

# Quand le corps politique ne fait plus autorité

## Pour une anthropologie psychanalytique de l'effacement du lien social

Jacques Arènes

DANS **CHAMP PSY 2013/2 n° 64**, PAGES 139 À 150  
ÉDITIONS **L'ESPRIT DU TEMPS**

ISSN 2260-2100

ISBN 9782847952513

DOI 10.3917/cpsy.064.0139

Date de mise en ligne : 30/01/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-champ-psy-2013-2-page-139?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour L'Esprit du temps.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Quand le corps politique ne fait plus autorité

Pour une anthropologie psychanalytique de l'effacement du lien social

Jacques Arènes

La notion d'un « corps politique » trouve son origine dans l'antiquité. La *politeia* grecque s'inspirait d'une conception du corps politique comme inséré dans un organisme cosmique. Avec la modernité cette représentation a perduré. Chez Montesquieu, l'État incarne le corps social (Roland, 2009). Cette « naturalisation » du corps politique, et du corps social, a été longtemps utilisée dans la justification des dominations. Cela nous introduit à l'ambiguïté de l'utilisation métaphorique du corps pour penser le *socius*. Théoriser une articulation entre corps individuels, corps politique et corps social s'avère pourtant l'objet premier de toute anthropologie du corps. Le corps individuel entre d'emblée en Culture, mais la métaphore corporelle permis aussi de penser le tout de la Culture.

S'il est vrai, comme Freud en a montré la voie, que l'analyse de la psyché individuelle s'élargit au psychisme collectif, nous nous risquerons à amplifier notre méthodologie psychanalytique à une démarche d'anthropologie culturelle. Cette démarche a été nourrie par l'animation d'un séminaire de recherche interdisciplinaire sur l'autorité (droit, sociologie, philosophie politique, psychanalyse) dont les élaborations théoriques ont concerné des champs aussi divers que celui du devenir historique, de l'espace éducatif, de l'écclésiologie, de l'exercice de la démocratie, et nous ont amené à interroger la nature même du fait démocratique et du lien social (Arènes &

---

Jacques ARÈNES, Psychanalyste, maître de conférences (Institut Catholique de Lille), Collège des Bernardins. Membre du CEPP (Centre d'Etudes Psychopathologie et Psychanalyse), Université Denis Diderot-Paris VII.

*Champ Psy*, 2013, n° 64, 139-150.

Longeaux, 2013). La crise contemporaine de l'autorité, et notamment de l'autorité politique, amène ainsi à tenter de cerner, ce que nous ferons en premier lieu, la manière dont la métaphore du Corps a longtemps occupé une place qui permettait de penser le politique, et donc le corps social et l'État. Nous aborderons ensuite la question du politique, et de sa perte d'autorité, en régime contemporain, ce qui nous introduira aux modalités plus évanescences de constitution du lien social qui se tisse en un processus complexe d'identifications croisées de type narcissique. Si le « corps politique » se maintient aujourd'hui, sa représentativité est incertaine. C'est bien la question de l'institution, comme processus de ce qui ferait « corps » qui serait aujourd'hui à penser.

#### DU CORPS INDIVIDUEL AU CORPS COLLECTIF : INSTITUTIONNALITÉ DU CORPS ET CULTURE CONTEMPORAINE

Le corps est un objet politique et représentationnel. Le *socius* marque le corps, et le corps met en évidence une socialisation polymorphe. Dans les sociétés sans État les marques sont dans la chair et sur la peau comme scarifications et cicatrices. Le pouvoir du texte sur le corps c'est le nom du maître imposé à l'esclave, mais c'est aussi celui de la violence légitime de l'État civil. Le corps des individus inscrit la psyché collective comme intextuation. Le corps institué se refuse en même temps à toute institution. Il est alors langage de l'archaïque, « poème » à entendre qui demeurera pour partie énigmatique (Fédida, 1971).

Une tension se déploie entre le corps individuel et l'institution du fait social. Le corps est en même temps la voie obscure d'une subjectivité insoumise et le lieu de l'institution du langage. La corporéité est d'emblée intercorporéité, et ouverture à la culture comme autre manière d'être corps (Merleau-Ponty, 1964). L'horizon d'intercorporéité des sujets humains peut se penser dans une forme d'harmonie, à la manière du philosophe, mais la psychanalyse le conçoit comme une dramatique. Ce qui ferait corps collectif est alors formulé à travers la contrainte sur les corps individuels. La culture s'extrait de l'épaisseur du sensible. « Le progrès de la vie de l'esprit consiste en ceci que l'on décide contre la percep-

tion sensorielle directe en faveur de ce qu'on nomme les processus intellectuels supérieurs [...] : que l'on décide, par exemple, que la paternité est plus importante que la maternité, bien qu'elle ne se laisse pas prouver, comme cette dernière, par le témoignage des sens. » (Freud, 1939, p. 218). Le « mythe » du parricide a une valeur performative (Austin, 1962)<sup>1</sup>. Il est opératoire par son abstraction. L'émergence de la culture serait située en ce moment originaire, et donc toujours présent, où la violence essentielle est elle-même violentée par la fiction. Elle se manifeste comme une substitution de puissance qui instituerait le corps collectif. « Ce remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté est le pas culturel décisif » (Freud, 1930, p. 276).

Ce qui ferait corps dans la Culture s'édifie dans une institution du sujet (Legendre, 1996). L'institutionnalité n'est pas une construction sociale contingente, mais l'exact lieu d'articulation des deux plans de la société et du sujet. La « folie » de l'imaginaire radical du sujet-individu « doit » passer par l'institué. L'homme ne survit qu'en créant des significations imaginaires à portée sociale, des institutions (Castoriadis, 1975).

L'institution concerne le corps au premier chef. Si la société marque le corps, le corps est symbole de la société (Douglas, 1971). Tout rite individuel, avec sa dimension corporelle, participe à la création du corps collectif. La culture n'est pas seulement contrainte ; elle est façonnée par l'inscription institutionnelle des corps. Le rite serait le nœud d'inscription de la subjectivité corporelle dans le « nous » social. La transformation « politique » du corps concernant la période contemporaine serait sa dé-ritualisation (Legendre, 1992). Auparavant enserrés dans le filet de la théâtralisation religieuse ou étatique, les rituels du corps sont devenus plus autarciques. La culture contemporaine est paradoxale, et s'avère marquée par une alternance entre ritualisation et antiritualisme. Ce qui n'empêche pas un discours « rituel » de libération des corps, le corps devenant un objet quasi transcendantal. Le corps est alors projeté comme Référence, aussi bien dans un certain discours biomédical, qu'à travers une idéalisation de pratiques du corps que l'on voudrait désaliénées des pouvoirs coercitifs, accédant enfin à la jouissance. « L'invasion de la place de la Référence par le discours du corps » serait un symptôme contemporain (Legendre, 1996, p. 313). Si la pensée du corps devient Référence – ce au nom de quoi se déploierait le sujet–,

1. John Austin développe une théorie des actes de langage, notamment de leur performativité. La notion de performativité fait référence à un acte de langage qui fait ce qu'il énonce, en même temps qu'il l'énonce.

l'articulation complexe entre corps individuel et corps social s'irréalise. En effet, entre corps individuel, corps politique, corps social un équilibre complexe était constitué. Le corps politique constituait auparavant un médiateur subtil entre corps individuels ritualisés et corps social. Dans la royauté médiévale, le corps du roi mortel était ainsi à distinguer du corps politique, celui du Souverain, quant à lui immortel (Kantorowicz, 1957). Cette distinction garantissait la continuité d'un « corps politique » immortel.

Le corps social trouvait son incarnation dans le corps politique du Souverain. Le corps immortel du souverain a subi, par la suite, un déplacement métaphorique, remplacé par le « corps politique », « représentant » le corps collectif, et assurant l'interface symbolique et agissante entre corps individuels et corps social. Le corps de l'État est alors le Corpus Christi laïcisé imposant des sacrifices. La loi du Corps fut aussi celle du Père. Avec la modernité le Corps fut mis à mort, et avec lui le Père, (Smet, 2011, p. 81). Le modèle organique de l'État ne suffit plus à assumer une légitimité tenant compte d'une liberté individuelle, qui s'est développée depuis la Renaissance.

Au paradigme du Corps, support d'une autorité hiérarchique conventionnelle, s'est substitué celui du contrat, expression de l'autonomie des sujets. Avec l'irréalisation progressive de la fiction paternelle, les hommes se découvrent « masse » (Freud, 1921) et lui donnent le nom de Peuple. Le sujet du temps de la démocratie interroge la légitimité de ses représentants. Le corps politique n'est plus immortel, et s'avère fluctuant. Devenu opaque en tant que métaphore du collectif, le corps politique laisse la place à la multitude des corps des politiques, corps individuels auscultés à l'infini, même dans leur dimension de pulsionnalité vouée au voyeurisme de chacun dans de récentes affaires. La désinstitutionalisation du corps politique répond à la dé-ritualisation des corps individuels. Le groupe de ceux qui gouvernent est parfois assimilé à un corps étranger incapable de jouer un rôle d'incarnation du fait social.

Le discours sur le corps est passé, affirmions-nous, à la Référence, c'est-à-dire à l'origine. Le corps politique n'est plus cette métaphore performative qui pérennise le lien collectif et institue les pouvoirs sur le sujet. Il se morcelle en la multitude des corps des politiques, simples vis-à-vis du corps déritualisé

des sujets qui lui font face. Dans l'imaginaire contemporain la représentation du « corps social » fait l'objet d'une forme de nostalgie, comme une réalité « organique » en voie d'effacement. La pensée du corps s'individualise, se réfugie dans la référence. Le corps des politiques est intensément exposé, analysé comme lieu d'incorporation d'un pouvoir anonyme et fluctuant, et support incertain du fait collectif sans cesse en refondation.

## UN CORPS À CORPS AVEC LE POUVOIR

Dans son film *L'exercice de l'État* (2011), Pierre Schoeller dépeint le quotidien du ministre des transports Bertrand Saint-Jean dans un gouvernement imaginaire d'une France en proie à la crise. Au cœur des tensions de la vie politique, il cherche à rejoindre le Réel du pouvoir. Mais, le pouvoir est insaisissable et se déploie diffus, contradictoire, à travers le grand corps de l'État, dans les positions aléatoires des uns et des autres, et dans les changements de cap de l'opinion. Il faut réagir rapidement aux intrigues politiciennes, et tenter de dessiner une action au cœur de l'enchevêtrement des événements. La politique devient alors un corps à corps où Saint-Jean s'affronte au *mana* du pouvoir qu'il traque dans son hyperprésence, puis sa brusque disparition. Le corps est très présent dans ce film, au cœur de ses troubles fonctionnels et de ses défaillances. Le pouvoir serait inscrit dans les humeurs du corps. Saint Jean fume beaucoup, et tousse constamment. Il mange vite et s'étrangle dans une fausse route (il est ministre des transports !). Ses migraines le poussent à vomir sur le bord des autoroutes. Le politique mime la transe de la pulsionnalité protéiforme du pouvoir, auquel il s'agit d'adhérer dans ses irruptions erratiques. Quand le corps de l'État est défaillant, l'homme politique incorpore directement les marques du pouvoir, au cœur de la grande rivalité de frères. Dehors la mort rôde et surgit parfois – deux accidents de la route dantesques ponctuent le film – pour rompre la ferveur dionysiaque. Et si le pouvoir cherchait à exorciser ce Réel impensable ?

La disparition du corps politique du chef – la mise à mort du roi, chez Kantorowicz – fut un moment fondateur qui fait du lieu du pouvoir un « lieu vide », occupé tour à tour par ceux qui cherchent à le saisir (Lefort, 1981). La désincorporation du

pouvoir, qui s'extrait de son corps politique collectif immémorial, est le fait même de l'indétermination démocratique. Cette désincorporation collective s'accompagne d'une incorporation individuelle. Le vide du pouvoir est aujourd'hui occupé par un mouvement brownien où les politiques incorporent le chaos et la vitesse du monde. La machine de l'État tourne à vide, et les personnes grappillent des miettes d'une autorité en ruine. Le corps politique immatériel est miné de l'intérieur, et le corps des politiques se débat à mimer le Grand Corps Malade. Le « vrai » pouvoir est passé du politique à l'économique. L'État serait une forteresse vide, détenant toujours l'autorité sans la puissance d'agir. Mais, qu'est-ce qu'un corps sans sa puissance d'agir ?

Le corps politique est dessiné en un pointillé illisible. Les hommes politiques incarnent moins qu'avant la puissance intemporelle de l'État et la neutralité du bien commun. Ils sont autant de particules élémentaires cherchant la synergie. Ils semblent condamnés à inventer leur propre légitimité, et sont individuellement exposés à l'archaïque du pouvoir. Le politique cherche alors son Autre dans le miroir de l'opinion. Bertrand Saint-Jean recrute un représentant de la « France d'en bas » comme chauffeur, et cherche à le faire parler, pour savoir qui existe de l'autre côté du miroir. L'Autre, trésor des signifiants, ne renvoie aucun signifiant.

Si le politique cherche son Autre, le sujet citoyen quête aussi son vis-à-vis. Le *common man* décrit par Tocqueville, acteur de la démocratie des temps de l'égalité, se place dans une posture d'identification spéculaire à des politiques gouvernants qui lui ressemblent. Freud analysait le jeu complexe entre identification et rapport à l'idéal comme fondement de la psychologie des « masses » (Freud, 1921). Si une certaine identification au « leader » se jouerait dans cette psychologie, – notamment pour ce qui concerne les masses « organisées » – il en irait surtout du remplacement de l'idéal du moi par l'objet (le leader), et d'une identification au semblable et rival, comme lieu de retournement de l'hostilité au cœur de la multitude, où nul n'est privilégié. Mais, Freud laisse la place à une identification possible au leader, moins pensable quand la distance est grande entre le chef et ceux qui sont assujettis. Pour les « masses » contemporaines, ce serait le moi idéal, plus que l'idéal du moi, qui serait le moteur d'un processus d'identification narcissique au leader. Ceux qui nous représentent doivent nous ressembler, et nous étayer. La symbolique du

groupe fraternel, avec ses différenciations paradoxales, ses phénomènes d'identification projective et de double spéculaire représenterait alors plus les transactions complexes entre gouvernants et gouvernés. Le politique n'est plus la superstructure qui commande d'en haut, mais l'infrastructure « fonctionnelle et symbolique de nos sociétés » (Gauchet, 2008, p. 69). La puissance hypnotique, charismatique du chef politique est parfois sollicitée, pour aussitôt laisser la place à cet effet de miroir où nous aimons reconnaître ce qui serait proche de nous. Cette identification narcissique, aujourd'hui à l'œuvre, déploie un tressage du social où chacun cherche son autre. Du côté du gouvernant comme de celui du gouverné, c'est l'assomption même du sujet politique qui serait quêtée de chaque côté du miroir. Dans ce jeu spéculaire, chaque sujet découvre sa nature irréductiblement politique. S'accomplit ainsi le processus de transfert de l'aura du corps du leader politique au corps social, du « pouvoir institué » à la « puissance instituante » (Maffesoli, 1992). Un dessin d'Escher figure une main dessinant une main, elle-même dessinée par la première main... La surface du dessin figure deux plans s'engendrant mutuellement. Le face-à-face du citoyen contemporain et de « son » politique se problématise aujourd'hui dans cette mise en abyme.

## LE FACE-À-FACE INCERTAIN AVEC SOI

Nous avons à resituer ce face-à-face entre le représentant et le représenté au cœur du paysage contemporain du remaniement des autorités. Si l'autorité de la tradition et de la loi, l'autorité de l'État s'amenuisent, d'autres instances d'autorité, ou d'autres « influences » prennent une importance plus marquée : c'est le cas, par exemple, de l'autorité de l'opinion, ou de l'autorité des pairs au plan intra-générationnel. Ces pouvoirs, plus ou moins nouveaux, ne sont pas des « autorités » au sens où Max Weber l'entendait (Weber, 1971). Le sociologue allemand utilisait en fait le terme de « domination » (*Herrschaft*), traduit par « autorité ». La « domination » génère une obéissance reconnue. Une « influence » concernerait une domination implicite. Le développement de ces nouvelles « autorités », de ces « influences » s'appuie sur une crise de la légitimité. C'est au niveau de la légitimité que se déploie

aujourd'hui la crise des autorités, dans laquelle nous situons la perte d'autorité du politique. Le phénomène-même de la montée en légitimité d'une autorité, ou d'une « influence » se joue dans l'inconscient des peuples. Les forces de légitimation de ces nouvelles influences font d'autant plus appel à l'archaïque qu'elles ne sont pas explicitées et instituées.

Le monde collectif « tient » par le processus d'autorité, même quand les institutions légitimantes sont fragilisées. L'autorité circule alors, dans notre culture, sous sa forme amoindrie « d'influence ». Dans ce processus où les pouvoirs se tressent, et se défont, c'est l'autorité même du collectif qui est révélée en tant que fondement archaïque de l'énigme de l'autorité. L'autorité du collectif subsiste aujourd'hui comme dénudée, noyau irréductible de ce qui demeure de l'autorité, au cœur des dispositifs de contraintes implicites auxquels nous adhérons en des soumissions inconnues à nous-mêmes. Le pouvoir œuvre alors comme une divinité obscure et vorace, pour partie indéchiffrable. Les rêves nocturnes de Bertrand Saint-Jean sont à cet égard, dans le film de Pierre Schœller, significatifs : le film commence sur une scène où la gueule d'un saurien engloutit une jeune femme nue, dans un palais de la République. Ce rêve prend place juste avant que la nuit du ministre des transports, refuge d'une vie érotique semble-t-il assez heureuse avec sa compagne, ne lui soit volée par un nième coup de fil nocturne venu de son cabinet, antre dévoreur du pouvoir.

L'autorité politique est dans la quête d'un tiers autoritaire qui n'est plus donné par la transcendance de l'État (Smet, 2011). Elle se cherche au cœur d'une démocratie qui souhaite anéantir la distance entre gouvernant et gouvernés. Les élites politiques sont pourtant dénigrées, considérés comme autogénération leur propre discours bien loin des préoccupations de chacun. Cette proximité souhaitée instille paradoxalement une coupure, le surgissement du double suscitant l'inquiétude d'étrangeté. La séparation entre corps politique et corps social n'a jamais été aussi intense, l'amenuisement des distances nourrissant une sensibilité narcissique aigüe aux différences, petites ou grandes.

L'usure contemporaine de la représentation politique se nourrit de cette proximité souhaitée, qui souligne alors crument le schisme entre les corps social et politique. Face à l'incertitude d'une société avançant dans un présent sans grand

dessein, nous ne percevons plus de médiation qui nous lie métaphysiquement à nos semblables, d'où l'enjeu de l'appel à un tiers autoritaire qui garantirait le lien tout en reconnaissant les appétits de chacun. Il ne s'agirait plus de s'inscrire dans des contraintes de culture sortant le sujet de lui-même, mais de mettre en forme une attente anxieuse d'une instance qui reconnaisse à chaque sujet son droit de participer au grand jeu social, tout en reconnaissant sa singularité.

Les politiques sont censés coller au miroir protéiforme de leurs représentés, d'où la dictature de « l'opinion », mais doivent aussi les prémunir du face à face trop brutal avec leur propre image. Ce face à face est pourtant incontournable, qu'il s'agisse de la « normalité » d'un candidat censé représenter la prudence de l'honnête père de famille, ou de l'activisme de tel autre homme politique condensant les combats de chacun avec les épreuves d'un présent erratique. Quand la branche de l'autorité est coupée, le sujet contemporain est plongé dans un « incertain face à face avec soi ». L'État se rapproche d'une administration gestionnaire des libertés. Il ne mobilise plus la passion, et les individus étanchent leurs soif d'identité dans ce qui les définit (Smet, 2011, pp. 122-126). Quand chacun cultive son jardin identitaire, on devient citoyen non pas en sortant de chez soi, mais en étant reconnu dans ce que l'on a de plus privé.

L'homme politique contemporain recompose constamment sa légitimité. La quête identitaire du citoyen est aussi la sienne. Il doit montrer la voie, tout en restant réactif au surgissement – paradoxalement monotone – des événements qui constituent le présent du monde. Mais « replier le présent sur le présent, vide l'autorité [politique] de son sens performatif » (Smet, 2011, p. 7), d'où l'interrogation incessante, par le personnel politique, des miroirs de l'opinion dans le but de retisser leur espace de légitimité.

## L'INSTITUTION QUI FERAIT CORPS

« La fabrique des fils est fragile, comme est fragile le lien qui relie chacun à l'humanité, comme est fragile le lien de la parole » (Legendre, 1996, p. 13).

La culture n'est pas la simple sommation des composantes individuelles du lien. L'édifice fragile de la culture est, en

même temps, matrice originaire du lien, et visée sans cesse menacée de celui-ci. Il se pourrait qu'un jour l'édifice énigmatique du lien humain, par lequel chacun concourt au tissage d'un fait culturel qui l'institue, se détricote sans que l'on puisse percevoir qui a « commencé ». Sont-ce les institutions qui ont défailli, dans leur existence et leur devenir irréels, ou bien sont-ce les « sujets » du lien qui se sont mis en vacance, en raison de la fatigue psychique d'avoir à créer l'espace de ce qui se joue avec l'autre ?

Cette « création » de la culture, et de ce qui ferait corps en elle, est tributaire de la survenue de l'institué. L'institution serait ainsi ce qui dans la forme du lien humain donnerait corps au collectif. La trajectoire de subjectivation ne peut s'ouvrir à un décentrement symbolique, que dans la mesure où les exigences de la culture sont contenantes et relativement homogènes. Quand cela n'est pas cas, le rapport au « nous » se déploie alors difficilement dans une transitionnalité créatrice de chaque sujet qui devient indispensable à la pérennité du lien. La crise de la représentation politique est le symptôme de cette difficulté de la culture à prendre corps. Ce qui pourrait faire corps dans le social est sans cesse recomposé. Le contrat aurait donc remplacé le corps. Le fait social est ainsi passé du lien fort au lien faible. Les institutions elles-mêmes, en tant qu'elles garantissent le lien, perdurent plus faiblement dans l'espace commun.

Comment retrouver un sens de l'institution qui se déploierait dans une société égalitaire, articulant au plus près le vœu de reconnaissance de chacun, et ce que Freud énonçait en termes de contraintes de culture ? Il s'agirait de réinventer un chemin d'institution – ou de réinstitution – du collectif qui ne passerait pas seulement par l'efflorescence des réseaux et des connexions intuitives, mais qui serait construction d'un imaginaire instituant, pensé en commun. Les processus de reconnaissance, et de légitimation mutuelle sont essentiels au narcissisme contemporain (Honneth, 2007). Ces processus se sont pour une part substitués à la dimension de l'institué, au prix sans doute d'une grande angoisse, et d'un épuisement psychique d'une partie de nos contemporains<sup>2</sup>. Ces processus sont incontournables, tant l'appel à la singularité fait partie de notre monde, mais ils devront être contrebalancés par l'édification d'institutions vivantes. Repenser l'institution du lien demande de ne pas méconnaître que le pouvoir et la violence

2. Axel Honneth postule, à la suite de Hegel, que l'identité se conquiert dans la lutte pour la reconnaissance. La théorie winnicottienne rend compte, selon lui, de la tension entre sacrifice symbiotique et affirmation individuelle de soi. Le vœu de reconnaissance, qui serait une donnée normative de la vie sociale, s'exacerberait aujourd'hui dans la mesure où il donne une expression sociale aux exigences plus pressantes des subjectivités.

sont coextensives du fait social. L'institution est porteuse de violence, mais elle est aussi lutte contre la violence indifférenciée. Elle est à réinventer en une sorte de réalisme, où l'on ne méconnaîtrait pas sa puissance d'assujettissement, mais aussi de protection.

L'enjeu est important. L'origine du fait social pourrait être aussi sa fin. La horde s'accomplit dans l'État, mais celui-ci peut (re)devenir à tout moment un état de horde (Enriquez, 1983). Le processus d'individualisation conduit paradoxalement à la constitution des « masses ». Plus l'individu chercherait à développer son ego, plus il s'inscrirait dans le flux anonyme de recherche de jouissance. Les sociétés du mythe et de la tragédie étaient accordées à l'ordre du monde dans lequel le sujet avait à trouver une place déjà déterminée. Une culture plus abstraite et rationaliste met les sujets en compétition quant à une place qu'ils auraient à créer. La désinstitutionnalisation contemporaine n'est pas sans aporie. Les formes de légitimité sont « plus incertaines, plus négociées, plus conventionnelles » (Dubet, 2002, p. 396). Chacun, l'homme politique, mais aussi chacun de ses « représentés », doit définir continuellement son espace de légitimité.

Alors que les anciens se conformaient à leur dette vis-à-vis des dieux, nos contemporains sont arraisonnés à d'invisibles chaînes, alors qu'ils pensent développer leur propre génie. La soumission de la pensée semble tout autant opérante, en notre culture où les injonctions idéales ne sont guère explicites. La subordination au désir de reconnaissance se révèle écrasante. Le Corps collectif n'est plus explicitement contraignant, mais la tentation de la horde se fait pressante. La vertu énigmatique du tissage des rencontres aura à retrouver le chemin d'une transcendance de la culture en notre univers de l'immanence. L'angoisse de perte de lien sera un moteur puissant de ce processus, pour peu qu'elle traverse son archaïsme. En attendant, au cœur de l'effritement des institutions, l'acteur politique déploie son activité, ainsi que son alter ego qu'il est censé représenter, dans l'archaïsme revendiqué d'une compétition narcissique où chacun cherche sa voie au sein des ténèbres. La métaphore du prédateur surgit alors pour donner image à la puissance nécessaire à cette lutte. « Et nous serons des tigres affamés dans la nuit noire », répète Bertrand Saint-Jean devant son miroir.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARÈNES J. & LONGEAUX (DE) J. (2013), *Faire autorité aujourd'hui*, Paris, Parole et Silence (sous presse).
- AUSTIN J.-L. (1962), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
- CASTORIADIS C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, Coll. « Points ; essais ».
- DOUGLAS M. (1971), *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, Éd. Maspéro.
- DUBET François (2002), *Le déclin de l'institution*, Paris, Éd. du Seuil.
- ENRIQUEZ E. (1983), *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient ».
- FÉDIDA P. (1971), L'anatomie dans la psychanalyse, *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°3, pp. 106-126.
- FREUD S. (1921), *Psychologie des masses et analyse du moi*, *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, PUF, 2003, pp. 1-97.
- FREUD S. (1930), *Le malaise dans la culture*. *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, PUF, 1994, pp. 245-333.
- FREUD S. (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.
- GAUCHET M. (2008), Crise dans la démocratie, *La revue lacanienne*, n° 2, pp. 59-72.
- HONNETH A. (2007), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf.
- KANTOROWICZ E. (1957), *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, 1989.
- LEFORT C. (1981), *L'Invention démocratique*, Paris, Éd. du Seuil.
- LEGENDRE P. (1992), *Les enfants du texte, Etude sur la fonction parentale des états*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE P. (1996), *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Arte Editions, coll. « Mille et une nuits ».
- MAFFESOLI M. (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- MERLEAU-PONTY M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- ROLAND S. (2009), Les figures organiques de la légitimité dans la doctrine constitutionnelle de Montesquieu, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°29, pp. 3-75.
- SMET F. (DE) (2011), *Le Tiers autoritaire : Essai sur la nature de l'autorité politique*, Paris, Éd. du Cerf.
- WEBER M. (1971), *Économie et société*, t. I, Paris, Plon, 1995.