

# Phénoménologie et démocratie : concevoir l'argent comme un mécanisme anti-démocratique à partir de la pensée de Claude Lefort

MATHIEU VERRET, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En prenant appui sur la pensée politique et phénoménologique de Claude Lefort, cet article cherche à se doter d'un cadre conceptuel descriptif et normatif afin d'interpréter la manière selon laquelle la démocratie, en raison de son indétermination radicale et de sa non-substantialité, occasionne la phénoménalisation d'un monde commun concrètement humain à préserver, puisqu'il force à faire l'expérience de la différence de l'autre. C'est sur la base de cette interprétation du mouvement et des modalités invisibles propres à la mise en forme de la réalité démocratique, qu'il est possible de s'attacher au rôle que joue l'argent en lien avec les appareils médiatiques, cette nouvelle réalité technique propre à notre épreuve communicationnelle du monde social. Notre hypothèse est que l'argent peut se transformer en un mécanisme anti-démocratique pour ceux et celles qui possèdent le capital économique nécessaire pour s'approprier et homogénéiser les discours offerts dans l'espace technico-communicationnel de l'expérience démocratique.

## *1. Introduction*

Comme l'indique Thomas Christiano dans *Money in politics*<sup>1</sup>, l'argent est nécessaire à la vie politique, car il finance la majorité

de nos activités politico-sociales comme « faire campagne, du *lobbying*, de la persuasion, ainsi que du développement d'idées politiques<sup>2</sup> ». L'argent est un aspect essentiel à la société démocratique, et nul ne doit en faire abstraction lorsqu'on s'attache au phénomène de la démocratie dans sa totalité. Or, pour se consacrer adéquatement à l'analyse de la dynamique entre l'argent et le monde démocratique, il faut d'abord se doter d'une conception de ce *qu'est* et de ce que *devrait être* la démocratie. C'est à partir d'un cadre descriptif et normatif à l'égard des modalités inhérentes de notre expérience démocratique que la question du rôle qu'y joue l'argent peut être étudiée. Pour ce faire, nous ferons appel à la pensée du philosophe français Claude Lefort.

En partie close sur elle-même en raison d'un bagage conceptuel « recourant à des notions plus ou moins obscures<sup>3</sup> », la pensée de Lefort est indéniablement difficile d'accès pour quiconque veut s'y aventurer. Ce trait caractéristique et hermétique s'avère néanmoins paradoxal à l'égard de l'ambition qui anime le projet lefortien, c'est-à-dire celle de rendre compte d'une réalité bien concrète : « comprendre notre présent<sup>4</sup> » qui s'incarne dans l'expérience démocratique moderne éprouvée par chacun.e. Il n'y a donc pas d'autre choix, lorsqu'on s'attache à la pensée de Lefort, de débiter son incursion en questionnant les raisons pour lesquelles ses travaux portent en eux un tel paradoxe. Ces raisons sont évidemment multiples, mais la plus sérieuse qui sera traitée dans ce travail concerne la méthodologie de Lefort : son approche de la question *du* politique. Ce n'est qu'après s'être penché sur cette question méthodologique que le traitement lefortien de l'expérience démocratique – nécessairement effectué en parallèle avec les traitements des systèmes monarchique et totalitaire – s'éclairera pour le lecteur et la lectrice.

À la suite de ces deux développements, il sera possible d'approfondir l'analyse lefortienne du monde démocratique moderne en analysant un problème idéologique qui affecte, selon lui, les démocraties occidentales actuelles : l'idéologie invisible. Nous verrons de quelle manière cette idéologie renvoie à une problématique insuffisamment développée dans la pensée

lefortienne, c'est-à-dire celle de la place occupée par les appareils techniques et médiatiques dans la *mise en forme* du monde social. C'est pourquoi, dans le but de compléter l'investigation de Lefort, nous aurons recours à la philosophie de la technique de Gilbert Simondon afin d'examiner de quelle façon l'*internalisation* du social au sein du fonctionnement de la technique modifie les modalités communicationnelles de notre épreuve du monde démocratique. Enfin, nous serons dès lors en mesure de nous attacher à la manière selon laquelle l'argent, cette autre facette de notre réalité sociale, se transforme en un mécanisme anti-démocratique lorsque certains individus possèdent le capital économique suffisant pour s'approprier la dimension utilitaire de la réalité technique et médiatique du social afin de favoriser leurs intérêts.

## *2. La méthodologie de Lefort : vers une pensée phénoménologique du politique*

Loin de vouloir élaborer une construction théorique, le geste qui parcourt les travaux de Lefort se résume à celui de *penser* le politique. Or, ce qui distingue l'attitude de penser le politique à celle d'une théorisation, c'est précisément l'intention première qui motive Lefort à employer « le masculin pour une notion habituellement écrite au féminin<sup>5</sup> ». En effet, en se concentrant sur *le* politique plutôt que sur *la* politique, Lefort cherche à distancer son geste philosophique de celui d'une recherche en science sociale telle qu'elle est caractérisée par son souci de certitude à l'égard de ses résultats, un souci qui conditionne cette recherche à se satisfaire d'un cadre extrêmement circonscrit de données empiriques telles qu'elles se présentent en science politique. Comme le dit Lefort, la science politique s'attache « à un domaine qui a été aménagé en fonction des impératifs de la connaissance positive – impératifs d'objectivité et de neutralité – et, en tant que tel, circonscrit à distance d'autres domaines définis, par exemple, comme économique, social, juridique, éthique, religieux, esthétique<sup>6</sup> », etc. Ainsi, la désignation elle-même d'une *science politique* atteste de cette contrainte d'objectivité positiviste qui cherche à effectuer la distinction régionale entre ce qui est objet

scientifique pour ce domaine et ce qui ne l'est pas<sup>7</sup> ; entre ce qui peut être validé empiriquement et intersubjectivement par les spécialistes de cette discipline et ce qui ne le peut pas. C'est pourquoi, selon Lefort, cette attitude scientifique consiste à se rapporter à un objet de connaissance en l'isolant par rapport à d'autres objets définis ou ayant la possibilité d'être définis par d'autres sciences régionales. Bref, « le critère de ce qui *est politique* se donne comme critère de ce qui est *non politique*<sup>8</sup> », la raison de cela s'attribuant à cette exigence épistémologique spécifiquement moderne d'une connaissance exacte selon laquelle « il n'est de science que du particulier<sup>9</sup> », c'est-à-dire qu'à partir de ce qui est clairement délimité.

Par sa contrainte de régionalisation, la science politique s'avère incapable de s'attacher au phénomène qui intéresse Lefort, celui qu'il désigne sous la nuance terminologique *du* politique et qui, en fait, sous-tend ce geste d'isolation des savoirs. Il est important de constater que cette délimitation des connaissances scientifiques « n'est effective [et donc n'a été instituée] que dans la société moderne<sup>10</sup> ». Selon Lefort, aucune société prémoderne ne possède cette division, ce qui signifie qu'on ne peut pas attester en leur sein d'un réel clivage oppositionnel entre les différents rapports sociaux isolés de la politique, de l'économie, du juridique, etc., comme le veut la modernité. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ce découpage « [des] données sociales pour cerner l'intelligible<sup>11</sup> » n'est pas – comme le tiennent pour acquis les sciences sociales qui en résultent – une réalité objective qui va de soi. Cette opération de délimitation atteste plutôt d'un *principe générateur* selon lequel la société moderne a institué ce repère symbolique de la fiction du Sujet connaissant, symbole de neutralité scientifique par lequel il assure à la fois sa position<sup>12</sup> et la légitimité du geste de régionalisation dans la société.

C'est pourquoi Lefort tient à faire cette différence entre *le* politique et *la* politique. Alors que la politique isole une « connaissance objective du système politique<sup>13</sup> » en tenant pour acquis la différenciation des sphères, une pensée du politique vise à questionner l'origine à partir de laquelle survient cette opération

de régionalisation propre à la *définition politique* que la société moderne s'est donnée significativement. En ce sens, le politique cherche le principe de *mise en forme* et *d'institution* des repères symboliques du monde social, ce qu'il fait en se rapprochant de la dynamique qui sous-tend et donne forme à « l'espace d'intelligibilité<sup>14</sup> » de notre expérience de ce monde. C'est en voulant ne pas figer le mouvement qui conditionne la possibilité du phénomène dont il est question (celui de la *mise en forme* de la société), que la pensée du politique de Lefort se caractérise comme celle d'accueillir comme un miroir les principes qui génèrent l'épreuve du monde social. Le but est ici « de prendre en charge les questions qui sourdent de [cette] expérience<sup>15</sup> », c'est-à-dire qui en jaillissent pour nous confronter.

On peut donc comprendre que c'est à exécuter un geste qui cherche à aller en-dessous de l'expérience vécue et éprouvée par chacun et que se crée l'hermétisme mentionné. En effet, l'approche de Lefort vise quelque chose qui n'est pas visible dans l'expérience, c'est-à-dire qui ne peut pas être saisie dans une donation perceptive. Ce qu'il vise, et les concepts parfois obscurs qu'il utilise pour s'y attacher, ne sont pas des objets réels ou théoriques ; ils ne sont pas les produits d'une réification. Ils sont plutôt « des opérateurs de réflexivité<sup>16</sup> ». Sans se poser comme des réalités objectives qui se donneraient sur un horizon visible, ces concepts permettent à Lefort d'interpréter le mouvement immanent qui anime notre expérience, le mouvement qui définit et institue les repères symboliques qui organisent le monde social pour en faire l'épreuve. Ainsi, lorsqu'il est question d'un concept comme celui de « mise en forme », notion qu'on doit comprendre comme celle d'une *mise en sens* et d'une *mise en scène* des rapports sociaux, le but de Lefort est celui de faire déployer sous le regard de l'interprète la dynamique de ces rapports : c'est-à-dire « [le] mode selon lequel les membres d'une société donnée entrent en relation, envisagent leur place dans le monde naturel et humain, voire leur identité singulière<sup>17</sup> ». Dit autrement, l'objectif est de s'attacher à la matrice symbolique invisible – ou « chair<sup>18</sup> » du social – qui englobe la partie

visible de l'horizon de notre expérience afin de déterminer qui nous sommes et qui nous devons être en tant que membres d'une société à une époque donnée.

Néanmoins, afin d'assurer cette mise en forme du social, il doit y avoir ce que Lefort nomme *le lieu du pouvoir*. Évidemment, par « lieu », il n'est pas question d'un espace tangible. Son statut est avant tout symbolique, et son rôle est d'agir comme *pôle* symbolique. Ainsi, en tant que pôle symbolique, le lieu du pouvoir offre à la société la quasi-représentation de ses repères. Pour le dire différemment, il offre une unité significative première, implicite et non-visible qui force et guide la mise en forme symbolique des éléments du social au sein d'un espace intelligible accessible à tous les membres de la société. Cette dernière n'est donc pas un donné empirique, car elle nécessite le symbolique pour s'instituer en tant qu'univers de significations et de croyances qui ouvre au monde social ; qui ouvre à « l'apparition d'un monde donné<sup>19</sup> » comme espace social et commun qui lie les citoyens ensemble.

Or, pour dégager cette notion de lieu du pouvoir et ainsi se donner les moyens de « mettre en lumière les principes générateurs d'une société donnée<sup>20</sup> », l'approche lefortienne de penser le politique se doit nécessairement d'être relationnelle et comparative. Afin de bien comprendre la genèse symbolique d'une société, la pensée du politique n'a pas d'autre choix que de prendre un pas de recul à l'égard de cette société afin « d'atteindre de l'extérieur la définition qu'elle s'est donnée d'elle-même<sup>21</sup> ». C'est donc en comparant l'organisation symbolique de différentes sociétés afin qu'elles s'éclairent mutuellement que Lefort se rend capable de dégager pour chacune la constitution quasi-représentative de son lieu du pouvoir. Comme nous le verrons à l'instant, c'est notamment en faisant déployer la relation entre les sociétés monarchique, démocratique et totalitaire que la démocratie moderne se présente comme l'expérience d'une indétermination radicale en raison de son lieu *vide* du pouvoir.

### *3. La société démocratique moderne : l'expérience d'une indétermination radicale*

Lefort indique à plusieurs reprises au sein de son œuvre que c'est dans la démocratie moderne que se désigne un « trait révolutionnaire et sans précédent<sup>22</sup> » dans l'histoire humaine : le lieu du pouvoir y est vide. En continuité avec le développement évoqué quant à l'aspect comparatif d'une pensée du politique dans la section précédente, Lefort spécifie que cette « singularité de la démocratie ne devient pleinement sensible qu'à se souvenir de ce que fut le système monarchique sous l'Ancien Régime<sup>23</sup> ». Plus précisément, c'est en observant que la démocratie est originellement une mutation symbolique à l'égard de la monarchie que son caractère inouï devient intelligible une fois qu'elle est mise en relation avec cet autre univers symbolique. Il en va d'ailleurs de même pour le totalitarisme qui survient dans la tentative de renverser l'indétermination de la société démocratique. C'est donc en l'analysant comparativement à la monarchie et au totalitarisme que notre expérience démocratique moderne peut s'éclairer.

Dans la société monarchique, « le pouvoir était incorporé dans la personne du prince<sup>24</sup> ». Or, en quoi consiste ce phénomène d'incorporation pour Lefort ? En voulant s'incorporer, le lieu du pouvoir cherche à créer une figure d'unité substantielle pour la société. Cela veut dire que le monarque n'était pas ni le lieu, ni la source du pouvoir. Au contraire, en tant qu'image perceptible pour toutes et tous, « il n'en [était] que le dépositaire, celui à qui la source transcendante de l'ordre du monde [...] [avait] confié la mission d'en conserver l'intégrité<sup>25</sup> ». Bref, en se faisant l'incorporation ou l'image du pouvoir pour chacun·e, le rôle du monarque était simplement celui de légitimer le pouvoir et sa mise en forme du social en convergeant tous les repères de certitudes – toutes les croyances et toutes les opinions – vers sa figure substantielle. Le monarque était donc l'intermédiaire entre le lieu du pouvoir et les citoyen·ne·s, « de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres,

paraissait reposer sur un fondement inconditionné<sup>26</sup> ». Il en résulte alors que le lieu du pouvoir était plein, puisque – par l’entremise de cette figure qui renvoyait à une instance transcendante théologico-politique dont la légitimité était absolue – l’organisation de l’univers symbolique du monde social était assurée comme étant supposément parfaite et complète, n’appelant à aucune amélioration de la part des citoyen·ne·s<sup>27</sup>.

C’est ainsi qu’on en arrive à la société démocratique. En renversant la figure achevée du roi comme légitimation des repères de certitude, c’est-à-dire en désincorporant le pouvoir d’une image substantielle ayant pour but de le légitimer à tous les membres de la société, « le lieu du pouvoir s’avère infigurable<sup>28</sup> », *vide*. À l’opposé de la société monarchique, la démocratie fait d’elle-même une société sans corps, non-substantielle et inachevée qui, pour ces raisons, institutionnalise le conflit afin de soumettre l’exercice du pouvoir « à la procédure d’une remise en jeu périodique<sup>29</sup> ». Personne, dans la société, ne peut s’approprier le pouvoir pour lui être consubstantiel. Chacun·e doit passer dans ce jeu réglé par la loi de la confrontation des croyances et des opinions. À ce titre, les personnes chargées du pouvoir ne le sont que grâce à une élection dont le mandat, limité, est toujours confronté par l’opposition jusqu’à sa remise en jeu obligatoire lorsqu’il arrive à son terme. Bref, immaîtrisable par l’indétermination radicale de son lieu à cause du phénomène de désincorporation qui crée un « écart insurmontable entre le symbolique et le réel<sup>30</sup> », le pouvoir de la société démocratique atteste de l’effondrement de « la croyance en l’existence d’un ordre déterminé<sup>31</sup> » du monde social, de la dissolution des repères de certitude. C’est pour cette raison que la démocratie s’avère « la société historique par excellence<sup>32</sup> », car, dans son accueil de l’indétermination, elle s’ouvre à un assemblage de récits constamment contestés à l’égard de ses représentations idéologiques. Tout discours idéologique doit se soumettre à ce jeu relationnel de la contestation dans lequel celui-ci, à défaut de pouvoir s’incarner de façon définitive, est conduit à changer et à s’adapter.



Il en résulte que la démocratie – en étant une société purement humaine – ne tire son unité qu'à partir du social lui-même. Sans renvoyer à la moindre figure communautaire d'une réalité substantielle, la démocratie institue des pôles d'identité indéterminés comme ceux du peuple, de l'État et de la nation afin que chaque membre de la société puisse se rapporter les uns aux autres dans leur appartenance commune à un espace social. Notamment, pour la notion du peuple qui sert à légitimer le pouvoir, celui-ci est dit souverain, mais son identité demeure constamment latente<sup>33</sup>, si bien que le pouvoir n'appartient à personne. C'est pourquoi la société démocratique, sans incorporer le pouvoir dans l'image d'une communauté, permet la manifestation d'un monde commun proprement humain «qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives<sup>34</sup>». En s'instituant comme l'horizon à travers lequel il est possible de faire l'expérience visible de la différence de l'autre, la démocratie se présente comme la phénoménalisation d'un monde social non-substantiel et relationnel dans lequel chacun·e est ouvert à la reconnaissance réciproque de l'autre comme un·e citoyen·ne véhiculant des perspectives propres et particulières à défendre.

Paradoxalement à l'institution de cette matrice symbolique, c'est à partir de l'indétermination radicale de la société démocratique que surgit le totalitarisme, forme inouïe «sous laquelle se déploie le despotisme dans la modernité<sup>35</sup>». Caractérisé par sa volonté de réincorporer le pouvoir afin de conjurer à la fois l'effroi de cette indétermination et la menace du morcelage de la société sous les intérêts particuliers des individus «occupés à satisfaire leurs appétits<sup>36</sup>», le totalitarisme cherche à rendre patente la souveraineté du peuple qui demeurerait un foyer latent d'identité au sein de la démocratie. La mutation symbolique à l'œuvre dans le totalitarisme s'attache donc à la représentation du peuple afin d'en faire une identité figurée qui permettrait de conjurer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel. C'est alors qu'au «fondement du totalitarisme se repère la représentation du peuple-Un<sup>37</sup>», figure selon laquelle toute division sociale réelle

et révélée dans la démocratie est niée dans l'exigence fantasmagorique d'unifier symboliquement l'identité du peuple par-delà toute différence. La tentative du geste totalitaire est donc celui de vouloir apposer le symbolique sur le réel, ce qu'il fait en condensant les moindres contradictions dans des figures supposées être en mesure de se refléter d'une manière réciproque afin qu'il y ait « affirmation brute de l'identité de la représentation et du réel<sup>38</sup> ». Autrement dit, on cherche ici à dissoudre la différence individuelle « dans un *nous* qui parle, entend – lit le réel – à travers lui, s'identifiant ainsi au parti, au corps du peuple<sup>39</sup> ».

Or, bien que « le totalitarisme [soit] un évènement majeur de notre temps<sup>40</sup> », Lefort indique, dans son texte *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, que c'est une autre idéologie « qui règne à présent dans les sociétés démocratiques occidentales<sup>41</sup> ». À défaut d'un meilleur terme pour la nommer, cette idéologie est dite « invisible » par Lefort, non pas parce qu'elle le serait, mais pour la raison que – à l'opposé de l'idéologie totalitaire – elle ne cherche pas à réparer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel en unifiant l'identité du peuple dans le « foyer de l'imaginaire social<sup>42</sup> ». Au contraire, et comme nous le verrons dans quelques instants, son caractère est davantage sournois en ce qu'elle s'opère selon une « logique de la dissimulation<sup>43</sup> » qui pointe vers cette problématique de la concentration et de l'homogénéisation des croyances (donc de la dissimulation de certaines autres opinions) au sein d'un discours médiatique qui prend l'apparence d'une connaissance objective. Le problème de l'idéologie invisible concerne ainsi une problématique à laquelle Lefort n'accorde pas suffisamment d'attention dans sa pensée, c'est-à-dire celle du rôle des appareils techniques et médiatiques dans l'institution des repères symboliques du monde social. En raison de cette insuffisance, nous prendrons la liberté, dans la prochaine section, de faire appel à la philosophie de la technique de Gilbert Simondon pour compléter l'investigation lefortienne. Nous y verrons notamment de quelle façon l'*internalisation* du social au sein du fonctionnement de la technique

transforme les modalités communicationnelles de notre épreuve du monde démocratique. C'est ensuite que nous nous attacherons à la manière selon laquelle l'argent se transforme en un mécanisme anti-démocratique. Cela se produit lorsque certains individus détiennent le capital économique suffisant pour s'approprier la dimension utilitaire de la réalité technique et médiatique du social, ce qui leur permet de monopoliser les moyens communicationnels de masse afin d'opérer une logique de la dissimulation en faveur de leurs intérêts.

#### *4. La technique, l'idéologie invisible et l'argent*

##### *4.1 Vers une réalité technique du social à partir de Simondon*

La pensée de la technique de Simondon se caractérise par une intention d'interpréter la technique d'une manière non-anthropologique<sup>44</sup>, c'est-à-dire de ne pas la réduire à sa dimension utilitaire relative à l'humain. Or, même s'il n'est pas question ici de subsumer la technique sous l'instrumentalisation humaine, ce geste simondonien n'est pas pour autant similaire à l'affirmation heideggérienne – qui se veut elle aussi non-anthropologique – d'une *essence* de la technique en dehors du monde social ; d'une essence, selon Heidegger, qui n'aurait rien d'une « simple opération ou d'un simple moyen<sup>45</sup> » pour l'humain, mais dont le destin est dit se métamorphoser lors de son contact avec ce dernier. À l'égard de la pensée véritablement non-anthropologique de Simondon, cette « distinction entre le technique et l'essence de la technique serait un artifice relevant d'une conception encore anthropologique de [l'humain] et, finalement, aussi de la technique, cette distinction étant parallèle à celle qui est faite entre l'humain et [son] essence [qu'est le *Dasein*], dont relève pour Heidegger le “destin” de l'essence de la technique<sup>46</sup> ». C'est pourquoi, afin de s'attacher correctement à la technique dans toute sa complexité, il faut diriger le regard vers sa dimension sociale en examinant le mouvement interne à son progrès par-delà, premièrement, une vision seulement instrumentaliste de la technique, et, deuxièmement, « une distinction entre une “essence” technique et le monde social<sup>47</sup> ».

Pourquoi est-il important de saisir la technique dans le mouvement de son progrès ? Pour bien comprendre cette idée, il faut la replacer dans le contexte général de la philosophie simondonienne de l'individuation. En s'attachant à l'individuation, Simondon cherche à penser l'être, non pas à partir de l'individu constitué en tant qu'ontologie, mais bien dans son devenir en tant qu'*ontogenèse*. Pour Simondon, il y a une antériorité « de l'ontogenèse sur l'ontologie<sup>48</sup> » qui exige de penser l'individu dans son processus d'individuation – c'est-à-dire dans le mouvement opérationnel de son être en devenir – à partir de son originalité préindividuelle et métastable, puis dans le maintien de cette métastabilité. Le préindividuel et la métastabilité sont « le plus qu'unité<sup>49</sup> » de tout individu ; ils sont ce qui dépasse le conceptuel et la pensée de l'identité tout en permettant leur apparition au sein du processus d'individuation. D'une manière similaire à Lefort, ces deux notions agissent dans la pensée de Simondon comme des opérateurs de réflexivité afin d'exprimer le dynamisme de la réalité non-visible (puisque non-individuée et non-donnée) de l'individu dans ses potentialités d'avenir. Dit autrement, le préindividuel et la métastabilité servent à éclairer les principes générateurs de la réalité, ceux qui expriment la condition opérationnelle des potentialités de son individuation. Ainsi, pour bien comprendre la technique, il faut saisir le mouvement ontogénétique de son individuation qui s'effectue dans son progrès. Ce n'est que de la sorte qu'il est possible de cerner le fonctionnement et la technicité propre à la genèse individuelle de la technique par-delà l'usage qu'en fait le fonctionnement humain « qui travaille et utilise l'objet technique<sup>50</sup> ».

L'idée d'un progrès technique selon Simondon repose sur la notion de *concrétisation*, non pas sur « un simple critère de développement tel que la croissance de la productivité<sup>51</sup> ». La concrétisation caractérise le processus d'internalisation de l'environnement social au sein du *mode d'existence* de la technique lors de son développement progressif et analogique à celui de l'être

humain. Plus précisément, Simondon cherche à signifier que c'est en prenant l'individuation et l'évolution de la technique en elle-même, qu'il apparaît que l'humain « n'est plus l'*acteur intentionnel* de cette dynamique [mais] l'*opérateur*<sup>52</sup> ». En internalisant le social, la technique se concrétise comme étant une structure à part entière de la réalité sociale dans laquelle l'être humain agit et opère. Ainsi, le mouvement de concrétisation mène au devenir progressivement technique du social dans lequel la technique ne se caractérise plus comme un simple outil à l'humain, mais plutôt comme un support à l'individuation de son devenir collectif. C'est pourquoi, en ce sens, il est possible d'affirmer qu'elle participe au processus d'institution des repères symboliques du monde social, car, du moins en partie, elle le caractérise.

Toutefois, le fait d'avoir dégagé cette réalité technique du social à partir de la notion de concrétisation n'élimine pas pour autant la dimension utilitaire de la technique. L'humain agit certes au sein de cette nouvelle réalité que la technique procure au social grâce à sa technicité, mais cela ne change pas les potentialités de la technique d'être soumise à l'action humaine. C'est alors que survient cette problématique résolument inquiétante : l'instrumentalisation de la technique ne concerne pas seulement cette dernière, mais elle concerne par le fait même le monde social qui peut être potentiellement soumis à des intérêts particuliers. C'est précisément sur cette idée que se joue l'idéologie invisible par l'intermédiaire de l'asservissement des appareils communicationnels du monde social afin de privilégier, dans un discours médiatique homogénéisé, les intérêts de certain·e·s citoyen·ne·s sur d'autres.

#### *4.2 L'idéologie invisible : dissimulation de la différence au sein des appareils médiatiques*

S'incarnant comme une logique de la dissimulation, l'idéologie invisible crée un phénomène particulier de « dé-différenciation<sup>53</sup> ». En recouvrant la distance qui sépare les représentations et le réel dans la société sans toutefois tomber dans un geste d'unification totalitaire du réel, l'idéologie invisible s'en prend à l'autorité morale

(c'est-à-dire aux valeurs conférées à l'autorité) en supprimant la pluralité des perspectives « dont l'existence même nourrit le jeu démocratique<sup>54</sup> ». Dit autrement, c'est parce que l'autorité politique repose sur la multiplicité des perspectives, que cette nouvelle idéologie veut rassembler les divisions sociales jusqu'à ce qu'elles s'estompent par le biais d'un discours médiatique qu'elle contrôle et qui conduit à l'homogénéisation des croyances sous l'influence de la représentation d'une pseudo-neutralité du savoir. En effet, par l'actualisation de cette représentation d'une connaissance objective, la population est conduite vers un phénomène d'identification à l'égard de la parole des spécialistes, de sorte que chacun·e se voit « sourdement [rassemblé·e] par la grâce d'une même proximité à celui qui parle<sup>55</sup> ». Ce qui est en jeu ici, c'est l'hallucination réconfortante d'un lien social « à distance de l'épreuve de sa réalité<sup>56</sup> », celle de la confrontation constante à la différence, à l'incertitude et à l'indétermination radicale de l'altérité. C'est pourquoi le sentiment d'appartenance qui survient de ce que Lefort nomme « l'entre-nous » de cette idéologie, n'est que le fantasme de la réciprocité sociale d'un groupe invisible qui ne s'actualise jamais. Au contraire, en convergeant l'attention communicationnelle vers son lieu, l'entre-nous supprime toute possibilité de se rapporter réellement à la différence de l'autre.

En ce sens, l'idéologie invisible se distingue de l'idéologie totalitaire en ce qu'elle ne cherche pas à réparer la rupture opérée par la démocratie entre le symbolique et le réel. À l'inverse, l'idéologie invisible en vient plutôt à rendre quasi-absent le symbolique, c'est-à-dire l'ouverture au monde social, une ouverture qui demeurerait toujours présente dans les discours démocratiques. En effet, pour Lefort, un discours se caractérise généralement dans sa tentative à ce que le symbolique et le réel coïncident. En démocratie, cet objectif demeure en ce que chacun·e cherche à attribuer symboliquement des rôles et une vision du monde afin d'organiser le social. Tout discours démocratique, à l'image de ceux des autres régimes politiques et malgré l'indétermination radicale, n'a pas d'autre choix que de « s'interroger sur l'idéal,

ou l'origine, et en offrir une représentation afin de soutenir ses actions<sup>57</sup> » et ses décisions. La particularité de la société démocratique vis-à-vis cet objectif, c'est que le discours ne peut pas se figer, car il est périodiquement remis en question dans sa confrontation au réel. Autrement dit, le discours proposé par les dirigeants temporaires de l'État fait toujours face à la multiplicité des voix au sein du jeu démocratique, voix qui le contestent incessamment à l'égard de sa prétention représentationnelle entre le réel et le symbolique. On assiste ainsi à un enchaînement constant de différentes visions du social qui cherchent toutes à faire coïncider le symbolique et le réel afin que la société puisse s'organiser, sans qu'il ne puisse jamais y avoir actualisation de cette coïncidence.

Or, l'idéologie invisible en vient à affaiblir considérablement l'ouverture au monde social qu'est le symbolique pour deux raisons. Premièrement, elle supprime le conflit institutionnel en convergeant la communication sociale vers les appareils médiatiques limitées à leur dimension instrumentale. Ici, les citoyens voient leurs interactions politiques limitées, voire presque supprimées, car le discours médiatique est utilisé pour couper toute possibilité communicationnelle de faire l'épreuve de la différence de l'autre dans un espace social commun. Deuxièmement, l'idéologie invisible contrôle dès lors l'information offerte à la population, information qu'elle diffuse dans un discours qui dissimule les principes qui la motivent. Dit autrement, l'idéologie invisible n'affiche jamais ses vraies valeurs, si bien que la mise en forme du social – qui doit passer par le pouvoir symbolique pour s'activer – ne s'effectue jamais complètement. Bref, on ne retrouve aucun principe explicite dans son discours pour instituer le social par le symbolique. D'une certaine manière, on assiste ici à une crise de l'imaginaire, puisque c'est sur le terrain de l'excitation imaginative et individuelle de chacun.e à l'égard du social – sans liaison les un.e.s aux autres – que nous place l'idéologie invisible en affaiblissant le symbolique. En instrumentalisant les appareils communicationnels du monde social par un discours sans prétention symbolique et qui cache les intérêts particuliers de ceux et celles qui le véhiculent, l'idéologie

invisible place les citoyen·ne·s sur le terrain d'un solipsisme dans lequel leur imagination est excitée afin de les maintenir loin du véritable monde social dorénavant asservi (dans son affaiblissement) par les individus qui cherchent à satisfaire leurs appétits.

### *4.3 L'argent comme mécanisme anti-démocratique*

Évidemment, la mise en action de cette idéologie invisible par le biais de l'instrumentalisation des appareils médiatiques n'est pas accessible à toutes et à tous. Si c'était le cas, chaque citoyen·ne détiendrait une égale opportunité d'influence politique afin d'agir dans ses intérêts par l'intermédiaire de ces moyens communicationnels, si bien qu'aucun discours – peu importe l'idéologie véhiculée – ne parviendrait à s'imposer définitivement sur les autres. Dans ce contexte où il y aurait une accessibilité égale à la diffusion d'un discours dans les médias, on voit bien que les appareils médiatiques ne pourraient pas être véritablement instrumentalisés, car ils seraient le prolongement technique de la réalité commune de l'espace social dans lequel les différences collectives seraient encore plus clairement communiquées. Autrement dit, ils seraient le prolongement démocratique de la manifestation d'un monde commun proprement humain «qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives<sup>58</sup>».

La possibilité de cette instrumentalisation se trouve donc au sein d'une autre dimension propre à la réalité de notre épreuve du monde social, une dimension qui permet l'apparition d'une inégalité d'influence politique : l'argent. Comme nous l'avons mentionné en début d'article avec une citation de Christiano, cette modalité de l'expérience démocratique est absolument nécessaire au fonctionnement de la vie politique, puisqu'elle finance la majorité de ses activités. Énormément d'argent est ainsi mis en jeu en politique, ce qui peut poser des problèmes à la démocratie lorsque les différences en termes de capital économique des citoyen·ne·s, premièrement, les motivent à agir par intérêt personnel sur ce facteur sans considérer la situation d'autrui, et, deuxièmement, lorsqu'il



y a un débalancement d'opportunités à maintenir ou à augmenter son capital économique. En effet, ceux et celles qui détiennent une richesse plus importante que d'autres possèdent nécessairement une opportunité plus grande d'acheter de l'influence politique, ce qui met en péril cette normativité démocratique que « le système politique devrait être conçu pour faire des décisions collectives qui visent le bien commun et la justice de façon que ces décisions traitent l'entièreté des citoyen-ne-s en tant que participant-e-s libres et égaux/égales<sup>59</sup> ». Ici, on ne parle pas d'un bien commun et d'une justice qui seraient clairement définis, car c'est le propre du jeu en démocratie que d'avoir une voix pour proposer une vision à leur égard afin d'orienter le devenir collectif. Or, l'argent menace cette normativité en se présentant – sous différentes facettes – comme un mécanisme qui permet de transgresser ce fonctionnement démocratique par sa capacité à se traduire en influence politique. Christiano mentionne quatre de ces facettes, mais c'est la troisième, selon nous, qui se présente comme le mécanisme par excellence de l'idéologie invisible : l'argent comme un moyen pour influencer l'opinion.

Comme Christiano l'indique, « l'argent est un outil important pour la cultivation d'une opinion sophistiquée ainsi que pour la transmission et la diffusion à grande échelle des opinions du public<sup>60</sup> ». Le problème de cette importance réside dans le lien qui s'opère entre une utilité marginale décroissante de l'argent pour les riches et une meilleure capacité dès lors à financer la diffusion de leurs intérêts. Pour Christiano, la richesse des plus nanti-e-s tend à voir son utilité marginale décroître au fil de son accumulation. Cela signifie que ceux et celles qui possèdent une richesse importante sont davantage capables et plus susceptibles d'investir leur argent dans la production d'opinions<sup>61</sup>, car ils et elles sont en mesure de dépenser une somme importante d'argent sans que cet investissement ne vienne impacter l'accomplissement de leurs besoins de base. Autrement dit, cette quantité d'argent utilisée pour former les opinions correspond à un surplus plus facilement dispensable lorsqu'on la situe dans les capacités

de la richesse totale d'un individu fortement fortuné à assurer une bonne qualité de vie. Contrairement à ce dernier, une personne pauvre ne possède pas le capital économique suffisant pour satisfaire ses besoins de base *et* financer une place importante à son opinion dans l'espace médiatique. Ce faisant, cette personne est complètement déclassée dans ses opportunités par rapport à un individu riche. La conséquence de cette situation est la suivante :

Si un certain secteur de la société possède une influence nettement supérieure sur les autres secteurs quant au processus de création, de modification et de dissémination de l'opinion, les probabilités sont que ce secteur va déterminer les conceptions de la justice et de son importance, le bien commun, ainsi que les intérêts individuels qui sont disponibles pour la discussion et l'adoption dans la société<sup>62</sup>.

Dès lors, l'argent, par les différences économiques qu'il instaure dans la société, crée un déséquilibre quant à l'égalité d'opportunité de participer de façon effective aux politiques de la société, ainsi qu'à mettre de l'avant un ensemble d'intérêts plus hétérogène, donc plus représentatif du monde commun démocratique.

C'est pourquoi ce troisième mécanisme démontre efficacement la menace de l'idéologie invisible à l'égard du monde social. En exposant de quelle manière le facteur d'un capital économique important permet de mettre la main sur des appareils médiatiques d'envergure, ceux-ci constituant une structure technique communicationnelle qui prolonge notre réalité sociale, il est possible de constater que certain·e·s citoyen·ne·s sont capables de faire converger la construction et la diffusion de l'information vers leur idéologie invisible afin de privilégier leurs intérêts en dissimulant ceux des autres. La société démocratique possède donc en son sein les conditions de possibilité d'un danger à l'égard de la normativité du seul monde social concrètement humain dans lequel on peut faire l'expérience visible de la différence de l'autre.

## *5. Conclusion*

Il est possible de constater que c'est en s'attachant d'abord à l'approche phénoménologique et relationnelle de Lefort à l'égard

de la question du politique qu'a été éclairé l'importante notion de lieu du pouvoir. C'est par le biais de celle-ci qu'on voit dans la pensée lefortienne toute l'importance du symbolique, véritable gage d'ouverture au monde social grâce à sa mise en forme d'un univers de significations au sein d'un espace social commun. Sans cette mise en forme, il n'est pas possible de bien comprendre la façon selon laquelle, dans sa comparaison avec la monarchie et le totalitarisme, la démocratie se caractérise comme la société historique par excellence du fait que son lieu du pouvoir y est vide et que les discours politiques sont, à chaque fois, contestés et renouvelés. Infigurable à cause de son indétermination radicale, la société démocratique soumet ainsi l'ensemble de ses membres à un jeu relationnel constant dans lequel chacun·e fait l'expérience visible de la division sociale, ce qui s'accomplit à travers l'horizon de la phénoménalisation d'un monde commun non-substantiel qui force à faire l'épreuve de la différence. C'est à la suite de ce développement qu'a été esquissé le défi qui s'impose à nos démocraties actuelles, celui de l'idéologie invisible et de ses liens avec les questions de la technique et de l'argent. En cernant sa dynamique de dé-différenciation par le biais d'une homogénéisation des croyances qui survient dans la concentration médiatique de la construction et de la diffusion de l'information, il a été possible de constater que l'idéologie invisible cherche à supprimer la division sociale en affaiblissant le symbolique (donc le monde social lui-même), et que le moyen par lequel elle réalise cette exigence dans les sociétés démocratiques actuelles est l'argent. Un travail soutenu à l'égard de cette dernière dimension de la réalité sociale doit donc être effectué afin que les procédures démocratiques, celles qui assurent la normativité de notre expérience du monde commun, puissent s'opérer sans entrave.

- 
1. Thomas Christiano, «Money in Politics», dans David Estlund (dir.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 241-257.
  2. *Ibid.*, p. 241. Toutes les traductions de l'anglais vers le français dans cet article sont de nous.

3. Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, coll. «Le Bien Commun», 1997, p. 49.
4. *Ibid.*, p. 71.
5. *Ibid.*, p. 50.
6. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 8.
7. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 51.
8. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 279.
9. *Ibid.*, p. 280.
10. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 52.
11. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 280.
12. *Ibid.*, p. 280.
13. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 53.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 7.
16. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 48.
17. *Ibid.*, p. 59.
18. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 281.
19. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 65.
20. *Ibid.*, p. 58.
21. *Ibid.*, p. 73.
22. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
23. *Ibid.*, p. 27.
24. *Ibid.*
25. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 75.
26. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
27. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 76.
28. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 28.
29. *Ibid.*
30. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 79.
31. *Ibid.*, p. 78.
32. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 26.
33. *Id.*, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 173.
34. *Id.*, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 71.
35. Hugues Poltier, *op. cit.*, p. 86.
36. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *op. cit.*, p. 174.

37. *Ibid.*, p. 165.
38. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 538.
39. *Id.*, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *op. cit.*, p. 170.
40. *Ibid.*, p. 165.
41. *Id.*, *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 479.
42. *Ibid.*, p. 549.
43. *Ibid.*, p. 551.
44. Jean-Hugues Barthélémy, « Deux points d'actualité de Simondon », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 3, 2006, p. 301.
45. *Ibid.*, p. 301.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 302.
48. Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck-Wesmaël, 1993, p. 34.
49. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2021, p. 27.
50. Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 126.
51. *Id.*, « Deux points d'actualité de Simondon », *loc. cit.*, p. 302.
52. Bernard Stiegler, *La technique et le temps I*, Paris, Galilée, 1994, p. 80.
53. Myrtô Dutrisac, « Récits idéologiques et logique démocratique. Pour une réévaluation de l'idéologie à partir de Claude Lefort et Paul Ricoeur », dans *Revue canadienne de science politique*, vol. 46, n° 1, 2013, p. 126.
54. *Ibid.*
55. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 556.
56. *Ibid.*
57. Myrtô Dutrisac, *loc. cit.*, p. 127.
58. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 71.
59. Thomas Christiano, *loc. cit.*, p. 241.
60. *Ibid.*, p. 247.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*