantage de confusion ici. Ce terme sera donc maintenu pour raison de clarté.

Faisant face à ce problème, justement, Michel Freitag adopte sur le même objet (les formes de société) une approche davantage sociologique et épistémologique que Gauchet, penseur du politique. Mais, cette sociologie est souvent théorique et abstraite. D'où l'intérêt évident d'une étude menée dans son sillage, à partir de son dispositif (la sociologie dialectique), par un de ses disciples, Michel Lalonde, à la fin des années 1980¹⁰. Ce dernier utilise une série de données ethnographiques, afin d'interroger l'émergence de la catégorie de temporalité, liée selon lui à l'apparition du pouvoir dans les sociétés archaïques¹¹.

Cette étude se retrouve au centre d'une discussion théorique majeure, entrevue par Freitag, autour des sociétés intégralement hétéronomes et de leur fonctionnement. Comparer ces trois auteurs nous permet alors de soulever les rapports problématiques que la notion d'hétéronomie entretient avec la catégorie de la temporalité. Le concept d'hétéronomie de Gauchet a souvent été débattu¹², mais, jusqu'ici, peu ont interrogé *empiriquement* les catégories constitutives de l'hétéronomie, dont une spécifiquement – celle de la temporalité. À rebours, nous montrerons la place centrale de la notion de temps dans le concept d'hétéronomie, et, plus encore, nous montrerons que le rapport à la temporalité exprime de façon privilégiée cette notion : l'hétéronomie se spécifie notamment à partir de la catégorie de la temporalité. Or, c'est bien ce qui fait problème, puisque cette catégorie est connectée au moment réflexif d'institution politique du pouvoir – selon les résultats issus des travaux de Freitag et Lalonde – alors que ce moment est justement « bloqué » par l'hétéronomie intégrale, aux dires de Gauchet.

Nous aurons à expliquer cela pour mettre en évidence la thèse suivante : l'« impuissance normative » de ce type de société – traduite par la réception, puis la reconduction tacite du fondement normatif, toujours déjà posé, disposant de telles sociétés « contre l'histoire », c'est-à-dire, ici, contre toute possibilité réfléchie de transformation interne – ne tient pas tellement à une mise à distance temporelle de ce fondement, dans le passé, mais plutôt à une inscription au sein de la permanence signifiante, et normative, d'une culture partagée, d'un système symbolique partagé, comme l'analyse Freitag. Plus encore, loin que le mythe condamne de telles sociétés à l'impuissance, il doit plutôt se comprendre comme une amorce implicite, un début de remise en question, des normes collectives. En effet, toute norme qui nécessite d'être justifiée par un récit mythique a déjà « perdu » de son évidence...

10. Michel Lalonde, « Temps et sociétés traditionnelles », *Société*, n° 6, 1989, p. 124-159 ; Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps. Des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal, Robert Davies, 1996.

11. Son étude se base sur des cas publiés dans des revues ethnologiques et ethnographiques, pour extraire les données qui concernent les formes d'appréhension du temps (« *Time-Reckoning* »).

12. Voir de Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2008 ; et les travaux de l'école de Montréal, notamment de Gilles Labelle et Daniel Tanguay (dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013.

L'intérêt d'une telle discussion entre Freitag-Lalonde et Gauchet réside à plusieurs niveaux. Cette discussion confronte d'abord les données de terrain recueillies par Lalonde, concernant des sociétés sans État ou en transition vers la séparation d'un pôle de pouvoir, face à un cadre conceptuel cohérent – le mode hétéronome d'existence collective de Gauchet. Ce cadre s'est construit pour cette période principalement sur un auteur (Clastres) et en dialogue critique avec plusieurs courants théoriques (le marxisme, mais aussi le structuralisme de Lévi-Strauss).

Ensuite, cette discussion permet de montrer la validité heuristique, pour la théorie politique contemporaine, de deux systèmes théoriques qui se sont très tôt expliqués avec le paradigme matérialiste et économiciste issu du marxisme, en travaillant tous deux la dimension symbolique (réflexive) « *du* » politique. Les auteurs convoqués ici rejettent les conceptions utilitaristes et naturalistes de la socialité. Ils posent une intersubjectivité première et une capacité de « production réfléchie des normes » régissant l'être-ensemble¹³. D'où, leur interprétation du pouvoir non pas simplement comme rapport de domination (Baechler), contrainte extérieure ou tiers régulateur des conflits (Freund), mais comme moment dialectique (Lalonde, Freitag) ou pôle symbolique (Gauchet). Nous pouvons dire, depuis l'expérience des modernes, que le pouvoir opère un *retour sur soi* de la société, « mouvement où elle se produit elle-même comme totalité [...] moment où la société s'investit elle-même comme objet dont l'unité doit être réalisée¹⁴ ». La société n'est pas simplement une donnée pour les individus, et eux ne sont pas simplement des positivités fermées, mais la société a à se produire, à *se faire être* par un procès (continu) d'institution réflexive¹⁵.

Dans ces tentatives de dépassement méthodologique du holisme et de l'individualisme¹⁶, le politique tient un rôle organisateur, il a une dimension transcendante et se rattache à l'institution symbolique des formes sociales. Ce rôle est structuré autour du concept de médiation (Freitag) ou de réflexivité (Gauchet). Pour Gauchet, le rôle du politique est impliqué dans la sociogenèse et l'anthropogenèse, il est une condition de possibilité de tout espace social, et consiste en un ensemble de médiations – le pouvoir, le conflit, la norme – qui met en rapport un « établissement humain-social »¹⁷ avec lui-même. Freitag dissocie ce que Gauchet entend en bloc comme la

13. Manfred Bischoff, « Une brève présentation de la sociologie dialectique de Michel Freitag », *Économie et Solidarités*, vol. 39, n° 2, 2008, p. 151.

14. Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps*, op. cit., p. 17. Précisons ici que les sociétés politiques traditionnelles, comme les empires de Chine ou encore d'Égypte, ne pensaient pas « se produire comme totalité ». Ce n'est que rétrospectivement que nous pouvons le comprendre, mais il faut insister sur le fait qu'un processus d'institution réflexive opère dans toute société politique.

15. Marcel Gauchet, « Vers une anthroposociologie transcendante », dans Jacques Arènes et al., *L'anthropologie de Marcel Gauchet. Analyse et débats. Colloque des 14 et 15 octobre 2011 au Collège des Bernardins*, Paris, Lethielleux, 2012, p. 219-236.

16. Voir Michel Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n° 99, 1994, p. 169-219.

17. Gauchet joint ces deux termes puisqu'il souhaite montrer l'interaction entre l'institution symbolique

« condition politique », propre au niveau humain-social. Il montre que la spécificité de « l'action humaine » réside dans la médiation symbolique (réflexive), au regard du « comportement animal » et des « mouvements de la matière¹⁸ ». Or, c'est moins le politique que le langage « qui représente [...] la figure matricielle de la médiation symbolique¹⁹ ». Comme Gauchet cependant, la conception dialectique du pouvoir chez Freitag insiste sur son aspect réflexif, en ce que « l'essence du pouvoir est de faire exister autre chose que lui-même²⁰ ». Dans le développement des sociétés archaïques, le politique consiste en une médiation de second degré (politico-institutionnelle) basée sur le droit, et libère la médiation de premier degré (culturelle-symbolique) de « l'obligation de réguler et reproduire la société²¹ ». Ce niveau politico-institutionnel ou juridique impose l'ordre normatif et veille au respect des pratiques idéologiques, ces « récits à caractère autoréflexif qui *explicitent et légitiment* l'ordre identitaire et normatif d'ensemble²² ». Ce rôle était encore comprimé, non réfléchi comme tel, dans le mode de reproduction culturel-symbolique.

Or, c'est là un point de *controverse* soulevé dans cette comparaison : est-ce que cette sociologie confirme ou, au contraire, invalide la démarche de construction de l'hétéronomie ? Notre hypothèse est que cette perspective sociologique montre l'existence d'une *dialectique* au sein de l'hétéronomie, qui réarticule *plusieurs* étapes de formation au sein d'un processus.

Pour le montrer, nous étudierons la reconnaissance de la temporalité dans les sociétés primitives, afin d'exposer l'intrication de la catégorie de temps dans le tissu signifiant et normatif, par lequel les individus objectivent leur monde. Ensuite, nous montrerons que ce que démontre Lalonde à propos du temps à partir de l'œuvre de Freitag, Freitag le généralisait déjà à toute pratique primitive. Cela rend problématique l'assise conceptuelle de l'hétéronomie, car, après Freitag, Lalonde montre que le temps n'est pas une catégorie exploitable dans ces sociétés. Enfin, deux modalités successives d'objectivation du temps seront abordées, au travers du mythe d'origine, puis de la normativité liée à l'institution d'un pôle de pouvoir. Ces deux moments sont connectés par la sociologie dialectique, contrairement à leur mise en opposition dans la notion d'hétéronomie. Nous reviendrons finalement sur les acquis de cette controverse ; comme autant d'étapes intermédiaires, nous exposerons les conclusions obtenues à chaque moment de la discussion. Une discussion qui débute par une catégorie qu'il nous faut préciser, celle de la temporalité...

de l'être-soi et celle de l'être-ensemble. Il utilise aussi l'expression d'espace « subjectif-collectif » pour signifier l'intrication profonde de la dimension collective dans l'institution du sujet.

18. Manfred Bischoff, *loc. cit.*, p. 149 (sauf indication contraire, les italiques sont dans le texte).

19. *Ibid.*

20. Jean François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006, p. 29.

21. *Ibid.*, p. 199

22. Manfred Bischoff, *loc. cit.*, p. 150.

Le mode d'objectivation du temps « primitif » : immersion et fragmentation des temps

Dans les sociétés dites primitives, assimilées à des communautés de culture²³, « l'orientation de l'action et l'intégration de la société procèdent d'une culture partagée²⁴ ». S'appuyant sur l'idée que « la médiation temporelle dans le rapport au monde est l'objet d'une certaine reconnaissance ou objectivation réflexive », Lalonde montre que « l'objectivation de la temporalité s'y réalise dans la structure du langage *sans reconnaissance* de l'unité conceptuelle du temps²⁵ ». Nous observons donc, dans les sociétés archaïques, une fragmentation des temporalités, intégrées aux états des choses et des êtres. C'est dans « la médiation du langage que la configuration temporelle des êtres est désignée et saisie », ce à quoi il faut ajouter que cette configuration « suit d'abord les contours propres de l'être, tel qu'interprété symboliquement, et non pas un cadre formel qui subsumerait sous son concept tout moment et toute durée possible²⁶ ».

Ces sociétés primitives objectivent donc « des temps », au pluriel, pour désigner « l'ensemble des *modalités* possibles d'action et de mouvement sous la condition de la temporalité : durées, synchronismes, répétitions cycliques, successions²⁷ », et non pas « le » temps en tant que catégorie unifiée. Ce sont les êtres « en tant qu'ils ont leur moment, leur durée, leur ordre chronologique propres qui sont reconnus et non pas le temps compris comme cadre abstrait à l'égard de tout événement possible²⁸ ». Dans ce sens, il y a bien un « déploiement temporel des êtres²⁹ » et, réciproquement, une objectivation linguistique de phases temporelles *qualitativement chargées* d'êtres et de choses : « chaque chose, chaque activité, chaque phénomène a son moment et sa durée, et réciproquement chaque moment, chaque phase, chaque durée a ses êtres et ses actions propres³⁰ ».

Il en est ainsi des divers repérages qui constitueront les futures indexations calendaires dans les sociétés politiques traditionnelles – telles que la journée, le mois (cycle de lunaison) ou l'année. Pour la journée – comme pour l'année – il peut même y avoir, parfois, une absence complète de terme usuel pour les désigner en tant que cycle, « indépendamment de [leurs] phases constituantes³¹ ». Par exemple, les sociétés Maenge,

23. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013 [1986].

24. Michel Lalonde, « Temps et sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 124.

25. *Ibid.* Nos italiques.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 153. Nos italiques.

28. *Ibid.*, p. 124.

29. *Ibid.*, p. 130.

30. *Ibid.*, p. 125.

31. Michel Lalonde, *La reconnaissance du temps*, *op. cit.*, p. 71.

Guahibo, Aïnu et Mongo³² n'ont aucune expression « pour saisir l'unité englobante du cycle annuel³³ ». Qu'il y ait cette absence de toute désignation lexicale est particulièrement significatif :

L'année est davantage saisie en sa texture même, en ses phases essentielles, [plutôt] que comme durée indépendante *sui generis*. Dans cette perspective, l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies, du temps du repos et du temps du travail interne, des phases de rassemblement en communautés villageoises et des phases de dispersion en petites bandes, etc., « est » l'année³⁴.

De même, la journée en tant qu'unité ne peut être saisie indissociablement des pratiques sociales et activités naturelles répétées en son sein. « Les événements occupant le cycle journalier constituent *l'être même* de cette journée. Loin d'être un cadre temporel indifférent aux événements englobés, la journée primitive est l'unité vécue de ces événements³⁵. » Aussi, de même que pour l'année, la journée ne possède dès lors aucune désignation³⁶: *kae* chez les Maenge désigne des durées plus courtes que le mois lunaire, décomptées en soleils ; *matakabi* est utilisé chez les Guahibo pour désigner uniquement la partie de la journée qui est ensoleillée, *sans reconnaissance sémantique* englobant un cycle unifié du jour et de la nuit. Bien que cette reconnaissance ou objectivation sémantique puisse exister ailleurs³⁷, il ressort que la journée comme unité « n'existe que *par* et *dans* les phénomènes naturels et les activités humaines qui en tissent la trame³⁸ ». Lorsque la journée est utilisée comme unité de compte, c'est pour retenir le cycle répétitif qui la constitue, c'est-à-dire l'alternance jour/nuit. En tant que repère temporel, la journée n'advient significativement que « dans et par ses phases cycliques », ou même ne s'incarne que dans les parties qui la composent. Cette étude montre donc l'inscription des repérages temporels *et* des systèmes normatifs d'orientation des pratiques, *dans une*

32. Bien que ce ne soit pas le cas pour d'autres sociétés, telles les sociétés Baoulé, Guéré ou Nuer, entre autres. Voir *ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 72.

35. *Ibid.*, p. 48. Nos italiques.

36. Voir *ibid.*, p. 49.

37. Par exemple, *dina* désigne l'intervalle balinaise entre deux matins.

38. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 49. Nos italiques. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur désireux d'en connaître davantage aux descriptions et aux données de terrain, rassemblées dans le travail de Lalonde. Il s'appuie sur une série de travaux, tels que : Michel Panoff, « The Notion of Time among the Maenge of New Britain », *Ethnology*, vol. 8, n° 2, 1969, p. 153-166 ; Lea Howe, « The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time », *Man*, vol. 16, n° 2, 1981, p. 220-234 ; Gustaaf Hulstaert, « Le temps pour les Mongo », *Académie royale des sciences d'outre-mer. Bulletin des séances*, vol. 2, 1969, p. 227-235 ; Robert V. Morey, « Guahibo Time-Reckoning », *Anthropological Quarterly*, vol. 44, n° 1, 1971, p. 22-36 ; Emiko Ohnuki-Tierney, « Sakhaline Aïnu Time Reckoning », *Man*, vol. 8, n° 2, 1973, p. 285-299.

structure de sens, où ces dimensions prennent place : « toute modulation temporelle (langagière) du monde ne sera pas comprise comme “méthode contingente” de repérage, mais sera appréhendée comme rythme immanent du monde³⁹. » Il en ressort une fragmentation généralisée de niveaux temporels pluriels, suivant les êtres, évènements et cycles par lesquels les pratiques significantes sont médiatisées.

De manière globale, se dégage tout un mode cohérent, dit « culturel-symbolique », de régulation sociale des pratiques. Il marque le fonctionnement de ce type de société et produit ce que Freitag nomme une « communauté de culture ». Ce modèle comporte plusieurs propriétés, qui touchent notamment aux dimensions pratique et normative, et, par-là, à la texture symbolique d'où puiser le sens et le *nomos* de telle ou telle action, juste ou injuste, licite ou interdite, bonne ou mauvaise, etc.⁴⁰ : « l'orientation de l'action puise dans *l'évidence significative* des êtres » pour s'effectuer, et, de même, « les paramètres effectifs d'orientation, espace, temps, classes d'objets, classes d'actions, etc., sont *co-extensifs* à la médiation qui donne sens au monde, c'est-à-dire au *langage* et plus généralement à la culture⁴¹ ».

C'est dans ce contexte sociologique qu'intervient chez Gauchet la dimension d'hétéronomie la plus intégrale, dans la mesure où, dans ce type de société, le fondement du sens (celui de l'organisation sociale, par exemple) est réfléchi, vécu et posé par ses membres comme étant « extra-social », et *n'est ainsi pas accessible à la prise des hommes*⁴², tous étant situés à égalité, de l'autre côté de la « Loi », surnaturellement fondée, et donc, non modifiable. Le fondement normatif ne fait pas question, tant les pratiques y sont adhérentes. La « surnaturalisation absolue de l'origine et des normes sociales ⁴³» prévient et contient les incidences de la lutte des hommes.

Si ce qui tient ensemble les hommes leur vient d'ailleurs, alors rien de ce qui est susceptible de les diviser dans la vie sociale, opposition d'intérêt ou antagonisme d'opinion, ne peut déboucher sur sa remise en cause. Conflits et guerres ne sont aucunement empêchés : leurs enjeux sont simplement d'avance désamorçés. Ils ne sauraient engager la légitimité de l'ordre collectif. [...] Pas de division quant au sens, l'inquestionnable socialement institué : tel est le religieux pur⁴⁴.

39. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 87.

40. Selon la typologie souvent employée par Claude Lefort.

41. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 139. Nos italiques.

42. Cette emprise humaine sur le sens de l'organisation collective, emprise par définition *conflictuelle*, caractérisera le déploiement d'une dimension politique, qui tendra à se dégager, à être reconnue en tant que telle, à partir de la révolution moderne.

43. Marcel Gauchet, « Fin de la religion ? », *loc. cit.*, p. 36.

44. *Ibid.* De même selon Gauchet, l'hétéronomie produit un rapport d'« inclusion » à la nature. L'installation dans « une dépendance radicale envers l'origine surnaturelle vaut inclusion étroite dans

Le noyau pur du phénomène religion est saisi selon ses effets sociopolitiques, engendrés par un report de la source du sens dans un *ailleurs*, mais aussi, et surtout, dans un *avant* « originel ». L'hétéronomie traduit des formes sociales dont la réflexivité – qui préside à l'institution des pratiques sociales – passe par un fondement « extra-social », un au-delà *séparé* de l'ici-bas, et, dès lors, inaccessible ; or, Gauchet souligne qu'il s'agit également dans l'hétéronomie d'un report du fondement dans un avant, un passé – tout aussi inaccessible. Nous pourrions entendre cette séparation comme une division uniquement spatiale, et conclure à une spatialisation du concept. Mais, cet « ailleurs » semble abstrait, autant spatial que temporel – abstrait au sens où il n'est pas d'ici, pas de ce monde. Il faut réfléchir tout autant en termes de distanciation temporelle entre la pratique « ici et maintenant » et celle fixée « à l'origine », pour expliquer le fait que la norme soit d'une part séparée, et, d'autre part, inaccessible, puisqu'elle est passée et fixée *depuis toujours* dans une *origine éternelle* – ces catégories-là étant ainsi liées au temps. Gauchet précise que l'ordre hétéronome est « foncièrement passéiste », c'est-à-dire « essentiellement » passéiste. Il ressort de cette disposition temporelle un agencement général de l'établissement collectif⁴⁵ :

[la croyance religieuse] est croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus. Or cette dépendance envers *l'invisible* est simultanément dépendance envers le *passé*. L'ordre hétéronome est foncièrement passéiste. [...] L'extériorité métaphysique radicale du fondement implique *l'antériorité* temporelle du fondement. [...] La supériorité de sa source se marque dans sa *précédence* par rapport à la volonté humaine. Elle domine celle-ci pour autant qu'elle se présente toujours *d'avant* elle⁴⁶.

Ainsi, un premier point de controverse apparaît. Le temps primitif s'objective au travers des êtres et des événements naturels. Ce temps n'existe donc pas en tant que tel, comme catégorie abstraite du déploiement naturel et social – ce que montrent les recherches de Lalonde. Le temps n'est donc pas la catégorie adéquate pour interroger les sociétés archaïques⁴⁷.

le monde naturel », ce qui engendre « la neutralisation de tout ce qui pourrait être le déploiement d'une attitude de confrontation-transformation à l'égard de l'environnement matériel » (*ibid.*, p. 37).

45. « Refus, refoulement ou conjuration de tout ce qui [...] pourrait menacer l'essentielle fidélité à ce qui fut depuis toujours ainsi et qu'il s'agit de conserver tel : c'est là, dans cette massive affirmation de *permanence* et d'*intangibilité*, dans cet invisible parti pris de *l'immobilité* [...] que réside le noyau primordial du phénomène religion » (*ibid.* Nos italiques).

46. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », dans *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 91-108. Citation p. 94.

47. Dans l'hypothèse où Gauchet réfléchit effectivement à ce type de sociétés, intégralement hétéronomes, et non aux sociétés politiques traditionnelles où le politique fait corps avec la religion.

Dès lors, peut-on faire du blocage hétéronome de la temporalité – temporalité qui sera génératrice d'un « devenir », porteur de changement social⁴⁸ – le signe d'un report initial du fondement, dans un passé « hors d'atteinte », « à l'abri du devenir⁴⁹ » ? Mais alors, que faire de cette *immersion* dans la *durée* observée anthropologiquement, immersion qui produit une pratique sociale où la norme se retrouve immergée dans la texture linguistique, *spontanément signifiante*, du monde (Freitag puis Lalonde) ? Même en admettant que l'analyse gauchetienne ne s'en tienne qu'aux sociétés politiques traditionnelles, telle la Chine ancienne, où le politique fait corps avec la religion, ce serait alors le passage des sociétés archaïques aux sociétés politiques traditionnelles qui resterait problématique.

Freitag et Gauchet : la catégorie du temps au cœur d'une « confrontation fraternelle⁵⁰ »

Dans un texte d'appui à un de ses cours⁵¹, Freitag mentionne un point de divergence théorique avec le travail initial de Gauchet⁵². Or, *la catégorie de la temporalité y est centrale*. Elle devient même ici l'opérateur essentiel, sous-jacent à la théorie gauchetienne de l'« hétéronomie intégrale », qui configure toute l'existence collective des sociétés dites primitives. Mais, en quoi cette connexion intime entre catégorie de la temporalité et hétéronomie fait-elle question ?

Freitag élabore une dichotomie entre sociétés *primitives* et sociétés *archaïques*, mais toutes deux manifestent une modalité culturelle-symbolique de fonctionnement, ou de régulation, qui n'est pas encore politico-institutionnelle. Cependant, « tout ce qui, dans les sociétés primitives et traditionnelles, ressort[it] spécifiquement [a]u procès de transition qui conduit des unes aux autres⁵³ », relève des sociétés archaïques. Or, ce n'est précisément qu'ici, dans ces formes de transition, que Freitag accepte l'analyse ethnologique de Clastres :

48. Le devenir sera générateur de changement social dans la mesure où la société – suite à la révolution moderne et au basculement du régime d'historicité, du passé vers le futur – se saisira réflexivement comme le résultat d'une autoproductivité de soi, dans le temps : si elle se produit elle-même, la société peut donc se changer elle-même, et « devenir », autre que ce qu'elle était jusqu'ici. Une différence entre passé et avenir se maintient, propice à un *changement d'état*, à un « devenir ».

49. Marcel Gauchet, « Fin de la religion », *loc. cit.*, p. 35.

50. Nous empruntons cette expression à Freitag lui-même, qualifiant ainsi sa « dispute » avec Gauchet.

51. Freitag précise que son travail « a été rédigé pour servir de notes introductives à un cours, “Sociologie des sociétés précapitalistes” donné à l'Université du Québec à Montréal en 1985-1986 ». Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1^{re} partie : de la communauté tribale à la royauté » dans *Les formes de la société*. Volume 1 : *Genèse du politique*, Liber, Montréal, 2016, p. 18.

52. Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 45-89.

53. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 21.

la thèse défendue par P. Clastres [...] et développée par M. Gauchet [...] s'agissant des sociétés primitives ne sera acceptée ici que sous la condition d'être restreinte aux sociétés archaïques, c'est-à-dire à des sociétés *d'ores et déjà engagées* (par ailleurs, pourrait-on dire) dans le procès de constitution d'un rapport structurel de domination. Il ne s'agirait que d'une question « académique » de terminologie si l'existence d'un modèle pur et cependant réaliste de la société primitive (le modèle de la reproduction « culturelle-symbolique ») n'était pas en jeu, modèle dont dépend ensuite toute la construction des concepts mêmes du politique et du religieux, et tout spécialement les oppositions qu'il faut établir entre la référence à l'origine et la référence à la transcendance, entre la « durée » et le « temps »⁵⁴.

De façon cohérente pour un procès dialectique, la théorisation de Freitag débute dans une « endo-régulation » symbolique des pratiques. Toute action trouve alors son orientation signifiante – et normative – dans une *immanence*, tout en connaissant – en réaction à des perturbations, par exemple – des médiations relationnelles. Ces médiations opèrent par des mises à distance, qui sont l'effet des mécanismes d'institution – l'institution politique notamment.

Freitag qualifie son interprétation des sociétés primitives de « proche et en même temps différente de celle de M. Gauchet⁵⁵ ». Le mode culturel-symbolique de régulation est donc pour Freitag tout à fait capable d'assurer « de manière purement immanente [...] sa propre reproduction, et parce qu'il n'implique pas, ou ne manifeste pas, comme le pense Gauchet au point de départ de toute sa thèse, la “mise à distance absolue” de la référence fondatrice⁵⁶ ». Freitag précise ici que cette référence fondatrice « est toujours déjà ou d'abord immanente à la cohésion structurelle du système symbolique, qu'il faut identifier avec le “sens même” de toute action ». C'est donc pourquoi cet ordre est si intangible : il « se présente déjà de lui-même comme structurellement *immuable* de par *l'immédiateté même* de la référence significative-normative qui régit *de l'intérieur*, mais toujours contextuellement, chaque action particulière⁵⁷ ».

Dans cette optique, le temps devient une catégorie des plus décisives. Pour Gauchet, c'est une catégorie à la fois opératoire et *surdéterminante*, pour appréhender l'hétéronomie tant dans ses causes, que dans les effets qu'elle produit comme institution symbolique. Le trait spécifique se situe certes dans le report de la source du sens, mais ce report la situe dans un « avant ». Cette source qui justifie et organise les pratiques

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 43.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.* Nos italiques. Dans ces sociétés, l'intervention « déjà réflexive » de la pensée mythique a une fonction intégrative, non pas en « première instance », mais « seulement en dernière instance » (*ibid.*).

sociales est située dans un « ailleurs », qui est fondamentalement un « avant », immémorial et originel, un passé révolu. Le lieu du sens est de ce fait disjoint de l'espace social et soustrait à la prise des hommes, donc à toute remise en question possible autant qu'à toute appropriation par quelques membres du groupe primitif (le sacerdoce). Ainsi, de l'aveu même de Freitag – dans la note 19 de son texte, en appui du cours de 1985-1986 – le temps devient le nœud de divergence dans l'appréhension d'une hétéronomie intégrale, à partir de la sociologie dialectique.

Pour lui [pour Gauchet], les sociétés primitives sont caractérisées par un rapport d'altérité radicale et de dépossesion absolue à l'égard de ce qui est conçu par elles comme le fondement de l'ordre social, et c'est dans ce rapport que consiste l'essence même du religieux. *Et cette séparation, cette scission est absolue parce qu'elle est d'abord d'ordre temporel* : le fondement est inaccessible parce que, lorsqu'il est conçu comme *origine*, il appartient à un *passé révolu* sur lequel les hommes ne sauraient avoir aucune prise⁵⁸.

Le caractère « absolu » de cette mise à distance du lieu du sens, par rapport au reste de l'espace collectif, est attribué par Gauchet d'abord à la façon d'envisager la temporalité primitive : le fondement « conçu comme origine » appartient à un « passé » qui est « révolu ». Cette conception de l'origine renvoie à un fondement de fait inaccessible, puisque résultant d'un écart – un mouvement de distanciation – entre les pratiques sociales et les raisons qui en fondent la signification. En considérant ce que Freitag souligne dans cette note 19 (citation précédente et suivante), l'interprétation de cet écart, d'abord temporel – et non uniquement « normatif » – devient l'opérateur par lequel advient l'inaccessibilité « hétéronome » du fondement, dans les sociétés primitives.

Mais j'ai le sentiment qu'en pensant ainsi le rapport de la société primitive à son origine mythique Gauchet se méprend sur la nature même de la temporalité telle qu'elle est comprise chez les primitifs. Chez eux, il ne s'agit pas à proprement parler du *temps*, irréversiblement distendu de part et d'autre du *présent* entre un *passé* qui n'est plus et un *futur* qui n'est pas encore, mais de la *durée*. Or, dans la durée tout demeure, et ce qui demeure ainsi dans sa propre permanence peut seulement se présenter selon les deux modalités alternées et complémentaires du « non-manifeste » et du « manifeste » (ce qui se tient « caché » dans l'arrière-fond obscur de la « présence » et ce qui « se manifeste » sur le devant lumineux de celle-ci)⁵⁹.

58. *Ibid.*, p. 32. Nos italiques.

59. *Ibid.*, p. 32-33.

La sociologie dialectique lie donc, de manière intime, la structure temporelle des pratiques primitives aux catégories cognitives et ontologiques qui régulent ces communautés de culture. En effet, l'objectivation symbolique de la temporalité se fait sous le registre de la « durée », où « tout demeure ». Or ce registre de la durée n'est pas « un rapport temporel de séparation fondé sur une irréversibilité absolue », mais « une structure d'*ambivalence* ontologique (non dualiste)⁶⁰ ». Cette ambivalence réside entre ce qui est caché et ce qui est manifesté – par la parole notamment. Elle fut introduite par le linguiste Benjamin Lee Whorf dans son étude sur les catégories spatiotemporelles des Amérindiens d'Arizona, les Hopis⁶¹. Cette durée, où tout demeure, apparaît comme un concept moteur dans le mode de régulation culturel-symbolique – immédiateté, permanence et immersion des activités dans le fondement normatif. En effet, de telles sociétés :

n'exercent aucune emprise réflexive sur leur ordre propre, non pas tant parce qu'elles auraient établi une séparation absolue entre elles-mêmes et leur fondement normatif (l'origine), que *parce qu'elles restent elles-mêmes entièrement immergées dans ce fondement*, et qu'elles ne sauraient, par défaut d'une mise à distance cognitive-réflexive et pratico-politique, concevoir l'être autrement que comme la *perdurance indéfinie* de ce fondement originel⁶².

À ce moment précis, Freitag renvoie explicitement aux travaux de Lalonde, afin de confirmer empiriquement l'inscription, voire l'accrochage, de la catégorie temporelle

60. *Ibid.*, p. 33. Nos italiques.

61. Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël, 1969 [1956] ; voir la traduction du recueil *Language, Thought, and Reality*, Cambridge (MA), MIT Press, 2012, en particulier le chapitre « Un modèle amérindien de l'univers » (p. 5-17) où Whorf développe cette ambivalence entre le manifeste et le caché ; et consulter Maria Villela-Petit, « Le temps dans la langue et la culture Hopi », *L'Homme et la société*, n° 104, 1992, p. 121-136.

Pour élaborer l'opposition entre « durée-structure d'ambivalence » et « temporalité-séparation », revenons à ce qu'en dit Freitag : « les temporalités inhérentes aux diverses pratiques ne peuvent pas encore être composées entre elles en un temps abstrait et universel, puisque chaque pratique singulière, libérée par la symbolisation à l'égard de l'irréversibilité des processus naturels (biologiques ou psychologiques), se trouve réassujettie à une structure sociale commune du temps qui n'est pas proprement ou abstraitement temporelle, mais normative. Si l'ethnologue ou l'observateur critique peut constater que c'est toujours la forme passée des activités empiriques qui se trouve, par le biais du système symbolique, projetée au-devant de chaque pratique virtuelle pour lui assigner la norme de son déroulement, c'est d'abord cette normativité immanente à chaque pratique en situation qui se trouve perçue par les acteurs. C'est seulement le mythe qui va alors "représenter" cette normativité pour la fixer en quelque sorte au-dehors de l'activité, dans une "origine". Mais cette origine n'est pas à proprement parler temporelle et historique : elle est l'objectivation du devoir-être actuel, et la temporalité de chaque action ne se détache pas vraiment de l'accomplissement de ce devoir-être, qui culmine dans le rétablissement de l'être en sa permanence ontologique, en son "être comme durée". C'est d'ailleurs pourquoi les temporalités sociales et psychologiques propres aux diverses activités restent qualitativement différentes, qu'elles sont incomposables quantitativement » (Michel Freitag, *Dialectique et société*, Volume 3, *op. cit.*, p. 121-122).

62. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 33. Nos italiques.

au tissu signifiant⁶³. Pour la sociologie dialectique, l'orientation signifiante des pratiques primitives se réalise à partir d'une immersion dans la durée, plutôt qu'à partir d'une séparation absolue à caractère temporel. Cet écart va néanmoins se produire, dans l'optique dialectique, selon une *mise à distance* de la normativité. *Au sein même*⁶⁴ de ce système « culturel-symbolique », d'intégration et de régulation des pratiques, l'objectif est donc de cerner la présence de détours réflexifs, et de cerner les causes de leur apparition. Ces détours constituent une série de médiations par lesquelles la pratique sociale se met à distance de ses catégories d'orientation spontanées. Or, par là, la pratique s'ouvre à *une première forme de dilatation temporelle*. Il s'agit de celle présente dans le *mythe*, comme « moment normatif inaperçu⁶⁵ ». La pratique sociale peut alors faire retour sur elle-même et se prendre elle-même pour *objet*.

Cette étape de la controverse permet de tirer une série de conclusions. La sociologie dialectique explique la régulation des sociétés primitives selon une immersion dans le tissu culturel-symbolique, immédiatement signifiant et normatif. Ce que montre Lalonde à propos de l'inscription du temps dans le tissu signifiant, le point de vue initial de Freitag le généralise déjà à toute pratique. Or, l'hétéronomie intégrale chez Gauchet se construit comme une séparation radicale d'avec le fondement, séparation entendue d'abord temporellement. Toutefois, cette catégorie n'est pas exploitable pour de telles sociétés selon Lalonde, qui a tenté de montrer la justesse des analyses générales de Freitag pour ce cas précis de la temporalité. Freitag souligne même que ces sociétés ne comprennent pas le temps, mais plutôt la durée, où tout demeure, de façon ambivalente, selon un mode manifesté ou caché, comme le suggère Whorf chez les Hopis. La controverse se déplace maintenant autour du rôle

63. « Sur le mode politique de la construction du temps (et donc sur l'inapplicabilité du concept moderne de temps à l'analyse des sociétés prépolitiques), voir la *très solide thèse* de Michel Lalonde [...]. *En conséquence de cette divergence d'interprétation* sur le concept de temps, la représentation que je pourrais donner du rapport entre la pratique sociale empirique et sa "référence fondatrice" (que j'appelle alors "transcendantale") serait également à l'inverse de celle que nous propose M. Gauchet » (*ibid.* Nos italiques). Nous comprenons là que Freitag fait de la divergence sur le temps le cœur de la confrontation entre les deux systèmes théoriques, car, de cette divergence suivra une modélisation inverse de celle de Gauchet, modélisation qui vient à son tour, Freitag le dit lui-même, « en conséquence de cette divergence d'interprétation sur le concept de temps ». Freitag fournit ensuite deux schémas qui modélisent le fonctionnement de Gauchet et le sien, selon le rapport à la référence fondatrice – ou transcendantale. Ici, nous trouverons chez René Thom et sa topologie, la Théorie des catastrophes, les ressources pour développer cette idée stimulante de Freitag. Cela pourra faire l'objet d'une autre étude, sur la morphologie du processus temporel-normatif dans de telles sociétés. Voir déjà Clément Morier, *op. cit.*

64. Après avoir évoqué le langage comme « proto-institution », Freitag fournit cette précision – essentielle en ce qu'elle montre sa propre compréhension de l'effectivité et de l'universalité du mythe : « Mais il n'est aussi aucune société où ce même procès de l'"institution subreptice" du langage et de l'appropriation symbolique d'un monde commun ne se trouve "récapitulé" réflexivement dans une "répétition objectivante et totalisante", c'est-à-dire dans cet acte déjà protopolitique qu'est l'énoncé de l'origine du sens *par le mythe* » (Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 29. Nos italiques).

65. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 39.

du mythe d'origine, connecté à l'émergence dialectique de la catégorie de temporalité : le mythe d'origine est-il blocage ou intervention irréfléchie du temps ?

La reconnaissance réflexive du temps : de la condition mythique à la condition politique

Pour Gauchet, l'extériorité surnaturelle des ancêtres – la « religion » primitive – « annule purement et simplement les effets de l'extériorité intra-humaine », c'est-à-dire les effets produits par une prise réflexive sur soi, « et instaure un régime de l'égalité dans la dépossession, tous se trouvant identiquement soumis à la loi des origines. Ce régime de la religion contre le politique est le plus long qu'ait connu l'espèce humaine⁶⁶ ». Ainsi compris, le renvoi à une loi des origines intègre d'emblée, en elle, la pensée mythique. Au contraire, du point de vue de la sociologie dialectique, c'est du sein même de la pensée mythique que peut être appréhendé un mode d'objectivation du temps.

Le mythe d'origine : l'amorce de la médiation

Le mythe instaure un « premier » moment de distanciation temporelle par un détour déjà réflexif. C'est un « acte déjà protopolitique » donc, qu'est « l'énoncé de l'origine du sens par le mythe⁶⁷ ». Par sa récitation dans des rituels, son énonciation dans la palabre, et « par l'extériorité qui lui est conférée vis-à-vis de toutes les actions particulières », le mythe se réfère « à la source originelle du sens (cognitif, normatif, expressif) qui continue à irriguer toute la vie sociale⁶⁸ ». Si le mythe suppose une conception immersive du fondement (la durée où tout demeure), « en même temps il institue déjà ce sens *en dehors* de l'action actuelle, immédiatement significative⁶⁹ ».

En tant qu'« extrapolation-limite », le modèle de la communauté de culture explique que cette société est « immergée dans la signification. L'être du monde est l'être immédiatement signifié. [...] Le monde est *a priori* plein d'une signification immanente. Le monde n'est pas raconté dans le langage ; il se dit lui-même à travers les

66. Jacques Arènes *et al.*, *op. cit.*, p. 231. « La seconde configuration [la religion des dieux, celle des “grandes civilisations”], à cette échelle représente un événement presque récent : elle n'a guère que 5000 ans » (*ibid.*).

67. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 29. Comme nous l'avons souligné, Freitag pose que la « récapitulation réflexive » produite dans le mythe, visant l'appropriation symbolique d'un monde commun, *n'échappe à aucune société primitive* : « par le détour mythique la société déjà se produit et se reproduit réflexivement elle-même en son unité, son identité et sa permanence » (*ibid.*, p. 30). C'est cela que Gauchet nomme, lui, la « condition politique » – ou « l'autonomie processuelle » des établissements humains-sociaux.

68. *Ibid.*, p. 31.

69. *Ibid.* Nos italiques.

mots⁷⁰ ». Or, par rapport à cette intégration première effectuée par le langage, le récit mythique contient implicitement un écart « face à l'immédiateté significative de l'être⁷¹ ». Il indique que le monde n'a plus cette évidence significative pleine et entière, dès lors que l'interprétation du monde, non plus immédiate mais médiatisée, « est mise en suspens et suspendue au dénouement du mythe⁷² ».

Une telle mise en suspens produit une rupture de l'immédiateté significative, et introduit déjà « une dilatation » dans le temps, vers le passé, où le sens « puise sa source » depuis une origine racontée et vécue comme immémoriale⁷³. Le récit mythique produit de fait une distanciation dans le temps, car « à la co-présence de la configuration significative du monde se superpose l'axe temporel du mythe d'origine⁷⁴ ». Le lien entre temporalité et hétéronomie surgit dès lors. Ces classes particulières d'objets, de narration, de danses, de rites, de paroles, etc. reproduisent les actes des temps *passés*, immémoriaux ou originels, constituant un point de référence certes immuable, mais distendu de l'ordre *présent*. À rebours de toute interprétation qui oppose mythe et histoire, le détour effectué dans la pensée mythique, par « la référence à l'acte primordial », constitue une première forme d'insertion temporelle, normative et médiante au sein de l'action présente. La référence au mythe produit « un élargissement temporel de l'appréhension des événements passés⁷⁵ ». Dès lors, l'action présente :

trouve son sens dans l'horizon ouvert par l'origine mythique en laquelle l'acte exemplaire a eu lieu. Tout mythe d'origine instaure une dilatation symbolique (quoique indéterminable) du temps ou plutôt des temps. Tout indéterminé soit-il au plan chronologique en regard du présent, le récit mythique (ou le geste qui y puise son sens) instaure une distance temporelle entre, d'une part, le présent (et l'horizon de la mémoire collective) et, d'autre part, une origine primordiale. L'interprétation du sens du monde se distend dans le temps⁷⁶.

L'évocation du mythe sert à faire face à une forme de conflictualité ou de doute, ou à toute autre forme de *rupture* du tissu significatif immanent. Cette insertion temporelle peut être comprise comme étant réactionnelle si elle permet de résoudre un conflit entre les membres de la société, par exemple par la palabre, et ainsi, n'être

70. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 39.

71. *Ibid.*, p. 40.

72. *Ibid.*

73. Voir *ibid.*

74. *Ibid.*, p. 41.

75. *Ibid.*, p. 91.

76. *Ibid.*

que transitoire – une fois la crise passée, l'action présente retrouve son immédiateté significative-normative. Si le mythe jouit ainsi d'une « extériorité fonctionnelle » *de fait*, celle-ci n'est que temporaire et s'annule une fois le sens originaire réintégré dans la pratique actuelle. La mise à distance se résorbe selon Freitag, lorsque la signification immédiate de l'action et le sens originel se rejoignent. Le mythe est bien en ce sens un moment temporel-normatif, mais *inaperçu en tant que tel*.

Le retour sur le rôle protopolitique du mythe d'origine – qui introduit une première césure « temporelle » entre situation présente et passé originel – fait apparaître un nouvel élément de la controverse. C'est *en dernière instance*, au moment où s'expriment un désaccord, un doute, et donc une rupture dans le tissu significatif, immédiatement et spontanément partagé, que le mythe d'origine se révèle régulateur de l'ordre d'ensemble, selon une séparation produite avec le cours habituel des activités, et non *en première instance*. Or, c'est bien ce rôle – de première instance – que confère Gauchet à l'hétéronomie : celui d'incorporer toute pratique sociale dans un sens originel, extra-social et, de fait, *passé*, selon un dispositif de séparation radicale d'avec le fondement. On observe alors que la sociologie dialectique distingue deux moments « fonctionnels », qui semblent indifférenciés chez Gauchet. Dès lors, une autre lecture de la pensée mythique est envisageable : le mythe introduit *un premier germe* de temporalisation, et de normativité, certes non réfléchie comme telle, et de plus provisoire, mais survenant *en réaction* à une fêlure dans le tissu immédiatement signifiant, afin de le suturer. Donc, à rebours du refus de toute historicité – et à rebours d'un blocage de toute normativité « représentée » réflexivement –, le mythe en serait plutôt un germe, une ébauche, et aurait son *processus propre de déploiement*, en réaction à un dysfonctionnement dans la pratique sociale spontanément partagée. À l'aide des morphologies de René Thom, cette fois, il devient possible de progresser dans la compréhension des propriétés dynamiques de ce phénomène. En effet, ce phénomène réactionnel semble relever – à suivre les travaux de Jacques Viret, dernier élève de René Thom – d'une morphologie de processus *caractéristique* de la « Théorie des catastrophes », la morphologie du « papillon ». Celle-ci peut s'observer dans des situations de crise, en réaction à un stress vital, impliquant la survie du système de régulation en jeu, et montre l'apparition brusque d'un état transitoire, réactionnel à une menace, et qui vient proposer un « plateau » – un attracteur topologique – fonctionnel, mais métastable, nommé par J. Viret l'« attracteur de survie » – qui pourra servir d'impulsion, telle une ébauche, ou un germe, à une future structure fonctionnelle stabilisée, opératoire⁷⁷. Une étude basée sur la Théorie des catastrophes de René Thom a pour intérêt de discriminer précisément quels épisodes relèvent strictement de cette morphologie de processus – qui semble être

77. Voir Jacques Viret, *Thom et Jung, un dialogue imaginaire. Psyché et théorie des catastrophes*, Saint-Ouen, Baghera, 2018 ; Jacques Viret, « Reaction of the organism to stress: the survival attractor concept », *Acta Biotheoretica*, vol. 42, n° 2-3, 1994, p. 99-109 ; et Clément Morier, *op. cit.*

active, au vu des propriétés énumérées ici, mais qui reste à faire apparaître depuis les données ethnographiques de terrain – et quels épisodes relèvent d’une morphologie plus adaptative, non strictement réactionnelle, et donc plus évolutive⁷⁸.

La médiation du pouvoir : vers une formalisation du temps

Adoptant le point de vue de la sociologie dialectique, Lalonde montre quant à lui que l’émergence de la temporalité comme catégorie unifiée est liée à « l’autonomisation » du moment normatif, propre aux sociétés « régulées » par une instance politique. Nous pouvons associer ce travail à celui de Gauchet, en distinguant toutefois, au sein de l’hétéronomie⁷⁹, des étapes dialectiques distinctes. Nous traiterons plus rapidement ce dernier point – relativement connu des travaux sur l’institution politique des espaces sociaux – qui, même s’il a le mérite de clore le processus en insistant sur l’émergence d’un pôle institutionnel de pouvoir, se détourne de la discussion problématique du paramètre « temps » dans les sociétés dites primitives.

Avant la distanciation opérée par le pouvoir, la norme et la temporalité restent intégrées « à l’interprétation du monde ». Dans ce cas, la pratique « ne se soumet pas à un réseau normatif formel, elle souscrit à ce qui est, a toujours été et sera toujours⁸⁰ ». En résultent des communautés structurées selon la forme de l’Un. C’est d’ailleurs pourquoi le non-sens ou la folie, comprise comme déraison, guette sans cesse les pratiques qui seraient dissidentes, en ce qu’elles dérogent à une normativité immergée dans l’être du monde. La régulation culturelle-symbolique exerce en cela une triple fonction : cognitive, normative et intégrative, puisque la normativité est *encastrée* dans l’orientation significative immédiate, contribuant en cela à *l’intégration* spontanée des membres⁸¹.

78. La morphologie dite de la « queue d’aronde », par exemple. Voir Clément Morier, « The form as a morphology of process: the relevance of René Thom for understanding individuation », dans Isabel Marcos et Clément Morier, *The Relevance of René Thom. The Morphological Dimension in Today’s Sciences*, Berlin, Springer, 2024, à paraître. Voir dans le même ouvrage également Jacques Viret, « The notion of archetype in Jung and in the mathematical theory of René Thom ».

79. Freitag souligne que les primitifs ne ressentent pas le fondement normatif comme extérieur, mais bien comme s’ils étaient immergés dans la normativité, qui informe de l’intérieur leurs pratiques, langages et activités sociales. Souvenons-nous ici des propos de Freitag, déjà rapportés : « si *l’ethnologue* ou l’observateur critique peut *constater* que c’est toujours la forme *passée* des activités empiriques qui se trouve, par le biais du système symbolique, projetée au-devant de chaque pratique virtuelle pour lui assigner la norme de son déroulement, c’est *d’abord* cette normativité *immanente* à chaque pratique en situation qui se trouve *perçue par les acteurs* » (Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 3, *op. cit.*, p. 121-122. Nos italiques). Le *passé* est mis en avant conceptuellement par *l’observateur* critique – l’ethnologue – quand c’est *l’immanence* (la durée) qui est vécue par *l’acteur*. Gauchet défendrait en ce sens une vue d’abord ethnologique des sociétés primitives.

80. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 42.

81. Seule « la plume de l’ethnologue peut détacher le système des normes de celui des pratiques sociales et les opposer analytiquement » (*ibid.*, p. 43).

Il n'y a aucune dualisation de l'orientation de l'action entre une norme générale, objectivée comme telle, et une pratique concrète se soumettant déductivement à cette norme. Aucun lieu de surplomb n'est produit à partir duquel seraient jugées les actions déviantes ou conformes. Certes, il y a toujours norme, règle, tabou, coutume, prescription [...] ; cependant celle-ci [la normativité] n'est jamais produite et appréhendée comme pure modalité qui *anticiperait* l'accomplissement des pratiques⁸².

À l'opposé, le moment « politique » précisément – au sens de l'émergence institutionnelle d'un lieu de pouvoir – est ce moment de formulation de la norme : celle-ci va se constituer « sur un plan autonome à travers un devoir-être qui s'oppose à un être effectif », et, *corrélativement*, pouvons-nous alors ajouter, « la norme doit préciser explicitement des paramètres d'accomplissement de l'action puisque ceux-ci n'appartiennent plus au sens global du contexte immédiat d'action⁸³ ». C'est dans ce cadre, seulement, qu'un travail de formalisation du « temps » pourra s'amorcer. Ses moments et indications formelles, ses repérages, ses mesures feront partie intégrante d'un « processus d'explicitation des modalités d'action⁸⁴ » qui caractérisera l'émergence d'une normativité politique, explicitement *localisable*. Cette dernière s'autonomise progressivement par une mise à l'écart de son système de règles, de ses principes de légitimité, de commandement, etc., à l'égard des repères idéologiques et ontologiques que les communautés de culture partagent spontanément. Celles-ci sont prises sous le joug du pouvoir, mais se libèrent simultanément de la charge de reproduire l'ordre d'ensemble. De ce dédoublement sortira une nouvelle façon de comprendre le temps et de l'appliquer, de l'extérieur cette fois, aux catégories de l'action.

S'il y a norme, il devient admis que l'action puisse être « autre que ce qu'elle est », et, s'effectuer alors sous « un autre déroulement temporel⁸⁵ », sans pour autant être dénuée de sens, ni devenir folie, déraison, possession, etc. L'action non conforme se verra plutôt interpellée selon une sanction, édictée par une règle. Une distance s'instaure entre l'action présente et son devoir-être. Or ce clivage contient en germe une différenciation, possible mais non nécessaire – puisque ce n'est que la révolution moderne⁸⁶ qui institue un régime d'historicité tourné vers le futur, vers la transformation

82. *Ibid.*, p. 42-43. Nos italiques.

83. Michel Lalonde, *loc. cit.*, p. 140.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*, p. 97.

86. Je voudrais saluer ici un de mes évaluateurs qui suggère la remarque suivante, que je suis volontiers, en la restituant pour le lecteur. En effet, la présente étude vise strictement la controverse Freitag-Gauchet autour de l'hétéronomie, mais, il est vrai que l'opposition bien connue, et tout aussi fraternelle, entre les deux penseurs, réside dans leur analyse des sociétés contemporaines. Fruit d'une modernité « radicalisée » pour Gauchet, pour Freitag, les sociétés contemporaines ne sont pas le fruit d'une radicalisation mais bien d'une *rupture* par rapport à la modernité. Elles ouvrent une nouvelle

interne des établissements humains – une différenciation possible entre passé et futur, qui va structurellement à l'encontre de l'immersion dans l'éternel présent de la *durée*, où tout demeure : la « capacité politique comporte d'emblée une négation du *passé* à travers la critique implicite de la pratique actuelle et une volonté d'emprise sur le *futur* par la médiation d'un devoir-être proposé comme modèle à réaliser⁸⁷ ». L'ordre politique « ouvre l'espace cognitif⁸⁸ » du passé, catégorie qui ne s'annule plus dans un éternel présent, mais qui subsiste, dès lors, dans sa distanciation temporelle. Il y a là une potentialité, structurelle, de « reconnaissance catégoriale⁸⁹ » du passé, mais également, du futur.

Toutefois, si cette reconnaissance est effectivement « impliquée » dans ce dispositif, elle sera aussitôt comprimée par l'hétéronomie. Le relais d'un principe extérieur impose une orientation du futur « en adéquation » avec cet ordre, qui est imposé d'avant et d'ailleurs – du type d'une transcendance religieuse ou d'autres spéculations théologico-philosophiques. Mais d'où vient ce relais ? À la suite de cette autonomisation normative, le pouvoir doit extraire des systèmes de significations qui légitiment son exercice, ses sanctions, possiblement violentes, alors même qu'il s'éloigne (s'objective) des ressources symboliques, reproduites quotidiennement dans la communauté de culture. De cet éloignement provient, certes, la nécessité du recours à la sanction, mais surtout sa connexion avec un ordre de la parole, un ordre doctrinaire, s'employant à expliciter l'unité et la source du pouvoir : « sacralisation

forme de socialité, que Freitag nomme « post-modernité », terme que Gauchet, lui, récuse – j'ai étudié, ailleurs, cette contemporanéité selon un processus de « fractalisation » pour en décrire la morphologie typique, au sens de René Thom. Voici la remarque de cet évaluateur, et je l'en remercie : « toutes les distinctions de Freitag tirent leur origine du présent. Quand Freitag parle de “la société des individus”, si chère à Gauchet, il fait référence, à l'origine de celle-ci, au fait que l'Individu fut placé en position *transcendantale*, comme fondement idéal ayant présidé au refaçonnement de tout l'ordre social. Ce fondement transcendantal finira par s'épuiser et donner naissance à des formes de socialité que Freitag situe *en rupture* avec la modernité, alors que Gauchet, malgré ses critiques, les voit comme un résultat logique. Cet arrière-plan contemporain des désaccords, et à vrai dire l'origine pratique (au sens de la raison pratique) des théories de l'un et de l'autre, est absent de cette [discussion] [...]. Mais il est certain [...] qu'il s'agit de l'épicentre des différences entre ces deux grands penseurs. »

87. Michel Lalonde, *op. cit.*, p. 105. Nos italiques.

88. *Ibid.* « Tout regard sur le champ de la norme politique est un regard, au moins potentiel, sur la totalité des actes législatifs, juridiques et administratifs réalisés dans un passé historique. Le champ de la loi pour le sujet est virtuellement une remémoration du passé » (*ibid.*).

89. *Ibid.*, p. 106. Cependant, ces potentialités structurelles d'ouverture du passé et du futur – même si « cet ordre du futur est pensé comme simple réalisation d'une Vérité intemporelle qui a été perdue ou corrompue » (*ibid.*, p. 252, note 39) – restent comprimées et donc inexploitées : « les sociétés politiques traditionnelles, sans dénier bien entendu la nécessité d'une intervention humaine pour l'instauration d'un ordre juridique, conçoivent plutôt cette intervention comme le dévoilement ou la révélation d'une vérité normative sous-jacente. L'autorité politique traditionnelle considère le plus souvent que sa fonction propre consiste à reconnaître un droit (naturel) qui lui préexisterait et sur lequel elle n'a aucune emprise propre, si ce n'est à en révéler le contenu à la société et à en préciser la portée pratique. C'est pourquoi *l'ouverture vers une reconnaissance catégoriale* du passé et du futur induite par la césure historique de l'acte politique de production d'une norme demeure largement *inexploitée* dans les sociétés politiques traditionnelles » (*ibid.*, p. 105-106. Nos italiques).

de la royauté, mandat céleste, volonté divine, charisme surnaturel, etc.⁹⁰. » C'est de là que pourra surgir la dualité ici-bas/au-delà :

ce ne peut être que dans l'ordre de la parole qui pose une dualité ontologique de l'être, sphère céleste et sphère terrestre, transcendance et immanence, monde sensible et monde suprasensible, niveau de la sacralité et niveau profane, essence et apparence, que l'ordre du pouvoir peut trouver pour soi un sens qui ne soit pas immédiatement celui des pratiques de base soumises à sa légalité⁹¹.

L'irruption d'un pôle de pouvoir renverse la logique temporelle précédente, et ouvre structurellement la *potentialité* d'une historicité, par une séparation politique, intérieure à l'espace social. La potentialité d'une réappropriation du « fondement » se déverrouille, structurellement. Cette logique de la dissociation possible des états du temps entre passé, présent, futur s'oppose à la logique de la durée, ambivalence où tout perdure, selon l'articulation du manifeste et du caché. Mais cette historicité, possible, est recouverte par un sens transcendant (religion) apposé sur l'histoire et ses événements, à partir des royautés sacrées notamment : cela équivaudrait selon Gauchet à l'hétéronomie *par* le politique. Ici, un dernier élément de controverse survient. Pour la sociologie dialectique, « la transcendantalisation de l'origine a cédé la place à la transcendantalisation d'un autre monde, celui de la permanence des dieux, instituant un dualisme ontologique catégorique entre l'ici-bas et l'au-delà que ne connaissait nullement la pensée mythique⁹² ». C'est à ce moment que le clivage ici-bas / au-delà peut survenir. Tout en ayant conscience de ces mutations religieuses, la démarche de Gauchet postulant une séparation *initiale* peut donc être développée, dialectisée, en dissociant plusieurs étapes, à articuler en un processus (morphologique), pour produire un certain nombre d'éclairages, de critiques parfois, sur la temporalité, la normativité et la genèse du pouvoir.

90. *Ibid.*, p. 99. « La légitimité du devoir-être ne peut puiser à même le sens des multiples orientations d'action puisque celles-ci sont soumises à la régulation du pouvoir. Ce ne peut être que dans les secteurs de la parole qui visent réflexivement à retisser le sens du monde que le pouvoir peut extraire les principes qui lui donneront la légitimité d'asservir les pratiques concrètes » (*ibid.*, p. 99-100). Se dégageant du système symbolique spontanément signifiant, un ordre cognitif, de la parole, devient mobile – même si une différenciation des fonctions cognitives est déjà présente, bien sûr, dans les sociétés dites primitives. Cet ordre peut assister le pouvoir, à la recherche d'assise, et fournir unité, cohérence et justification à la source de l'ordre normatif ainsi extrait, *en quête de stabilisation*. « Ce n'est que dans la mesure où l'ordre de la parole acquiert une mobilité propre pour partir à la reconquête du sens de l'être à travers les spéculations religieuses et philosophiques que des secteurs des doctrines ainsi constituées peuvent s'appliquer à l'unité et à la source de l'ordre normatif » (*ibid.*, p. 99).

91. *Ibid.*, p. 100.

92. Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1, *op. cit.*, p. 304.

Les *effets* de l'hétéronomie, tout d'abord, sont réarticulés dans la sociologie dialectique : loger la norme dans un au-delà ou un mythe originel d'ordre intemporel, assure, *en dernière instance*, la reproduction indéfinie de l'ordre normatif d'ensemble. De plus, toute possibilité de remise en question, d'écart à l'ordre significatif-normatif, est verrouillée, car l'ordre est reçu intégralement comme étant déjà là.

Le fondement normatif est-il inaccessible et inaltérable *parce que* fixé originellement dans un passé révolu, selon une distance *temporelle* qui le *sépare* du reste de la communauté et le met à l'écart, comme Gauchet tente de le montrer ? Le dispositif de l'hétéronomie et *ses causes*, maintenant, sont inversés dans la sociologie dialectique : le rapport de cause à effet qu'il suppose – la norme est non modifiable, *car* elle est séparée de la société dans l'espace (ailleurs) et dans le temps (avant) – apparaît critiquable du fait que les données ethnographiques indiquent le caractère problématique de la référence à un *registre de la temporalité* qui ne s'est pas encore objectivé comme tel. Au vu de notre analyse, nous pouvons donc adopter un point de vue critique sur un des éléments fondamentaux de la thèse gauchetienne, selon laquelle la mise à distance du fondement normatif dans le passé lointain du *mythe* bloquerait toute capacité réfléchie de production de normes collectives. Les sociétés dites « primitives » vivent dans le registre de la durée, le temps n'y est pas reconnu comme catégorie *sui generis* et la distinction générale entre le passé et le présent n'y est pas davantage reconnue ; par conséquent, l'« impuissance normative » de ce type de société ne tient pas à la distance au passé, mais, plutôt, à l'évidence d'une culture partagée. Le mythe ne condamne pas à l'impuissance, il amorce implicitement, mais structurellement, un début de remise en question des normes collectives.

Pour toutes ces raisons, il conviendrait de raisonner en termes de « durée », élément dans lequel tout demeure, et d'approfondir le sens des catégories spatio-temporelles des Hopis, étudiées par Whorf, comme le suggère le propos placé en épigraphe. Si bien que, pour Freitag, c'est selon une immanence que s'effectue l'« endo-régulation » des pratiques – par encastrement au système symbolique – et non par séparation radicale. De même que la catégorie du temps est encadrée dans le déploiement foisonnant des phénomènes – ce qu'ont montré les recherches de Lalonde – de même, le devoir-être de toute pratique « signifiante » est intriqué dans ce tissu symbolique. En ce point précis, ne serait-il pas envisageable de revenir aux thèses de Claude Lefort, faisant référence à la forme sociale de « l'Un » comme *effet* produit par l'incorporation du pouvoir, du droit et du savoir – l'Un ou l'unification des êtres et de la collectivité au foyer du sens ?

Michel Lalonde est l'un des rares sociologues ayant confronté *empiriquement* l'hypothèse de la sociologie dialectique à des cas ethnographiques précis. Il a montré comment le moment politique – et non les nécessités économiques – détermine l'émergence de la temporalité. Son étude sur le temps montre, à la suite de Freitag,

que le mythe constitue une première étape dialectique, même si elle est transitoire et réactionnelle à un désaccord, à une « fêlure », apparaissant « dans l'univers intégré du sens à l'intérieur duquel les hommes habitent le monde⁹³ ». On en déduit *l'intrusion* d'une première distanciation temporelle, et normative, « protopolitique », entre le cours de la pratique et son renvoi à l'origine. Or, dans l'annexe 5 à la réédition posthume de *Dialectique et société*, Freitag revient sur sa démarche de 1986 à propos de la pensée mythique et, de façon étonnante, il se critique lui-même ! Le travail de Lalonde lui aurait-il permis de progresser sur ce point ? Dans cette autocritique, Freitag renvoie justement à l'article où il convoque la « très solide thèse de Michel Lalonde⁹⁴ » pour discuter Gauchet. D'où le rôle clé de tels résultats sur le temps, pour parvenir à comprendre que *la formation mythique est déjà dialectique* – et selon nous *morphologique*, au sens d'une structure dynamique⁹⁵. En effet, dans les analyses freitagiennes, des indices évoquent une morphologie de processus caractéristique, déjà mentionnée, la morphologie du « papillon », analysée chez René Thom et Jacques Viret. Son fonctionnement est à étudier en détails car il permet d'enrichir la compréhension de la condition mythique – éclairant la topologie de son processus (dialectique) de formation.

En guise d'ouverture, voici les premières pistes de ce travail, en accord avec les propriétés de l'« attracteur de survie » formalisé par Jacques Viret. Tout d'abord, la présence d'un conflit interne parmi les membres du groupe, suffisamment perturbateur, serait susceptible de faire surgir un autre fonctionnement – la formation mythique –, un fonctionnement réactionnel mais transitoire, lié à la survie de ce groupe, faisant face à une menace vitale touchant au sens partagé. Ensuite, ce fonctionnement viendrait faire appel à une fonctionnalité plus archaïque, une « régulation » ou une « physiologie » vestigiale, au sens où elle ferait référence aux *origines* du groupe humain, dont le rapport réflexif normatif vient d'être fortement déstabilisé. Ce retour au fondement sollicite les traces d'une normativité presque « oubliée », perdue, ou en tous cas, originelle. Enfin, ce détour par l'origine mythique sauve, car il rétablit, c'est-à-dire « en réalité » réinvente et redéfinit le fonctionnement normatif, comme

93. *Ibid.*, p. 301.

94. Michel Freitag, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *loc. cit.*, p. 33.

95. Freitag lui-même ne s'y est pas trompé quand il intitule l'annexe 4 sur Whorf, « Sur la nature et la structure dynamique de la pensée mythique ». Dans l'annexe 5, « Sur la nature et le rôle de la pensée mythique », Freitag souligne : « Je dois reconnaître aujourd'hui que j'avais suivi un peu trop étroitement Kojève [...] comme si toute dialectique était absente non seulement dans le mode d'expression de la pensée mythique, mais aussi dans son mode de formation. Or, tel n'est pas le cas [...]. Certes, le mythe possède un caractère récitatif et monologique, mais la vérité qu'il énonce n'est pas première. Déjà il veut rendre compte de la vérité du langage lorsqu'un doute surgit, touchant à la coïncidence immédiate de la vérité du langage et de la vérité de l'être, et qu'une fêlure apparaît donc au sein du *logos*, c'est-à-dire dans l'univers intégré du sens à l'intérieur duquel les hommes habitent le monde. Et cette fêlure, qui naît d'un désaccord entre les hommes [...], se projette alors sur le rapport de vérité qui relie la parole humaine et la parole du monde ou des choses » (Michel Freitag, *Dialectique et société*. Volume 1, *op. cit.*, p. 301).

l'a noté Freitag⁹⁶. Mais parallèlement, ce moment normatif du mythe peut également être « protopolitique », s'il parvient à *ébaucher*, voire amorcer, une nouvelle différenciation structurale, base d'une fonctionnalité elle aussi nouvelle : la différenciation structurale d'une institution de pouvoir, qui viendra alors assurer l'intégration, la reproduction et la régulation des rapports sociaux.

96. « C'est aussi dans cet acte collectif de retournement vers l'origine que le contenu substantiel de cette origine théoriquement immuable est à chaque fois *rétabli*, c'est-à-dire en réalité réinventé et redéfini. Ainsi le mythe, tel qu'il se fixe de manière mobile au fil du temps et aux hasards des conflits [...], n'est pas, tel qu'il s'apparaît à lui-même, cette parole pleine, immuable et indiscutable ; il est plutôt le moment, toujours déjà décalé, de son *rétablissement* : un moment de suture qui vient colmater le conflit d'interprétation » (*ibid.*, p. 302) ; et plus loin : « le mythe [...] répond déjà à la fluctuation sociale de la signification [...]. Déjà il résulte d'un acte de mise en suspens de la signification commune [...]. Dans le moment de la palabre, la pensée mythique s'ouvre donc déjà au dialogue heuristique ; mais par la référence au mythe et à sa grande parole, elle vient aussitôt refermer cet espace dialogique d'incertitude pour réinstaller la vie communautaire dans une évidence et une certitude partagées » (*ibid.*).