

REVUE D'HISTOIRE

DES FACULTÉS DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 14 :

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ETAT
(Editions de Minuit, 1974)
de Pierre CLASTRES

Journée d'étude organisée le 13 mai 2023 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, textes mis en ligne le 23 janvier 2026.

Pour citer cet article : David Soldini, « Être État, Être indien, quelques réflexions sur la grande dichotomie de Pierre Clastres », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de... n° 14 : La Société contre l'Etat* (Editions de Minuit, 1974), de Pierre Clastres.

En ligne sur :

<https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/46682-lectures-de-la-societe-contre-l-etat-de-pierre-clastres-editions-de-minuit-1974>

ÊTRE ÉTAT, ÊTRE INDIEN, QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA GRANDE DICHOTOMIE DE PIERRE CLASTRES

David SOLDINI

Maître de conférences en droit public,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Je souhaite proposer une réflexion autour de la dichotomie Société/État, qui compose, notamment le titre de l'ouvrage commenté, *La société contre l'État*. Il s'agit, pour reprendre une expression clastrienne, de prendre la théorie politique de Pierre Clastres au sérieux, c'est-à-dire de s'intéresser à la manière dont elle s'insère dans le cadre des réflexions modernes sur l'État et sa relation avec la société.

Le point de vue développé dans cette brève communication relève davantage de la science politique ou de la philosophie politique. Il s'agit, notamment, d'analyser les idées de Pierre Clastres en utilisant les catégories propres à ces disciplines, qu'il connaissait particulièrement bien. En effet, affirmer que Pierre Clastres est un auteur politique ne saurait surprendre ses lecteurs. Lui-même s'inscrit clairement dans cette perspective, à la fois en défendant l'idée d'une anthropologie politique mais surtout en établissant un dialogue avec les politistes, sociologues ou philosophes de son époque.

Je vais donc tâcher de montrer comment sa réflexion sur la dichotomie société/État s'inscrit dans l'histoire de la pensée politique moderne et proposer quelques éléments critiques, qui contribuent, à mon sens, à relativiser le caractère radical des idées clastriennes et en particulier de sa grande idée selon laquelle la société indienne constitue un modèle politique radicalement alternatif au modèle étatiste développé en Occident.

I. La grande dichotomie Société/État

Afin de comprendre l'articulation proposée par Pierre Clastres des termes société et État, il paraît utile de revenir sur ces notions dans la littérature politique et philosophique. Il s'agit en effet, comme chacun sait, d'une dichotomie classique, un thème maintes fois repris, sous de très nombreux angles.

Comme l'affirme Norberto Bobbio :

Pendant des siècles, la pensée occidentale a été dominée par la dichotomie jusnaturaliste entre état de nature et état civil. [...] Il existe deux versions de cette dichotomie selon que l'on attribue une valeur positive au premier terme (il s'agit de la tradition de la pensée libérale classique, qui va de Locke aux économistes classiques jusqu'à Spencer et Hayek) ou au second (de Hobbes à Hegel pour qui c'est la société civile qui correspond à l'état de nature, c'est-à-dire à l'état où se développent des rapports antagonistes)¹.

Le théoricien et philosophe italien rappelle notamment qu'une formulation moderne de la grande dichotomie est donnée par Ludwig von Schlözer en 1794 qui distingue *societas civilis sine imperio / societas civilis cum imperio*². À partir du XIX^e siècle, et partant de la reformulation de Schlözer, se développe une approche historicisée de la grande dichotomie, notamment dans la lignée de Hegel, un état étant réputé succéder à l'autre.

Il ne s'agit en réalité pas d'une nouveauté. Ainsi, Adam Ferguson, contemporain de Rousseau, sans doute lu par Hegel, opposait historiquement les sociétés primitives aux sociétés civilisées³. Dans son essai sur la société civile, contrairement à nombre de ses contemporains, Ferguson insiste sur les aspects positifs des sociétés naturelles ou primitives et sur leur filiation avec ce qu'il nomme société civile mais qui signifie en réalité société civilisée. L'œuvre de Ferguson mériterait, ici, de plus amples commentaires notamment par sa capacité à valoriser la société naturelle sans pour autant disqualifier, comme le fait Rousseau, la société civile. Ce dernier, on le sait, construit son état de nature comme une entité abstraite, un

¹ N. Bobbio, *De la structure à la fonction* (D. Soldini trad.), Dalloz, 2012, p. 155.

² N. Bobbio, *Stato, Governo, società – Frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, 1995, p. 13.

³ A. Ferguson, *An essay on the history of civil society* (1767), The Oxford companion to English literature, 2006.

moment qui n'a jamais existé mais qui permet de penser la société civile. La déhistoricisation rousseauiste du concept aura davantage de succès que la proposition de Ferguson.

Ainsi, la sociologie qui se développe à la fin du XIX^e siècle redonne à la dichotomie son caractère abstrait : les deux termes ne sont plus des catégories historiques mais des modèles idéaux, des abstractions conceptuelles. Chez Tönnies, par exemple, la distinction entre communauté et société, *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, se fonde sur une différence d'ordre psychologique entre volonté organique et volonté réfléchie (*Wesenville* et *Kirnville*)⁴. Chez Durkheim également on retrouve une variante de la grande dichotomie avec l'opposition entre société primitive, à solidarité mécanique (qui repose sur un droit de nature répressive) et société évoluée, à solidarité organique (qui repose sur un droit de nature collaborative ou réparatrice).

Parallèlement à ces évolutions, entre la fin du XVIII^e et le XIX^e siècle, le développement des approches dialectiques se caractérise par un usage triadique de cette grande dichotomie. Aussi, si Hobbes propose une approche dyadique classique, *Behemoth* ou *Leviathan*, Rousseau en fait un usage triadique (état de nature, état civil, état fondé sur le contrat social). Ce mouvement triadique est évidemment également proposé chez Hegel, sur lequel je reviendrai, ou encore par l'idéologie socialiste, comme chez Engels où l'État succède à la société primitive pour être à son tour remplacé par la société sans classe qui, sans être identique à la société primitive propose des caractéristiques similaires. Il ne faut cependant pas confondre cette dernière approche triadique avec la répétition à l'infini d'un usage dyadique comme par exemple l'alternance entre progrès et décadence, c'est-à-dire l'idée d'un éternel retour.

Une particularité des grandes dichotomies est leur capacité à englober l'univers tout entier, c'est-à-dire que les deux termes permettent de délimiter une discipline : par exemple, en droit, la grande dichotomie droit public/droit privé recouvre potentiellement l'intégralité de la discipline juridique. Les deux termes peuvent avoir une connotation historiographique ou axiologique. Ainsi pour s'en tenir au droit, il est possible de considérer que le droit privé précède le droit public, mais également que le droit privé est mieux (plus

⁴ F. Tönnies, *Communauté et société* (1887) (S. Mesure et N. Bond trad.), PUF, 2010.

légitime, plus authentique, plus humain, etc.) que le droit public (et inversement). Cet usage historiographique ou axiologique des grandes dichotomies révèle une autre particularité : chacun des termes de la dichotomie a une prétention à englober, seul, l'univers tout entier, reléguant l'autre terme à l'extérieur de l'univers disciplinaire.

Dans le modèle clastrien, l'ordre habituel de la dichotomie société/État est en quelque sorte inversé. Suivant l'analyse de Marc Richir⁵, le pouvoir séparé, entraînant des inégalités entre dominés et dominants, est assimilé à la nature, dont il devient un simulacre et contre lequel se dresse la société, la culture. Comme le note Julien Pallotta dans sa postface au petit livre de Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, « la société primitive a besoin de ce simulacre d'extériorité à la société et à la culture pour se poser comme telle »⁶.

Par rapport à la lecture rousseauiste, Clastres opère ainsi une inversion axiologique des notions de nature et société puisque chez Rousseau, la première est positive (l'homme à l'état de nature se préoccupe de son bien-être et ne fait pas de mal aux autres), la seconde négative (la vie en société est source de vices). Chez Clastres l'inégalité est naturelle, chez Rousseau elle est sociale et, inversement, l'égalité est sociale chez Clastres et naturelle chez Rousseau.

II. Une dialectique ouverte ?

Il s'ensuit que pour le théoricien du contrat social, le dépassement est nécessaire afin de sortir de l'état de vice et de corruption propre à la société. Le dépassement se réalise dans la société du contrat social, l'État, tandis que chez Clastres, il convient au contraire d'empêcher en quelque sorte la réalisation du dépassement dialectique.

On retrouve ici une approche développée par certains courants de l'anarchisme dans la première moitié du XX^e siècle qui critiquent la dialectique hégélienne, considérée comme fermée ou statique, au

⁵ M. Richir, « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État », *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (M. Abensour éd.), Paris, Seuil, 1987.

⁶ M. Pallotta, « Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter Brésil », *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (E. Viveiros de Castro éd.), Éditions dehors, 2019, p. 123.

profit d'une dialectique dite « ouverte », inspirée des idées prudhonniennes, détaillées en particulier dans l'ouvrage *Du principe fédératif*⁷. C'est notamment le cas du courant personnaliste et de son chef de file Emmanuel Mounier⁸ ou encore chez des penseurs du fédéralisme intégral tel Alexandre Marc, Arnaud Dandieu ou Robert Aron⁹.

Contrairement au mouvement dialectique hégélien où l'opposition entre le premier et second terme se résout dans un dépassement, la dialectique personnaliste ou prudhonnienne doit demeurer en tension. En effet, celle-ci est le reflet de la nature complexe de l'homme, de la tension qui naît de la dualité inhérente à la personne, à la fois matière et esprit. Selon la critique personnaliste, la dialectique hégélienne aboutit nécessairement à privilégier l'un ou l'autre aspect, elle est matérialiste ou spiritualiste et tronque la véritable nature de l'homme. L'organisation politique doit donc s'efforcer à maintenir la dialectique ouverte, c'est-à-dire à ne jamais résoudre les antagonismes de manière définitive mais au contraire en faisant vivre ces oppositions. C'est le sens du système fédératif de Proudhon et de la fédération de Mounier qui constituent, à leurs yeux, une alternative à la construction de l'État monolithique inspiré de la lecture hégélienne.

Cette approche constructive de l'anti-dialectique se heurte à une autre vision vitaliste d'inspiration nietzschéenne¹⁰. Ainsi, la critique de Georges Bataille de la dialectique hégélienne mérite aussi d'être mentionnée. Il s'agit en réalité d'une confrontation de la dialectique hégélienne avec la vie réelle, concrète.

J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel¹¹.

⁷ P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863), éditions Tops/H. Trinquier, 2013.

⁸ Cf. notamment, E. Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Points, 2000.

⁹ R. Aron et A. Dandieu, *La Révolution nécessaire* (1933), rééd. Jean-Michel Place, 1993. Pour un panorama large cf. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non conformistes des années trente, une tentative de renouvellement de la politique française* (1969), Points-Seuil, 2001.

¹⁰ Sur l'opposition de Nietzsche à la dialectique hégélienne, cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Quadrige, PUF, 2014.

¹¹ Cf. G. Bataille, *Le Coupable*, Paris, Gallimard, 1961, p. 185-186.

Bataille oppose à la dialectique de l'histoire l'expérience extrême. Pour reprendre les propos de Philippe Sabot, il oppose à la sagesse post-historique d'un Kojève « un érotisme transgressif qui exacerbe la relation de l'homme au sacré, en maintenant ouverte, vivante, la dimension d'une existence vouée à l'extrême, à l'expérience et à la diction de l'extrême »¹².

Dans l'ouvrage *L'Expérience intérieure* Bataille précise :

Petite récapitulation comique. – Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila*. Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute, il a touché l'extrême, a connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme perçu, *pour l'annuler* ! Le système est l'annulation.¹³.

L'excès ne demeure finalement dans le système Hegel que dans l'oblativité du citoyen, qui marque précisément le triomphe de l'État, sa réalisation parfaite et par là une forme de négation de l'existence individuelle, subjective. La notion de sacrifice occupe également une place centrale dans la philosophie bataillenne. Inutile d'y revenir, Mauss est à l'origine de l'intérêt de Bataille pour la notion à laquelle il va donner une dimension que le père de la sociologie universitaire n'approuvait sans doute pas. Le sacrifice et le don servent à évacuer le trop-plein d'énergie qui caractérise l'homme. Ils sont, en ce sens, à l'origine du lien social :

Les hommes s'assemblant pour le sacrifice et pour la fête satisfont le besoin qu'ils ont de dépenser un trop-plein vital. La déchirure du sacrifice ouvrant la fête est une déchirure libératrice. L'individu qui participe à la perte a l'obscuré conscience que cette perte engendre la communauté qui le soutient¹⁴.

¹² P. Sabot, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », *Le Portique*, n° 29, 2012.

¹³ G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 ; rééd. Gallimard/Tel, p. 56.

¹⁴ G. Bataille, « Le collège de sociologie », *Le Collège de sociologie* (D. Hollier dir.), Paris, Gallimard, 1995, p. 809.

Le parallèle avec la fonction sociale de la guerre chez Clastres est inévitable. Cette dernière s'analyse comme un moyen d'empêcher tout mouvement centripète et garantit la fragmentation des groupes locaux, c'est-à-dire qu'elle rend impossible la formation d'une autorité collective, ou d'un État : elle est le principal moyen de réalisation de la société contre l'État. Cette fonction en révèle une autre, tout aussi essentielle : le maintien de l'unité du corps social, c'est-à-dire du clan, par opposition aux autres clans. L'existence d'une extériorité ennemie est la condition autant que le signe de l'unité de la communauté. Fonction centripète de la guerre donc, mais également centrifuge, unificatrice, car sans elle le clan n'existe plus.

Le modèle clastrien constitue-t-il alors une variation sur le thème de la dialectique ouverte ? Ce n'est pas évident. Chez Clastres, la tension instaurée entre nature (chefferie) et société (le clan) a vocation à empêché l'émergence de l'État : la dialectique demeure en tension, ne se résout jamais. Elle est mise en scène afin de demeurer telle, de ne jamais entraîner le dépassement du second terme, la société, considéré comme un état positif.

L'inversion axiologique des notions de nature et société produit ainsi, comme mentionné précédemment, une dialectique alternative à la proposition rousseauïste dans laquelle le premier terme, la nature, est positif et le second, la société, négatif. Dès lors, l'État fondé sur le contrat social, est nécessaire pour sortir de la négativité de la société. Chez Clastres, au contraire, l'institution naturelle, la chefferie, et la vie politique, le rapport entre le chef et le clan, visent à neutraliser toute évolution perturbatrice de l'état de société, considéré comme un état positif. Dans les deux cas, l'État apparaît comme la synthèse du mouvement dialectique, désiré chez Rousseau, craint et fuit chez Clastres.

Il convient de préciser que la chefferie, ce n'est pas l'État, ou un proto-État ou un élément de l'État en devenir. C'est une représentation du pouvoir, un simulacre, qu'il convient de laisser volontairement hors de la société afin précisément d'éviter le développement de l'État, c'est-à-dire l'intégration du pouvoir dans la société. Sa disparition n'est pas souhaitable non plus, il n'y a pas de mouvement d'éloignement progressif du pouvoir comme il y a un mouvement progressif de construction étatique. La relation

clan/chefferie, en tension perpétuelle, a vocation à créer un état stable, non évolutif, malgré un mouvement perpétuel garantit par la reconnaissance de l'extériorité, et donc de la guerre. Cet état stable est la société contre l'État.

Dès lors, à l'instar du personnalisme à tendance anarchiste, la dialectique clastrienne finit par se clore, c'est sans doute inévitable. Le dépassement est inéluctable.

III. Le dépassement clastrien

Il va donc se faire non dans l'État mais dans la société contre l'État, c'est-à-dire sans « retour » au premier terme, comme chez Rousseau qui établit une forme de parallèle entre l'état de nature et l'Etat du contrat social, là la liberté naturelle, ici la liberté politique, là la loi naturelle, ici la loi commune, etc. Au contraire, chez Clastres le dépassement doit garantir l'impossible retour à la nature, c'est-à-dire l'impossible affirmation du pouvoir séparé et *in fine*, l'impossible construction de l'État. La société contre l'État comme organisation politique a pour finalité de maintenir, au mieux, l'état social, culturel, ce lieu où l'échange est le fondement d'une société égalitaire. La société contre l'État doit alors s'envisager comme un système de refoulement permanent du pouvoir séparé. Ce refoulement ne peut se réaliser que si précisément le pouvoir existe, ou du moins s'il est incarné : c'est le rôle de la chefferie.

L'organisation politique de la société indienne clastrienne vise, en quelque sorte à éviter le malencontre de La Boétie¹⁵. Or, l'éviter c'est *a priori* le connaître, ce qui contredit la thèse de La Boétie : chez Clastres il n'y a pas un avant et un après le malencontre, ce dernier est en quelque sorte une prophétie qui se forge avec la naissance de la société et la question politique n'est pas, comme chez La Boétie, de savoir comment réagir contre les effets du malencontre mais bien la réalisation ou non de la prophétie. Contrairement à La Boétie, d'ailleurs, Clastres est formel : il n'y a aucun retour possible à l'état précédant le malencontre ; la prophétie se réalise ou non et si elle ne se réalise pas c'est que la société est en lutte permanente contre sa réalisation.

¹⁵ Pierre Clastres, « Liberté, malencontre, innommable », postface au *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 229-246.

Cette caractéristique romantique de la société contre l'État a évidemment fait l'objet de nombreuses critiques. Chez La Boétie, la voie pour échapper aux conséquences du malencontre se résume en une attitude individuelle, l'affirmation d'une liberté consistant précisément à refuser la servitude, ou plutôt à faire comme si elle n'existe pas. Puisque celle-ci est en premier lieu d'ordre psychologique, la résistance se doit également d'être psychologique.

Au contraire, pour Clastres, il n'y a pas de retour en arrière possible et la seule alternative à l'affirmation de l'État est d'éviter le malencontre. Se pose alors évidemment la question de savoir comment s'organiser pour échapper à quelque chose que l'on ne connaît pas, que l'on a précisément jamais rencontré ?

La clause de non-retour romantique que Clastres accole aux sociétés à État s'inscrit dans la volonté de dresser une frontière rigide, imperméable entre deux mondes, deux façons d'être au monde, l'être État et l'être indien, l'être dominé et l'être libre, l'être civilisé qui accepte l'inégalité et l'être primitif qui chérit l'égalité. Elle sert davantage à condamner définitivement la société civilisée qu'à décrire la société primitive. La déchéance est définitive. Elle constitue aussi sans doute un avertissement, ou plutôt une sombre prophétie adressée à ses contemporains mais aussi à lui-même et à l'ethnologie, tirant à l'extrême un paradoxe mis en évidence par son maître Lévi-Strauss : la rencontre du monde primitif est sa destruction, définitive. Avec elle l'homme détruit également toute possibilité de vie libre.

Outre le caractère quelque peu irrationnel de cet avertissement, il se révèle discutable au regard des données empiriques. La recherche contemporaine en archéologie notamment tend plutôt à illustrer la possibilité d'une fuite de la société à État. Dans le monde amazonien d'abord avec la découverte progressive de l'existence de modèles sociaux complexes, mettant en échec l'idée d'une stabilité historique de l'organisation politique indienne. L'Amazonie a connu, au-delà des empires, des regroupements importants de population qui supposent vraisemblablement une structuration politique hiérarchisée et donc la séparation sociale entre dominés et dominants, c'est-à-dire l'inégalité.

De là à affirmer que les Indiens observés par Clastres sont les descendants de ceux ayant volontairement choisi d'abandonner ce

mode d'organisation sociale au profit du clan il y a un pas que personne, je pense, ne saurait franchir, mais l'hypothèse ne peut pas être écartée. Peut-être est-il également possible de faire un rapprochement avec ce que l'archéologie nous dit du peuplement néolithique et l'hypothèse d'une succession de fuite des populations des communautés devenues trop importantes pour éviter une structuration hiérarchique et inégalitaire. La montée en puissance d'une civilisation et sa structuration hiérarchique seraient alors tributaires de la situation géographique et de l'impossible fuite, comme l'illustre évidemment le développement de la civilisation égyptienne. La sortie des juifs d'Égypte serait alors un contre-mythe clastrien, illustrant la volonté mais aussi la possibilité de s'extraire d'une situation de domination imposée par l'existence d'une structure politique semblable à l'État. Plus près de nous, le repeuplement américain n'illustre-t-il pas également ce phénomène de fuite des dominés, à la recherche d'une organisation sociale plus égalitaire et plus libre. Le « go west », symbole d'un individualisme exacerbé, propice au développement d'une société concurrentielle et inégalitaire ne devrait-il pas être réinterprété comme la quête au contraire d'une organisation sociale plus égalitaire ?

Ces hypothèses dépassent de loin mes compétences et je ne saurai développer davantage ce propos. Il n'est du reste pas forcément nécessaire de se référer à ces exemples protohistoriques pour observer, même dans la société contemporaine, les velléités, nombreuses, du retour à la nature, à des modes de vie plus collectifs, plus autarciques, moins dépendant du grand Un, pour se convaincre d'une propension humaine à la fuite de l'État.

La segmentation radicale opérée par Clastres entre l'être-État et l'être-indien vise aussi à réduire tout contact possible entre ces deux êtres, ces deux mondes. Le contact est, pour l'être indien, le début de sa fin. Comme le montre Viveiros de Castro, la segmentation propre à la pensée clastrienne relève d'une ontologie (ou d'une cosmogonie) incompatible avec la pensée amazonienne qui se caractérise au contraire par l'acceptation de la multiplicité et de la continuité. Cette particularité est présente dans certains écrits de Clastres, notamment, il me semble, lorsqu'il aborde la question de l'appropriation technologique par les sociétés indiennes. Toutefois ce phénomène sert, chez lui, à illustrer la capacité de résistance, liée à la nature

politique du lien social, de la société indienne, capable d'intégrer des techniques sans rien céder de son modèle politique. Ses réflexions sur la nature de la guerre¹⁶, relève, à mon sens, de la même erreur.

Il rejette ainsi la vision naturaliste de la guerre, présentée notamment à travers la théorie de Leroi-Gourhan qui fait de la guerre un prolongement de la chasse. Clastres y décèle une forme de biologisation du social, ce qui n'a selon lui aucun sens puisque la guerre est un fait social alors que la chasse est un fait « biologique », motivé par l'alimentaire (qui se retrouve donc chez les animaux et plus généralement dans tout le vivant : s'alimenter c'est détruire). La guerre est au contraire un produit de l'agressivité, en ce sens, elle est sociale. Cette dichotomie entre le social et le biologique surprend dans la mesure où la distinction ainsi posée est sans doute étrangère à la pensée amazonienne qui établit au contraire une continuité, qui n'est pas nécessairement matérielle – dans la physicalité pour reprendre les termes de Philippe Descola – entre l'humain et le naturel. La volonté de réduire la guerre des Indiens à sa fonction politique procède donc d'une segmentation inconnue aux Indiens eux-mêmes.

S'il est peut-être évident que ces derniers n'assimilent pas la guerre à la chasse, la recherche d'un critère distinctif décisif entre ces deux activités humaines centrales dans la vie indienne n'est pour autant pas nécessairement pertinente.

Il n'est alors peut-être pas inutile de revenir à Hegel et à sa dialectique. Celle-ci repose, évidemment, sur un mouvement dichotomique, un terme s'opposant à un autre, mais le mouvement dialectique conduit inéluctablement à relativiser la distinction entre les deux termes. Ainsi, pour Hegel, la société civile contient déjà l'Idée d'État. C'est cette Idée qui conduit à l'affirmation de la négation de la société civile avec l'affirmation de l'État « extérieur », administratif. Cette opposition se résout dans l'affirmation de l'État intérieur ou moral, c'est-à-dire l'appropriation par les individus de l'impératif étatique.

L'État ne peut donc exister sans le préalable de la société civile qui continue à exister en lui. De là dérive notamment l'aversion de Hegel envers le suffrage universel et sa préférence pour un modèle

¹⁶ P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Recherches d'anthropologie politique* (P. Clastres dir.), Seuil, 1980, p. 171 et s.

d'assemblée de représentants des corporations, qui sont une émanation politique et représentative de la société civile. L'État est ainsi présent dans la société civile et vice versa. Il en va de même, du reste, chez Rousseau, où la société du contrat social procède du dépassement de l'opposition entre Nature et Société. De la même manière, les idéologies qui prônent une résistance à l'État sans pour autant lui opposer de modèle politique alternatif, comme les doctrines de la désobéissance civile héritée de La Boétie, et qui valorisent de manière décisive la société sur l'État ne peuvent exister sans ce dernier.

Chez Clastres, la société coexiste avec le simulacre du pouvoir, la chefferie. La dialectique se résout au profit de la société, cette dernière s'affirme en vidant de toute fonction l'autorité, c'est-à-dire dans la société contre l'État. La chefferie est comme empêchée. Les deux termes de la dichotomie coexistent et si l'un épouse l'autre il ne peut l'annihiler totalement puisqu'il convient de conserver son existence, son simulacre, afin de le contrôler, d'éviter qu'il ne se développe c'est-à-dire qu'il évolue vers l'État. La dialectique dépasse donc la segmentation originelle et ce dépassement se pose comme continuité entre les deux termes.

En ce sens, l'opposition entre être-indien et être-État, que Clastres radicalise, mérite d'être repensée. La société à État et la société contre l'État qui correspondent, chez Clastres, à deux avenirs possibles, radicalement alternatifs, à deux manières de résoudre la dialectique propre à toutes les sociétés humaines entre l'être social et l'être naturel, sont deux faces d'une même médaille, deux filles de la même angoisse dirait Bataille et dont il considérait qu'elle pouvait, seule, marquer l'opposition de deux méthodes politiques :

celle de la peur et de la recherche anxieuse d'une solution, mêlant à la recherche de la liberté les impératifs les plus opposés à la liberté ; celle de la liberté d'esprit, qui découle des ressources globales de la vie, pour laquelle, dans l'instant, tout est résolu, tout est riche, qui est à la mesure de l'univers.

Il ajoutait :

J'insiste sur le fait qu'à la liberté d'esprit la recherche d'une solution est une exubérance, un superflu : ceci lui donne une force incomparable¹⁷.

Le cadre universitaire n'étant propice ni à l'exubérance ni au superflu, je vous propose de nous en tenir à cette conclusion.

¹⁷ G. Bataille, *La part maudite* (1949), Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 54.