UNIVERSITÉ PARIS-EST

ÉCOLE DOCTORALE « CULTURES ET SOCIÉTÉS »

Thèse de doctorat

Philosophie

La blessure ou la brèche : La vulnérabilité comme expérience moderne du politique dans la philosophie de Claude Lefort

Yaël GAMBAROTTO

Thèse dirigée par Guillaume LE BLANC,
Professeur des Universités à l'Université Paris Diderot

Soutenue le 2 octobre 2020

Jury :

M. Frédéric GROS, Professeur des Universités, SciencesPo Paris
M. Guillaume LE BLANC, Professeur des Universités, Université Paris Diderot
Mme Martine LEIBOVICI, Maître de conférences émérite, Université Paris Diderot
M. Jean-Yves PRANCHÈRE, Professeur de Théorie politique, Université Libre de Bruxelles
Mme Judith REVEL, Professeure des Universités, Université Paris Nanterre
M. Patrick SAVIDAN, Professeur des Universités, Université Paris Est Créteil

REMERCIEMENTS

Je remercie avant tout M. Guillaume LE BLANC d'avoir accueilli avec bienveillance ce projet de recherche et de l'avoir accompagné tout au long de sa patiente et parfois inquiète élaboration. La confiance qu'il m'a témoignée, ses encouragements et son regard critique sont pour beaucoup dans l'aboutissement de ce travail. Voilà maintenant plus de quinze ans que je lui dois la passion de la philosophie.

Merci à l'École Doctorale « Cultures et Sociétés » de l'Université Paris Est Créteil, et plus particulièrement aux membres du laboratoire du L.I.S. d'avoir accompagné et soutenu ce projet. Je remercie chaleureusement M. Ali BENMAKHLOUF, M. Vincent FERRÉ et M. Patrick SAVIDAN pour leur implication et leur dévouement à faire vivre les humanités à l'UPEC. Toute ma gratitude va à Mme Latifa ZEROUAL-BELBOU pour l'inestimable soutien administratif qu'elle m'a apporté durant de longs mois.

Je souhaite également remercier l'ensemble des enseignants qui m'ont fait rencontrer et aimer la philosophie, en particulier M. Armand ABÉCASSIS, M. Christophe BOUTON et Mme Céline SPECTOR, alors à l'Université Bordeaux Montaigne ; M. Jean-Marie DONEGANI, M. Marc SADOUN et Mme Astrid VON BUSEKIST, à l'École Doctorale de Sciences Po.

Je remercie M. Olivier RUCHET qui m'a ouvert la voie de l'enseignement. Je remercie le directeur, les enseignants et le personnel de Sciences Po qui me donnent depuis huit ans l'occasion de transmettre la philosophie à des étudiants passionnés et passionnants.
Ma gratitude va tout particulièrement à M. Frédéric GROS pour sa disponibilité et sa bienveillance. C'est une grande fierté que de pouvoir enseigner et apprendre à ses côtés.

Je remercie Marcus CARLSEN HÄGGROT, Mona EL KHOURI et Denis RAMOND, collègues mais surtout amis, qui ont été à mes côtés tout au long de cette aventure. Un remerciement tout particulier à Didier OTTAVIANI pour ses encouragements et son soutien amical. Merci aux doctorantes et doctorants de philosophie et de théorie politique avec qui j'ai partagé de beaux moments d'échanges et de discussions, aussi bien dans les séminaires, journées d'études et colloques qu'autour des machines à café de l'UPEC et de Sciences Po. Merci à Lucile, Xénophon et Gabriela, Naintara, Benedetta, Elise et Clara. Merci à Abdel et Nouri pour le soutien des derniers mois.

Je remercie mes parents et ma sœur, à qui je dois tant qu'aucun mot ne suffirait à le dire. C'est avec une égale gratitude que je remercie mes grands-parents Michel et Suzanne, en souvenir des moments où je partageais avec eux mon enthousiasme de jeune étudiant de philosophie. C'est grâce aux sourires qu'ils me rendaient alors que je me suis convaincu que le chemin que je me frayais n'était pas vain. Cette thèse leur est dédiée.

Enfin, je remercie Jeanne, qui par sa seule présence a su transformer ce long travail en aventure heureuse, et notre fille Héloïse, dont la naissance a illuminé les dernières semaines de rédaction.

Table des matières

INTRODUCTION 9

A – Claude Lefort : philosophe de la phénoménologie politique 11

B – La modernité est une expérience 16

C – Claude Lefort et la notion de vulnérabilité 21

D – L'expérience de la vulnérabilité du politique dans l'œuvre de Lefort 29

PREMIÈRE PARTIE *:* L'AVÈNEMENT DE LA MODERNITÉ : L'EXPÉRIENCE DE LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE 41

***1ÈRE SOUS-PARTIE* : AU SEUIL DE LA MODERNITÉ : CLAUDE LEFORT ET LES SOCIÉTÉS PRÉMODERNES 42**

Chapitre I – La *République* de Platon : l'idéal contrarié du corps politique invulnérable 47

A – La double corruption de la cité et la vulnérabilisation du corps politique 53

B – Maladie démocratique et purge tyrannique 64

C – La contradiction de Platon : l'idéal d'invulnérabilité politique face à la modernité qui vient 71

Chapitre II – La prémodernité des sociétés « primitives » : refuser l'indétermination de l'histoire, résorber la division 81

A – Des sociétés « sans histoire » aux sociétés stagnantes : Claude Lefort interprète de l'anthropologie contemporaine 84

B – *La société contre l'État* de Pierre Clastres : une société sans division et sans pouvoir séparé 94

C – Lefort, lecteur critique de Clastres : vers une conception prémoderne du politique 102

Chapitre III – Les sociétés prémodernes théologico-politiques : le régime de la double représentation symbolique du corps politique 114

A – La prémodernité des sociétés théologico-politiques : le concept de régime comme mise en forme et mise en sens des sociétés 117

B – Corps symbolique, corps réel : le « corps double du Roi » dans les sociétés théologico-politiques européennes 123

C – « La modernité de Dante » : unifier l'humanité dans le corps du monarque par le principe de la division 132

2NDE SOUS-PARTIE **: L'EXPÉRIENCE MODERNE : MACHIAVEL ET LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE 140**

Chapitre IV : Le politique dans la « brèche » : Machiavel et la division du social 144

A – Machiavel et la division du social : la théorie des deux désirs..... 146

B – « Côtoyer le gouffre » : le pouvoir du Prince, garant de la division du social 152

C – L'attache vulnérable du pouvoir : Machiavel, l'anti-Hobbes ? 163

Chapitre V – S'exposer à l'événement, agir ici et maintenant : Machiavel et l'indétermination de l'Histoire 172

A – Machiavel et les *Discours* : de la théorie des humeurs au principe du changement 174

B – Les accidents, le conflit et l'Histoire : l'opposition entre Rome et Sparte 181

C – Se risquer à agir *ici et maintenant* : la politique exposée à l'événement …… 192

Chapitre VI – La modernité de Machiavel : vers la représentation d'un corps politique vulnérable 201

A – Machiavel et l'*imperio* : image du prince et pouvoir de commander..... 203

B – L'expérience moderne de « l'ambiguïté de la politique » 213

C – La modernité comme épreuve du politique : corps politique vulnérable et tentation du déni.. 221

DEUXIÈME PARTIE : LA BLESSURE : MODERNITÉ ET NÉGATION DE LA VULNÉRABILITE DU POLITIQUE 231

3EME SOUS-PARTIE **: RETOURNER L'EXPÉRIENCE DE VULNÉRABILITÉ : L'AMBIGUÏTÉ MODERNE..... 232**

Chapitre VII – Les ambiguïtés de Marx et la critique du marxisme..... 236

A – Claude Lefort et les ambiguïtés modernes de Marx..... 239

B – Le marxisme ou l'illusion du « savoir invulnérable » 246

C – L'idéologie, mécanisme moderne de négation de la vulnérabilité du politique..... 254

Chapitre VIII – La Révolution Française, une rupture moderne non consommée..... 261

A – Le surgissement moderne du phénomène révolutionnaire 264

B – La modernité de la Révolution Française : « la révolution dans la Révolution »..... 271

C – L'illusion du politique : de l'imaginaire révolutionnaire à la Terreur..... 278

Chapitre IX – La Modernité à l'épreuve de l'Un : relire le *Discours de la servitude volontaire*..289

A – Les contradictions de l'interprétation clastrienne du *Discours* 291

B – Désir de soumission, désir de liberté : penser la modernité dans le *Discours*..... 299

C – Ce dont l'Un est le nom : le fantasme d'une société délivrée de l'image du corps politique vulnérable 306

***4EME SOUS-PARTIE* : LA SOCIÉTÉ TOTALITAIRE ET LE « FANTASME » DE L'INVULNÉRABILITÉ..... 315**

Chapitre X – L'émergence d'une nouvelle forme de société moderne : Claude Lefort et le totalitarisme stalinien 320

A – La fonction historique de Staline ou la cristallisation de l'État totalitaire 322

B – Le Parti, agent d'une nouvelle forme de société moderne..... 329

C – Les contradictions modernes du totalitarisme stalinien..... 336

Chapitre XI – L'imaginaire du corps totalitaire invulnérable..... 345

A – L'imaginaire du corps totalitaire : le peuple-Un et la construction de l'Ennemi 348

B – L'Egocrate, image-miroir du corps invulnérable de la société..... 356

C – Éliminer les corps faibles, recycler les « déchets » : la prophylaxie sociale et le camp..... 365

Chapitre XII – Le visage déchiré de Staline : le fantasme à l'épreuve du réel 377

A – Idéologie de granit et discours d'invulnérabilité : une double dénégation du réel..... 379

B – Des hommes en trop : le fantasme d'invulnérabilité à l'épreuve des corps interposés 389

C – La brèche antitotalitaire et l'effondrement du fantasme d'invulnérabilité 398

TROISIÈME PARTIE : LA BRÈCHE : DÉMOCRATIE MODERNE ET RECONNAISSANCE DE LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE 405

***5EME SOUS-PARTIE* : LA VULNÉRABILITÉ POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE MODERNE 406**

Chapitre XIII – La démocratie à l'épreuve du changement. L'indétermination historique 410

A – Alexis de Tocqueville et la révolution démocratique : l'épreuve de l'interminable et du changement..... 412

B – Une « aventure proprement historique » : l'effervescence démocratique 418

C – La démocratie moderne, société de la nouveauté et de l'invention..... 424

Chapitre XIV – De la désincorporation du pouvoir à celle du politique : la démocratie à l'épreuve de la division sociale..... 432

A – Le « lieu vide » du pouvoir et la reconnaissance du conflit 435

B – L'indétermination radicale de la démocratie et la dissolution des repères de la certitude 443

C – Désincorporation du politique : société sans corps, société vulnérable..... 450

Chapitre XV – Le déchirement interne de la démocratie : une insoutenable épreuve de vulnérabilité ?..... 457

A – L'insoutenable indétermination démocratique : idéologie et tentation du relativisme 460

B – Société morcelée et perte de la dimension symbolique du pouvoir : le retour de l'Un et de l'image du corps 469

C – Vulnérabilité symbolique ou faiblesse réelle : la voie étroite de la démocratie moderne 476

***6EME SOUS-PARTIE* : LA VULNÉRABILITÉ SYMBOLIQUE DU POLITIQUE MODERNE : DÉMOCRATIE SAUVAGE, SOCIÉTÉ DE CHAIR ET D'ÉCART..... 483**

Chapitre XVI – Mise en forme de la vulnérabilité : la démocratie et l'image de la chair 488

A – Du corps à la chair : la phénoménologie de Merleau-Ponty en héritage..... 491

B – Explorer la démocratie, fouiller « la chair du social »..... 497

C – La chair vulnérable de la démocratie sauvage..... 505

Chapitre XVII – Mise en scène de la vulnérabilité : représenter l'écart démocratique 514

A – Mettre en scène le conflit : démocratie et représentation politique..... 516

B – Représenter le désordre nouveau, donner à voir les brèches du social..... 523

C – Le miroir ou la scène : les ambiguïtés de la représentation démocratique 530

Chapitre XVIII – Mise en sens de la vulnérabilité : le travail démocratique de l'interprétation..539

A – Donner sens au social : la dimension symbolique des droits de l'homme 542

B – Parole démocratique et pouvoir. Dire la vulnérabilité du politique..... 550

C – L'art comme mise en sens de la vulnérabilité démocratique..... 561

CONCLUSION GÉNÉRALE..... 572

BIBLIOGRAPHIE 598

INTRODUCTION

Mais une altération en nous, après des années écoulées, s'aggravant sans cesse,
nous avertit présentement de la faille qu'en géant il fallait surmonter,
désormais dans nos organes installée, étrangement petite encore,
mais grandissant posément, pour le dérèglement définitif de tout notre être
en vain livré aux regrets
– Henri Michaux, *La faille*

A qui s'en réclame, la philosophie politique formule des exigences apparemment contradictoires. Requérant d'une part une disponibilité au sentiment d'un temps qui n'est pas nécessairement le sien, impliquant de nommer les questions qui l'agitent pour en reconstituer l'urgence, elle enjoint d'autre part la pensée à s'extraire d'un présent toujours situé afin de restituer le savoir rétrospectif d'une époque. Le philosophe se trouve ainsi conduit à occuper un lieu équivoque, contraint de laisser sa parole se déployer dans un écart impossible à résorber. Entre piège de l'immanence et tentation de surplomb, son travail consiste alors à se faire le contemporain d'événements en train d'advenir pour s'essayer à les mettre en sens ; à se confronter à leur indétermination première pour les doter tout de même d'une signification. Interpréter, c'est donc pour lui l'épreuve d'un risque, et celle-ci l'entraîne dans une aventure dont il ne peut anticiper les détours ; tout au plus peut-il espérer, s'il consent à abandonner la maîtrise de son geste, gagner une connaissance provisoire et fragile de l'objet de son examen.

Se risquer à penser le temps présent pour en restituer la « saveur » et en inquiéter les certitudes[1], épouser les mouvements incertains de l'histoire, accueillir ses soubresauts afin d'en compliquer le sens : c'est à cette exigence que Claude Lefort s'est tout au long de sa vie montré fidèle, lui qui définissait la philosophie comme pensée du nomadisme et du débordement :

> Si, pour se rapporter à ce qui nous fait penser, parler, il faut se laisser déporter par la pensée, par la parole, si le même mouvement nous déracine et nous enracine, celui qui connaît l'attrait de la philosophie ne doit-il pas revendiquer cette errance, accueillir délibérément cette vie nomade, s'envelopper dans ce tourbillon qui, pour chacun déjà, sans qu'il le sache, institue et brouille sans cesse les frontières de l'ici et de l'ailleurs, du dedans et du dehors ?[2]

De cette conception de la philosophie comme errance joyeuse de la pensée, Lefort s'est bâti une œuvre dont il nous faut commencer par restituer la nature complexe.

[1] Claude Mouchard, « Siècle ouvert », Avant-propos à Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005,* Paris : Belin, 2007, p.6
[2] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, p.353

A – Claude Lefort : philosophe de la phénoménologie politique

« Œuvre hybride » et hétérogène, la pensée de Claude Lefort semble échapper à toute tentative de systématisation[3]. Ses nombreuses lignes de fuite n'en composent pourtant pas moins une image cohérente. Les commentateurs s'accordent généralement à découper le parcours intellectuel de Lefort en trois grands mouvements[4]. Un cycle s'étirant de la moitié des années 1940 jusqu'à l'année 1958 en constituerait le premier ; période de jeunesse, au cours de laquelle Lefort a principalement élaboré une réflexion critique de la bureaucratie et du marxisme, le conduisant à la rupture avec ce dernier. Un second moment de consolidation des grands enjeux politiques s'ouvrirait ensuite, s'articulant principalement autour d'une analyse du régime totalitaire, et courrait environ jusqu'à la fin des années 1970. Enfin, un dernier mouvement questionnerait plus spécifiquement la société démocratique et la modernité, éclairés par les enjeux du « temps présent », constituant l'approfondissement et la complication d'une pensée du politique moderne inaugurée un demi-siècle plus tôt[5].

---

[3] Gilles Bataillon, « Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation » in *Raisons Politiques,* 2014/4, n°56, p.72. L'hétérogénéité de l'œuvre de Lefort est en effet incontestable : constituée de onze volumes, trois seulement forment des essais à part entière, les huit autres se présentant comme des recueils d'articles aux thématiques extrêmement diverse, comprenant collections d'entretiens, tribunes et interventions dans la presse, colloques, etc. Cela contribue-t-il à expliquer le relatif silence auquel cette œuvre semble réduite ? Car le constat s'impose d'une extraordinaire méconnaissance de la pensée de Lefort et de son apport à l'histoire des idées politiques, d'une ignorance de la richesse d'un esprit déterminé à se saisir des problèmes de son temps, à interroger le politique au présent tout en délivrant une connaissance de ses principes. Sous-estimée, la philosophie de Lefort a pourtant influencé tout une génération de penseurs appelés à devenir des figures intellectuelles contemporaines majeures : Pierre Manent, Pierre Rosanvallon, Myriam Revault d'Allonnes, Marcel Gauchet et Miguel Abensour, pour n'en citer que quelques-unes. Mais il ne suffit pas de nommer un héritage pour affirmer l'importance d'une pensée ; ce ne serait là qu'une autre manière de congédier Lefort. Ce dernier n'appartient pas au passé, comme en témoigne la récente parution de travaux qui lui sont consacrés, semblant d'ailleurs indiquer que s'amorce une lente redécouverte de l'œuvre. Ainsi que l'ont très justement écrit Justine Lacroix et Michael Foessel, Claude Lefort « compte » et son œuvre s'interprète plus que jamais au présent. Une affirmation à laquelle ce travail de recherche entend donner tout son sens. Sur ces enjeux, voir Michaël Foessel, Justine Lacroix, « Pourquoi Lefort 'compte' » in *Esprit*, 2019, n°451, janvier-février, p.42-48.

[4] Sur ce point, voir notamment Olivier Mongin, « Un parcours politique : Du cercle des idéologies au cercle des croyances » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* Paris : Esprit, 1993, p.137-150. Dans le même recueil, nous pouvons également nous appuyer sur la lecture que propose Miguel Abensour, qui distingue pour sa part deux grandes périodes au sein du parcours intellectuel de Lefort, structurées à partir d'une double interprétation du phénomène totalitaire. Voir Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », p.79-136

[5] Pour une présentation de son parcours intellectuel par Lefort lui-même, on peut notamment se rapporter à « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent*, op.cit., p.223-260, et, dans le même recueil de textes, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret », p.347-357. Voir également la préface à l'édition de 1979 des *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris : Gallimard, 1979, p.7-28. Pour un éclairage plus personnel sur ce parcours, on peut se rapporter au récit qu'Edgar Morin en propose à l'occasion de la disparition de Lefort : Edgard Morin, « Avec Lefort. 1924-2010 » in *Hermès*, 2011/1, n°59, p.191-197. Ce texte reprend de larges extraits de l'article « Mes années Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.359-367

Quoique fidèle aux grandes étapes de l'évolution intellectuelle de Lefort, ce découpage rapide et schématique risque toutefois de masquer l'originalité de l'œuvre, ses variations et ses déplacements. Car loin de dessiner une trajectoire rectiligne, ces différents mouvements doivent plutôt être appréhendés comme la reprise sans cesse renouvelée d'un même questionnement, par lequel se donnent à voir les liens dynamiques qui sous-tendent chacun de ces objets d'étude. Seule une lecture attentive de l'œuvre de Lefort permet en effet de mettre en évidence les relations qui unissent ces trois périodes et de comprendre comment s'amorce le passage progressif de l'une à l'autre.

Une telle approche permet également de se focaliser sur la singularité d'une pensée qui a sans doute pâti d'avoir été trop systématiquement associée à celle de Cornelius Castoriadis. Depuis l'aventure *Socialisme ou Barbarie,* et malgré les divergences intellectuelles et politiques qui les éloignèrent progressivement l'un de l'autre[6], ce compagnonnage induit encore aujourd'hui une identification quasi-immédiate entre les deux penseurs, de telle sorte que l'évocation de Lefort suscite naturellement celle de Castoriadis. Pourtant, il existe bien évidemment une pensée Lefort indépendante de celle de l'auteur de *L'institution imaginaire de la société*[7], tout comme les réflexions de ce dernier ne s'épuisent pas dans la conversation exigeante qu'il noue avec Lefort. De fait, c'est au « Lefort sans Castoriadis » que nous choisissons de nous intéresser dans ce travail[8] ; c'est à la richesse d'une pensée unique que nous voulons faire toute sa place, tout en demeurant attentif aux innombrables dialogues qu'elle n'a cessé d'entretenir avec d'autres penseurs – qu'il s'agisse de contemporains ou de grandes figures passées –, en ne s'interdisant jamais de transgresser les frontières de sa propre discipline.

Encore nous faudrait-il être en mesure de pouvoir nommer celle-ci. Claude Lefort est-il philosophe ? La question mérite d'être posée dans la mesure où l'intéressé se l'est lui-même directement adressée[9]. Il est vrai que la pensée de Lefort navigue aux carrefours de disciplines diverses, n'hésitant pas à emprunter à la sociologie, l'anthropologie, la science politique ou même la littérature.

---

[6] Divergences qui conduisirent notamment Lefort à quitter dès 1958 la revue qu'il avait contribuer à fonder. Comme nous le verrons, cette rupture marque un moment important de la pensée de Lefort.

[7] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975. Il semble toutefois que l'œuvre de Castoriadis a gagné auprès du public une « indépendance » plus rapide que celle de Lefort ; cela se traduit par la reconnaissance supérieure dont elle bénéficie aujourd'hui, notamment dans le milieu académique.

[8] Nous reprenons ici le titre d'une section de l'ouvrage collectif consacré à ces deux penseurs : Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique* Lormont : Le Bord de l'Eau, 2015, p.67-145. Nous faisons en effet l'hypothèse qu'il est possible de travailler la pensée de Lefort sans la ramener à celle de Castoriadis. Il s'agit là d'un parti-pris affirmé et assumé, que nous posons comme véritable principe méthodologique de ce travail de recherche.

[9] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.337-355

Ces croisements ont précisément contribué à introduire de l'hétérogénéité dans une pensée par nature mouvante et en ont renforcé la dimension insaisissable. Mais ce métissage des sciences sociales, l'audace qui pousse le penseur à s'extraire de son champ pour décloisonner le savoir et entamer un dialogue avec d'autres théoriciens de leur discipline, n'ont-ils pas finalement participé à troubler les contours de la sienne ? En réalité, comme ce travail entend le montrer, Claude Lefort – qui refusait qu'on le considère comme sociologue, anthropologue ou politologue – est assurément philosophe[10]. Mais c'est trop peu dire que de s'en tenir à cette affirmation : plus qu'un philosophe, Lefort est un praticien de la philosophie ; sa pensée n'est jamais séparable d'une certaine *praxis.* C'est aussi la raison pour laquelle il doit moins être tenu pour un penseur du concept que celui de son déchiffrement. Peut-on alors, comme semble le faire Alain Caillé, regretter les lacunes théoriques dont fait preuve Claude Lefort quant à la définition des concepts qu'il emploie[11] ? Certes, ce dernier paraît souvent varier dans l'usage qu'il fait d'une même notion ; mais comme nous le verrons, c'est avant tout pour en élargir le sens qu'il en trouble la signification. Chez Lefort, le scintillement du concept ne dit pas l'inconsistance d'une pensée ; il est bien plutôt le témoignage d'une *pensée en acte*. Claude Lefort est un philosophe qui s'attache à ne jamais fixer les notions qu'il emploie ; ainsi peut-il mieux se livrer à un travail d'interprétation systématique et maintenir la possibilité d'un échappement du sens.

Or, il nous semble que cet interminable travail d'interprétation auquel le philosophe se livre s'inscrit en réalité dans une démarche intellectuelle plus globale : la tentative de penser le politique lui-même, et les régimes qui s'y déploient. De ce point de vue, dans la longue réflexion que Claude Lefort entame dès les années 1950 sur la nature du politique, une démarche théorique apparaît fondamentale : celle qui consiste à distinguer *la* politique et *le* politique. S'il nous fallait qualifier l'entreprise philosophique de Lefort, nous dirions donc volontiers qu'elle est avant tout une réflexion sur *le* politique, au même titre – et avec la même ambition – que celles de Leo Strauss ou de Hannah Arendt. Comme eux en effet, Lefort considère que la philosophie politique ne vise pas seulement un secteur de la société, aux côtés de l'économique, du culturel, de la justice, du religieux ou du social.

[10] *Ibid.*, p.337
[11] Alain Caillé, « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit, p.62-63

Une telle définition consisterait en réalité à réduire la discipline à *la* politique, c'est-à-dire l'ensemble des dispositifs, des mécanismes et des structures présidant à l'exercice du pouvoir, permettant de définir par exemple un mode de gouvernement ou des processus relatifs aux fonctionnements institutionnels. Pour Lefort, cette réduction qui revient à penser la politique sans le politique méconnaît *la nature symbolique du pouvoir* : « L'existence d'un pouvoir susceptible d'obtenir l'obéissance et l'allégeance généralisées implique un certain type de divisions et d'articulations sociales, en même temps qu'un certain type de représentations, pour une part explicites et, pour une plus large part, implicites, concernant la légitimité de l'ordre social »[12]. Ce lien essentiel entre pensée du politique et pensée du pouvoir est ce qui conduit Lefort à affirmer que le politique correspond en définitive à une certaine disposition du pouvoir, l'occupation symbolique d'un lieu qui préside à la formation des sociétés politiques.

Ainsi compris, l'objet de la philosophie politique consiste désormais à identifier les principes de constitution de la société et les rapports au pouvoir qui s'en déduisent, à rendre compte de la manière dont cette société s'articule et s'élabore comme un espace de coexistence entre les hommes, situé dans un lieu et un temps précis. Une telle approche relève bien *du* politique et non pas de *la* politique ; elle permet de concevoir toute société comme l'effet d'un agencement du social, dépendant d'un certain rapport au monde, et que Claude Lefort assimile à une *mise en forme* singulière de la coexistence humaine. Cette formule invite à reconnaître que « la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique », et que toute société dépend d'un « schéma directeur », d'un « mode singulier » d'institution qui « rend pensables l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus, comme entre les pratiques, les croyances, les représentations »[13]. Une définition que Lefort rapproche tout autant de la notion de *régime* telle que la définit Tocqueville, qu'à celle de *politeia* chez Platon. Ainsi que nous le verrons, l'auteur de *La République* est en effet le premier à avoir compris que la coexistence des hommes dépend toujours d'une relation au monde et au pouvoir, ce qui conduit Lefort à en faire le premier véritable philosophe politique.

[12] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, 1994, p.95

[13] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris : Seuil, 1986, p.281. Il s'agit d'une notion essentielle de la pensée de Lefort, dans la mesure où elle permet de distinguer entre différentes *formes de sociétés,* non seulement modernes ou prémodernes, mais également au sein de la modernité elle-même.

Penser *le* politique : la démarche de Lefort évoque une nouvelle fois celle d'Arendt, dont il reconnaît d'ailleurs qu'elle est la philosophe dont il s'est toujours senti le plus proche[14]. Il n'hésite pourtant pas à rompre avec elle lorsqu'elle s'emploie selon lui à figer le politique dans une définition précise :

> Toute définition, toute tentative de fixer l'essence du politique entrave le libre mouvement de la pensée (…) celui-ci tout au contraire ne se soutient qu'à la condition de ne pas préjuger des limites du politique, de consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance.[15]

L'œuvre de Claude Lefort apparaît donc bien comme une longue quête de déchiffrement des principes qui président au politique. Cette approche caractéristique de la question du politique lui vient de la tradition phénoménologique qu'il hérite de Merleau-Ponty. A première vue, cette parenté entre deux objets de la pensée philosophique – la phénoménologie d'une part, la question du politique d'autre part – ne va pas de soi. Il nous suffit pour nous en convaincre de remarquer que le fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, n'a que très peu navigué dans les eaux de la philosophie politique. Il en est également de même pour son élève Martin Heidegger, généralement considéré comme l'autre principal représentant de ce courant de la philosophie. A bien des égards, leur approche de la phénoménologie tendrait même à aller dans le sens d'une « négation de la philosophie politique, ou d'une récusation du sens des questions qui sont au centre de la philosophie politique »[16].

Il existe pourtant une autre tradition bien connue de la phénoménologie, dont Hannah Arendt et Merleau-Ponty constituent les figures majeures, qui travaille à intégrer en elle la question du politique. C'est à cette famille de pensée – recouvrant certes bien des approches diverses et distinctes mais qui peut être réunie sous le terme générique de « phénoménologie politique » – qu'appartient Claude Lefort[17]. Directement influencé par Merleau-Ponty dont il fut l'élève puis le secrétaire, Lefort va néanmoins progressivement développer une conception de la phénoménologie politique originale, lui permettant de se dégager des représentations de son ancien maître.

Pour Merleau-Ponty en effet, la phénoménologie suppose une réflexion sur la notion de « corps propre » ; c'est à partir de cette dernière qu'il s'agit de fonder une analyse politique.

---

[14] Claude Lefort, « Avant-Propos » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.13-14
[15] *Ibid.*, p.7
[16] Robert Legros, « Phénoménologie politique » in *Dictionnaire de philosophie politique*, dirigé par Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris : PUF, 2003, p. 545
[17] *Ibid.*

Lefort opère pour sa part un décalage de la théorie de l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*[18]. La phénoménologie politique prend chez lui une forme singulière ; elle est ce qui permet de nommer les principes politiques d'agencement du social. Ainsi que nous serons conduits à le montrer, cette opération excède largement la notion du corps, et se construit même explicitement contre elle dans le cadre de sa réflexion sur les sociétés démocratiques[19].
Il n'en demeure pas moins que Lefort appartient bien à la tradition de la phénoménologie politique, dans la mesure où il cherche à décrire l'opération propre à toute communauté humaine par laquelle cette dernière s'articule et s'ordonne. Il ne suffit donc pas de faire de Lefort le « penseur du politique », mais plutôt de l'envisager comme le penseur de la phénoménologie du politique moderne, ce que certains commentateurs donnent parfois le sentiment de sous-estimer[20]. Penser le politique à partir d'une perspective phénoménologique consiste ainsi pour Lefort à identifier les principes qui président à une certaine *mise en forme* de la coexistence humaine.

Or, il nous semble que c'est en s'engageant sur cette voie théorique que Lefort est conduit à prendre au sérieux *la question de la modernité* et à la placer au cœur de ses travaux. En un sens, la modernité apparaît comme l'objet autour duquel se noue à la fois sa démarche philosophique, sa pensée du politique et son héritage phénoménologique.

B – La modernité est une expérience

Une lecture même superficielle de l'œuvre de Lefort suffirait sans doute à remarquer la place centrale qu'y occupe en effet la question de la modernité. Nous devons néanmoins à Pierre Manent d'avoir su mettre en évidence avec une clarté inégalée cet aspect de la pensée de Claude Lefort, qui avant même d'être une réflexion sur les régimes totalitaires et les sociétés démocratiques, répond à une quête plus profonde de la nature de la modernité politique elle-même. La philosophie politique de Manent, comme nous aurons largement l'occasion de le démontrer, s'inscrit explicitement dans cette continuité[21].

---

[18] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris : Gallimard, 1976

[19] Nous verrons toutefois que, comme le reconnaît Lefort dans l'essai qu'il lui consacre, Merleau-Ponty en vient lui-même, dans la période de maturité de son œuvre, à repenser progressivement la notion de corps pour lui substituer celle de la « chair ». Voir Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris : Gallimard, 1978

[20] Hugues Poltier, dans l'analyse pourtant très fine qu'il fait de la pensée du politique de Lefort, nous paraît laisser trop peu de place à cette dimension pourtant essentielle de l'œuvre de Lefort. Voir Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris : Michalon, 1997

[21] De fait, Pierre Manent assume en grande partie l'héritage lefortien pour se saisir à son tour de l'objet « modernité », ce qui ne l'empêchera pas pour autant de formuler un certain nombre de critiques sur l'approche de Lefort. Sur ce point, voir notamment Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris : Gallimard, 2004 ; *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris : Gallimard, 2007

Sur un registre différent, Bernard Flynn a également proposé une étude ambitieuse de la pensée lefortienne, dans laquelle il fait de la question de la modernité la clé d'interprétation de cette dernière[22]. Le principal mérite du commentaire de Flynn est d'être parvenu à montrer que ce concept de modernité, qu'il utilise « plus fréquemment que ne fait Lefort lui-même », permet de « mettre en lumière une distinction qui, dans son travail, est implicite »[23]. Chez Lefort, écrit Flynn, la modernité suppose un *ethos* politique, une manière d'être et de faire société, de se représenter le politique ; dès lors, la démocratie – tout comme le totalitarisme, du reste – est une « façon de *vivre la modernité* »[24].

Ainsi comprise, la tâche que se fixe le phénoménologue politique consiste à nommer la relation singulière que les hommes entretiennent les uns avec les autres dans les sociétés, à tenter de déchiffrer les principes qui président à la coexistence humaine et sous-tendent une certaine compréhension commune du monde. En se saisissant de la question de la modernité, Claude Lefort fait ainsi l'hypothèse qu'elle signale un moment spécifique du politique où ces principes se réagencent selon un ordre nouveau.

Selon lui en effet, l'avènement de la modernité politique inaugure une mutation fondamentale des formes de société que le philosophe doit s'employer à révéler. Lefort fait ici une proposition philosophique et programmatique dont il faut mesurer la portée. En se donnant le projet d'interpréter la modernité politique comme configuration particulière des rapports des hommes au monde, comme manière singulière de faire société, non seulement ouvre-t-il à la représentation de celle-ci comme « constitution symbolique » du politique et du social[25], mais il nous invite également à considérer cette modernité comme véritable *expérience du politique*[26].

---

[22] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* Paris : Belin, 2012

[23] *Ibid.*, p.218. Sans doute est-ce ce qui fait l'intérêt principal de ce commentaire de Flynn, qui sans chercher à systématiser la pensée de Lefort, permet de la lire à l'aune de la question de la modernité. Nous nous situons explicitement dans la même logique d'interprétation : il nous paraît en effet impossible de lire l'œuvre de Lefort sans la rapporter à une pensée sur le politique moderne. C'est dans ce cadre de réflexion que viennent dans un second temps s'inscrire la pensée du totalitarisme et de la démocratie moderne. Néanmoins, en se focalisant uniquement sur cette question de la modernité, l'étude de Flynn rate un certain nombre d'enjeux de la pensée lefortienne. Plus exactement, elle nous semble en partie rester aveugle aux effets que cette expérience moderne produit sur le politique et ne parvient pas toujours à nommer les principes qui président à la mise en forme symbolique des sociétés modernes.

[24] *Ibid.*, p.219. Nous soulignons.

[25] Claude Lefort, « Le peuple et le pouvoir » in *Le temps présent,* op.cit, p.475

[26] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1978

Loin de vouloir réduire la notion de modernité à la représentation d'une période circonscrite à un espace-temps spécifique dont émergerait la pensée d'une subjectivité souveraine, Claude Lefort cherche au contraire à en élargir la signification pour mieux rendre compte du bouleversement que précipite son avènement. En la désignant comme expérience, il permet alors de l'envisager comme *épreuve délivrant une connaissance* à l'ordre du politique.

En un sens, cette définition évoque la phénoménologie husserlienne dont Lefort rappelle qu'elle tend à « découvrir une expérience enfouie sous les constructions ». De sorte qu'en cherchant à déchiffrer « l'expérience moderne du politique », le philosophe doit s'attacher à « saisir l'intrication des faits politiques, sociaux et économiques, juridiques, moraux et psychiques », ce qu'il ne peut faire qu'à « la condition de ne pas préjuger de la définition de ces faits, de les appréhender tels qu'ils se donnent dans le cadre de la société considérée »[27]. En d'autres termes, c'est précisément lorsqu'il cherche à nommer l'expérience moderne que le philosophe est conduit à se détacher de la politique pour penser *le* politique.

Cependant, quiconque chercherait une définition explicite de cette expérience dans l'œuvre de Lefort n'y découvrirait qu'un faisceau d'indices, des chemins balisés mais non déterminés. Fidèle à sa méthode interprétative, Claude Lefort ne caractérise pas positivement cette expérience ; c'est donc au lecteur que revient la tâche de déchiffrer ce dont elle est le nom. Seule une navigation attentive et prudente au sein de sa pensée, la tentative d'en restituer fidèlement les mouvements complexes ainsi que les écarts, nous permettra d'affermir une connaissance fragile de ce phénomène. Or, nous pouvons sans doute repérer une première trace de la conception lefortienne de l'expérience moderne en remarquant ce qu'il écrit à propos des travaux de Merleau-Ponty : « Cette œuvre, écrit-il, dans le moment même où elle décrit le mouvement qui signale le 'moderne', interdit de s'en satisfaire, tire justement de ce mouvement des questions qui le mettent en défaut afin de prendre en charge le tout de l'interrogation philosophique »[28].

A notre tour, nous nous interdirons ici de clôturer le travail d'interprétation que la notion de modernité politique exige du philosophe, en faisant sans cesse droit à l'énigme de ce qu'elle désigne, pour mieux maintenir ouverte la quête permanente du sens du politique moderne. Mais comment alors s'orienter dans une pensée qui ne se libère jamais de la confrontation à l'interminable effort du déchiffrement ? Un premier repère consiste à repartir de la notion même de modernité.

---

[27] Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris : Fayard, 1999, p.14

[28] Claude Lefort, « Présence de Merleau-Ponty » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.5

Puisque l'avènement de la modernité implique une expérience singulière du politique, par laquelle se réagencent à l'ordre du symbolique les principes de constitution des sociétés, c'est donc qu'elle s'extraie d'un fond qui la précède. En déplaçant le regard vers cette « pré-modernité », nous pouvons dès lors observer l'opération par laquelle s'effectue cette mutation politique symbolique des sociétés. Dans le surgissement même de l'expérience, de ce qu'elle fissure et défait d'un certain ordre prémoderne du politique, les linéaments d'une recomposition nouvelle se laissent découvrir.

Au fond, nous considérons comme Pierre Manent que Lefort a su mettre en évidence la *nouvelle expérience du politique* qu'inaugurait la modernité en rompant avec la philosophie politique ancienne[29] ; et comme lui, nous pensons que cette rupture porte le nom de Machiavel. Avec Manent, nous lisons *Le travail de l'œuvre*, cette grande entreprise d'interprétation de la pensée du Florentin[30], comme le projet philosophique visant à rendre compte de l'avènement de la modernité, en tant que surgissement, dans le champ du politique, d'une nouvelle expérience[31]. Cette affirmation nous paraît en effet incontestable. Mieux que tout autre avant lui, Claude Lefort a su repérer dans l'œuvre de Machiavel le renversement symbolique d'une conception prémoderne du politique et l'entrée dans une autre, proprement moderne[32].

Par son interprétation audacieuse de Machiavel, il dévoile ce qui n'était encore qu'implicite chez ce dernier et permet de lire entre les lignes du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live* la mutation moderne du politique et les effets qu'elle engendre.

---

[29] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.169-190

[30] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris : Gallimard, 2008

[31] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.175. Ainsi que le note très justement Manent, c'est autour de cette question que se structure principalement la critique que Lefort adresse à la lecture que Leo Strauss propose de l'œuvre de Machiavel.

[32] La modernité commence-t-elle véritablement avec Machiavel ou ce dernier est-il le révélateur d'un phénomène qui le précède ? A cette question, Claude Lefort ne propose aucune réponse définitive. S'il paraît incontestable que Lefort sait gré à l'auteur du *Prince* d'avoir su nommer la modernité politique en en exposant les principes fondateurs, il semble pourtant repérer l'indice d'une même démarche chez des penseurs antérieurs. C'est notamment le cas de Dante, auquel Lefort consacre un essai dans lequel il s'attache à démontrer les aspects précocement modernes de sa pensée politique. Voir Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, Paris : Belin, 2014. Ainsi que nous le montrerons, cela ne signifie pas pour autant que Lefort fasse de Dante un penseur moderne ; plutôt qu'il identifie chez lui des réflexions trahissant une intuition de la modernité qui vient. En réalité, en définissant la modernité comme expérience, Lefort permet d'en penser l'élaboration progressive, évite de faire de la recherche d'une hypothétique origine singulière et unique, situé dans un temps et un lieu définis, l'enjeu de son argument. De fait, l'expérience moderne précède la connaissance que les sociétés en ont, ses effets sont vécus avant d'être reconnus ; c'est pourquoi, écrit Lefort, certaines sociétés dites « primitives » parviennent à empêcher l'avènement d'une modernité qu'elles ignorent, parce qu'elles pressentent de manière latente ce qu'elle porte en elle et la mutation qu'elle représente. L'apport décisif de Machiavel consiste à avoir su décrire précisément cette expérience, à l'avoir par là-même rendu *pensable* et effective. En nommant l'expérience moderne, il lui permet d'exister.

Citant une expression de Lefort, Manent se propose de considérer cette expérience comme « nouvelle ontologie »[33], compréhension radicalement neuve de l'Être.
Sa lecture du *Machiavel* de Lefort le conduit même à caractériser résolument cette expérience, en la liant au principe de *division* :

> C'est ici, je crois, que Machiavel interprété par Lefort rompt effectivement avec l'ontologie ancienne : selon lui, le désir humain est double, et il n'y a pas de Tout, ou plutôt le Tout est divisé, il ne s'appréhende et ne s'éprouve que dans la division. Lefort est, de tous les interprètes de Machiavel, celui qui tire les conséquences les plus radicales de ce que Machiavel a à nous dire de la division sociale : c'est dans la division sociale ou à travers elle, que la 'nouvelle ontologie' trouve son expérience et son Phénomène.[34]

Sur ce point, nous nous éloignons en partie de l'interprétation de Manent. Non pas que nous contestions une affirmation sur laquelle du reste tous s'accordent, mais dans l'effort de nommer cette expérience, il nous semble que la désignation du phénomène de la division sociale demeure insuffisante, sinon incomplète. Le passage d'une forme prémoderne à moderne des sociétés ne s'épuise pas dans l'ouverture au principe de la division sociale. Sans doute pourra-t-on nous objecter que cette « nouvelle ontologie » implique un renouvellement des représentations de l'Être et des relations qu'il entretient au monde qui en élargit singulièrement la signification. Mais reconnaître que la division sociale constitue une dimension fondamentale – mais non pas unique – de cette expérience ne suffit pas à désigner ce qu'elle *fait* au politique, l'épreuve qu'elle représente, la connaissance dont elle l'instruit.
De ce point de vue, il y a dans le commentaire de Manent une ambiguïté problématique : alors même qu'il paraît en mesure de nommer l'expérience moderne du politique grâce à l'interprétation lefortienne de Machiavel, la définition qu'il en propose échoue paradoxalement à en décrire les effets sur le politique lui-même.

Nous considérons quant à nous qu'il est possible d'aller plus loin dans l'interprétation de Lefort que ne le fait Manent – ou même Flynn – et cela pour deux raisons au moins. D'une part, il nous semble que le *Machiavel* de Claude Lefort délivre bien une connaissance de la nature de cette nouvelle expérience de la modernité politique et qu'il est possible d'en qualifier les principes et les effets. D'autre part, nous formulons l'hypothèse que cette expérience permet de décaler le regard sur la pensée politique de Lefort, de l'envisager dans l'amplitude de ses mouvements, et offre ainsi une clé de lecture féconde et renouvelée de son œuvre.

---

[33] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.425
[34] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.181

Pour y parvenir, nous avons cherché à conjuguer plusieurs exigences de la pensée philosophique héritées de la démarche intellectuelle de Claude Lefort.

Nous nous sommes tout d'abord appuyés sur l'ensemble des réflexions qu'il consacre à la question de la modernité politique, qu'il s'agisse de ses études des formes historiques des sociétés qui le portent au croisement de la philosophie, de la sociologie et de l'anthropologie politiques, de sa critique de l'idéologie (marxiste, révolutionnaire ou même démocratique), ou plus directement encore de ses travaux sur les systèmes totalitaires et la démocratie moderne.

Ensuite, en faisant droit au caractère hybride de l'œuvre de Lefort, nous nous sommes interrogés sur ce que ses essais et articles en apparence moins philosophiques, questionnant notamment la littérature et la peinture, pouvaient nous révéler de cette expérience moderne du politique en prenant en charge les questions du temps présent.

Enfin, une telle démarche implique de prendre au sérieux l'exigence de « reformulation de l'œuvre » si caractéristique de Claude Lefort[35], qui consiste à penser dans les plis du texte et dans l'échappement de son sens. C'est en nous livrant à notre tour à ce travail d'interprétation philosophique, en nous employant à déchiffrer une œuvre à l'épreuve des gouffres qu'elle ouvre et des interrogations qu'elle adresse à son lecteur, que nous avons été amenés à envisager la pensée de Claude Lefort, non pas comme système, mais comme un ensemble philosophique cohérent et ouvert, dont l'irréductible indétermination du sens incite à penser à nouveaux frais les connaissances provisoires qu'elle nous délivre.

Ainsi, dans notre tentative de penser au plus près du « travail de l'œuvre de Lefort » et de déchiffrer l'implicite de sa pensée, nous avons été progressivement conduit à proposer une définition de cette nouvelle expérience moderne du politique comme *expérience de vulnérabilité.*

C – Claude Lefort et la notion de vulnérabilité

L'hypothèse *a priori* a de quoi surprendre. Rapporté à l'œuvre de Lefort, le recours au concept de vulnérabilité paraît peu évident. Elle nous semble pourtant la travailler en profondeur et dans le temps, de manière lancinante et régulière. La démonstration suppose donc d'effectuer un détour préalable par l'étude de la notion et de son importance pour la pensée de Lefort.

[35] Pierre Pachet, « La reformulation dans l'œuvre de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.297-310

Que faut-il entendre par vulnérabilité ? Une rapide généalogie de ce concept permet d'en dégager les principales lignes de sens. Le terme vient du latin *vulnus* (blessure) et *vulnerare* (blesser). La vulnérabilité désigne littéralement la *possibilité d'être blessé*. La notion ne renvoie donc pas tant à la blessure ou à la fêlure en tant que réalité matérielle, qu'à la blessure comme potentialité[36]. D'emploi relativement récent, le concept se voit mobilisé dans des champs disciplinaires extrêmement divers, évoluant la plupart du temps indifféremment aux côtés de notions voisines, telles que la fragilité, la précarité ou encore la faiblesse[37].

S'il ne s'agit pas de faire l'inventaire de la diversité de ses usages, il semble que la philosophie soit elle aussi traversée par un recours grandissant à la notion, notamment dans les domaines de la philosophie morale et de la philosophie politique et sociale. De fait, le concept évoque immédiatement la pensée d'Emmanuel Levinas, qui en a fait un élément central de sa philosophie[38]. Bien qu'il existe des points de rapprochements possibles entre la pensée lévinassienne et celle de Lefort, nous ne cherchons pas à placer la première au cœur de notre analyse. En un sens, nous nous proposons tout au contraire d'arracher le concept de vulnérabilité du champ de la philosophie éthique dans lequel Levinas l'a durablement inscrite, pour l'ouvrir à sa dimension politique. Il n'en demeure pas moins que la définition qu'il en propose nous paraît utile à notre réflexion, dans la mesure où elle permet de mettre en évidence la dimension double de la notion, la dualité de sens qui la caractérise.

En effet, selon la définition lévinassienne, la vulnérabilité procède avant tout d'une *ouverture* à l'Autre ; elle suppose de la part du sujet une attitude morale et éthique qui le met en tension vers un autre que lui-même, elle implique une épreuve de l'altérité par laquelle un visage en reconnaît un autre et fait ainsi l'expérience de sa vulnérabilité.

Cette première approche de la notion s'inscrit donc dans une perspective de reconnaissance intersubjective, qui peut également évoquer les travaux d'Axel Honneth en la matière[39].

---

[36] Marc-Henry Soulet, « La vulnérabilité comme catégorie de l'action publique » in *Pensée plurielle*, 2005/2, n° 10, p.49-59

[37] Axelle Brodiez-Dolino, « Le concept de vulnérabilité » in *La vie des idées* [en ligne], publié le 11 février 2016. Dans cet article, Brodez-Dolino démontre notamment que le concept de vulnérabilité est aujourd'hui celui qui est le plus régulièrement employé parmi ses proches cousins, dans des champs disciplinaires fortement diversifiés. On retrouve en effet la notion dans les champs de la morale et de l'éthique, mais également dans le champ médical et du soin, dans celui de la sociologie ou de la psychologie, il peut être mobilisé pour évoquer les enjeux relatifs au droit pénal, aux problématiques écologiques actuelles ou encore dans le champ de la sécurité, qu'elle relève de la géopolitique, de la lutte contre le terrorisme ou des cyberattaques informatiques.

[38] Voir notamment Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris : Le Livre de Poche, 1990. En réalité, la plupart des ouvrages de Levinas place la notion de vulnérabilité au cœur de ses réflexions éthiques. Voir par exemple *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Paris : Le Livre de Poche, 2004 ; *Altérité et transcendance,* Paris : Le Livre de Poche, 2006 ; *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Le Livre de Poche, 1987 : *Éthique et infini*, Paris : Le Livre de Poche, 1984

[39] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Folio, 2016

Ainsi compris, le concept n'est pas totalement dépourvu chez Levinas de toute dimension politique, même si celle-ci n'est pas première[40]. L'attitude éthique ouvre à la considération du politique, implique bien un certain mode de coexistence entre des sujets et l'accès à une forme de responsabilité vis-à-vis d'autrui[41]. En ce sens, une première modalité de la vulnérabilité chez Levinas consiste à la penser comme responsabilité et « ouverture à », disponibilité et reconnaissance[42].

D'autre part, son usage de la notion renvoie à la dimension première et étymologique du mot : celle de la blessure. Être vulnérable, c'est aussi être mis en situation de pouvoir être blessé. Plus exactement, c'est le fait d'être *exposé*, confronté à l'épreuve. De sorte qu'il y a également chez Levinas une conception problématique sinon négative de la vulnérabilité qui témoigne par là-même de l'ambivalence constitutive de la notion. Il existe un *risque* inhérent à l'état vulnérable, une « possibilité d'être blessé » permanente, qui ne délivre jamais le sujet de l'épreuve à laquelle il est exposé.

Cette dimension est en réalité inséparable de la première : être ouvert à l'Autre, c'est aussitôt être exposé à lui. De même, reconnaître l'Autre, c'est reconnaître sa vulnérabilité, le risque que nous avons de le blesser. Par la vulnérabilité, le sujet est tout autant tourné vers lui-même que vers l'Autre, vers l'intérieur que l'extérieur. Il est pris dans un écart qui l'ouvre et menace en même temps de le déchirer. Chez Levinas, la notion désigne donc un processus qui permet tout autant de reconnaître autrui que de *se* reconnaître vulnérable, de signaler l'ouverture comme la blessure, la déchirure comme la brèche.

A bien des égards, cette double dimension du concept se repère également dans l'usage qu'en propose la philosophie politique et sociale[43]. Toutefois, la notion y semble moins figée, et varie régulièrement dans son emploi – parfois chez le même auteur. Selon cette approche, la vulnérabilité désigne généralement « un aspect constitutif de l'existence humaine, en vertu duquel les êtres humains sont nécessairement exposés à des atteintes susceptibles de compromettre leur accès à une vie autonome et dotée de sens »[44].

---

[40] Dans la philosophie de Levinas, et plus spécifiquement dans sa conception de la vulnérabilité, la dimension politique est explicitement seconde par rapport à la dimension éthique. Sur ce point, voir Corinne Pelluchon, *Pour comprendre Levinas : un philosophe pour notre temps* », Paris : Seuil, 2020.

[41] Chez Levinas, la responsabilité procède de la reconnaissance de la vulnérabilité de ce qui nous entoure. C'est la même logique qui conduit Hans Jonas à fonder le principe responsabilité sur la reconnaissance de la *fragilité* de la nature. Voir Hans Jonas, *Le principe responsabilité* : *Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Flammarion, 2013.

[42] Corinne Pelluchon, *Pour comprendre Levinas : un philosophe pour notre temps*, op.cit.

[43] Paul Valadier, « Apologie de la vulnérabilité », *Études*, 2011/2 (Tome 414), p. 199-210.

[44] Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris : CNRS Éditions, 2018, p.10. Cet essai, qui distingue entre plusieurs grandes interprétations de la vulnérabilité au sein de la philosophie politique et sociale – en se focalisant

Ici, la notion peut aussi bien caractériser des individus singuliers ou des groupes sociaux, et s'identifie parfois à la notion de *précarité,* définie comme absence de garantie ou de durée, instabilité d'un état pouvant toujours être remis en cause[45].

Judith Butler, par exemple, a fait de la notion de vulnérabilité le fil rouge de sa pensée : elle en use aussi bien dans l'élaboration de sa théorie *queer* sur le genre que lorsqu'elle réfléchit à des enjeux relevant de la politique étrangère et des droits humains[46]. Chez Butler, la vulnérabilité est appréhendée à partir du corps individuel, et désigne une propriété que sont amenés à partager tous les individus confrontés à certaines conditions politiques et sociales spécifiques. Dès lors, les réflexions sur la vulnérabilité y côtoient celles sur les « vies précaires »[47].

Nous retrouvons la même démarche chez Martha Nussbaum qui, dans le champ de la philosophie morale et politique contemporaine, est sans doute l'auteure qui a pensé au plus près la question de la vulnérabilité de la vie humaine. Dans *La fragilité du Bien,* elle s'emploie à montrer que les réflexions sur la vulnérabilité humaine étaient déjà au cœur de la pensée éthique grecque antique et s'attache également à identifier les principes permettant de caractériser une « existence vulnérable »[48]. En réalité, il ne s'agit pas pour Nussbaum de faire l'éloge de la vulnérabilité, de privilégier une « vulnérabilité fondamentale » à une « vulnérabilité problématique »[49], mais de distinguer entre les bonnes et les mauvaises vulnérabilités. En s'appuyant sur la tradition grecque, Nussbaum cherche bien plutôt à définir le « bon gouvernement » comme société politique capable de protéger les individus contre ces dernières en les assurant d'une *autonomie.* Pourtant, il y a dans l'essai de Nussbaum une ambiguïté problématique qu'entretient le titre même de l'essai, en suggérant une équivalence entre « fragilité » et « vulnérabilité ». Or, quand bien même les notions seraient très proches, elles ne se superposent pas[50]. La fragilité renvoie en effet à la possibilité de se briser ou d'être brisé, et il y a une nuance non négligeable entre « la brisure » et la « blessure ».

---

sur Martha Nussbaum, Joan Tronto, Axel Honneth en particulier – offre un éclairage particulièrement intéressant et précis des enjeux relatifs aux politiques de vulnérabilité.

[45] « Précarité » in *Le Littré*, vol. 15, Paris : Garnier, 2007, p.439-440

[46] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris : La Découverte, 2005 ; *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris : Amsterdam, 2005

[47] Sur cette expression, voir par exemple Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris : Seuil, 2007

[48] Martha Nussbaum, *La fragilité du Bien : Fortune et éthique dans la littérature et la philosophie grecque*, Paris : L'Éclat, 2016

[49] Nous empruntons ici à Marie Garrau la distinction qu'elle opère entre deux modalités de la vulnérabilité. Vulnérabilité fondamentale, en tant qu'elle est une caractéristique anthropologique de l'existence humaine et que nous sommes tous exposés à un monde que nous ne pouvons totalement maîtriser. Vulnérabilité problématique pour décrire les situations dans lesquelles elle s'intensifie, dans certains contextes, de manière inégalitaire et prive les individus de leur autonomie. Voir Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, op.cit., p.19-20

[50] Il ne s'agit pas d'un effet de la traduction, puisque le titre original de l'œuvre (*The fragility of Goodness*) renvoie au même concept de fragilité.

Certes, toutes deux constituent des dimensions de l'être, des potentialités qui ne sont pas nécessairement menées à s'actualiser. La fragilité, comme la vulnérabilité, n'implique pas *de facto* l'effectivité de la brisure. En ce sens, toutes deux doivent être distinguées de la « faiblesse », dont la connotation dépréciative renvoie immédiatement à l'idée d'affaiblissement et d'amoindrissement des capacités d'action[51]. La notion de vulnérabilité, contrairement à celle de fragilité, nous paraît ainsi plus efficace pour éviter le piège de la confusion avec le concept de faiblesse, capable d'évoquer une *résilience* que la fragilité ne possède pas. De fait, cette épaisseur supplémentaire ouvre à une dimension « d'empowerment » permettant de penser tout à la fois la possibilité de la blessure des corps – individuels, politiques ou sociaux – mais également celle de leur résistance. La fêlure, à l'inverse de la fragilité, n'obère pas toute capacité d'agir, de sorte que la question « que puis-je faire de ma vulnérabilité ? » appelle tout autant à en penser la dimension problématique que les potentialités d'action qu'elle maintient malgré tout[52]. Au fond, nous considérons que la notion de vulnérabilité garantit et préserve une ouverture du sens supérieure, qu'elle fait preuve d'une « plasticité » conceptuelle plus grande que ne le permet celle de fragilité[53].

Ces quelques considérations rapides sur la notion de vulnérabilité permettent déjà d'éclairer ce que nous tentons de décrire comme expérience de « vulnérabilité du politique moderne ». Mais elles contribuent également à distinguer cette dernière des démarches de Butler et Nussbaum, dont la dimension politique s'inscrit avant tout dans une réflexion sur les politiques de vulnérabilité. Or, l'objet de notre travail ne consiste pas à réfléchir aux principes de légitimité et d'efficacité des différentes politiques publiques d'aide aux individus et groupes sociaux vulnérables.

---

[51] Jean-Louis Chrétien, *Fragilité*, Paris : Minuit, 2017. La démarche de Chrétien consiste à privilégier la notion de fragilité à celle de vulnérabilité, tout en s'attachant à en souligner les différences de sens. Comme lui, nous pensons que toutes deux relèvent d'une modalité de l'être, qu'elles sont des *possibles* qui n'ont pas nécessairement vocation à se réaliser, et qu'il faut en ce sens les distinguer de la faiblesse, qui décrit pour sa part un état *effectif*. Mais contrairement à Chrétien, nous ne pensons pas que la fragilité possède une dimension supplémentaire, en ce qu'elle serait capable de désigner tout à la fois l'intérieur et l'extérieur, là où la vulnérabilité ne ferait signe que vers l'extériorité. Nous cherchons précisément à démontrer l'inverse : la vulnérabilité désigne autant la possibilité interne qu'externe de la blessure ; mais mieux que la fragilité, il est vrai, elle désigne une *ouverture*, symbolise « l'exposition à ». Cette divergence tient sans doute à l'objet même de nos recherches respectives. Jean-Louis Chrétien, dont le parcours intellectuel consiste à définir les contours de la « condition humaine » à partir de concepts singulier (la fatigue, la fragilité, etc.) se situe dans une démarche différente de la nôtre, fondamentalement politique.

[52] Guillaume Le Blanc, *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris : Bayard, 2011

[53] Nous reprenons ici la notion forgée par Catherine Malabou dans ses différents travaux consacrés au concept philosophique. Voir notamment Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris : Vrin, 1996 ; *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris : Léo Scheer, 2005 ; ou encore « La plasticité en souffrance » in *Sociétés & Représentations*, 2005/2 (n° 20), p.31-39

Il ne s'agit pas d'examiner les processus sociaux qui induisent des situations de vulnérabilité, ni les mécanismes qui permettent de lutter contre. Nous ne nous situons pas dans une démarche relevant de la philosophie sociale, encore moins de la sociologie. Notre approche est celle de la philosophie politique héritée de Claude Lefort, pensée du politique avant tout. *Nous cherchons à penser la vulnérabilité du politique et non pas les politiques de vulnérabilité*[54].

Or, comme nous le signalions plus haut, la notion de vulnérabilité n'apparaît que très peu sous la plume de Lefort. Elle n'est en effet mobilisée qu'à de très rares reprises dans son œuvre – nous avons dénombré une dizaine d'occurrences seulement du terme dans l'ensemble de ses écrits – et lorsqu'elle l'est, c'est presque toujours pour évoquer la faiblesse de ce qu'elle désigne. Nulle trace donc d'une représentation équivoque de la notion chez Lefort ; l'usage qu'il en fait renvoie systématiquement à la blessure et la faille. Lier la philosophie de Lefort à la notion de vulnérabilité ne va par conséquent pas de soi. Pourtant, le travail d'interprétation de son œuvre qui nous a conduit à concevoir l'avènement de la modernité comme expérience de la vulnérabilité du politique, se fonde sur de solides arguments. Que Lefort ne nomme jamais cette expérience comme telle n'invalide pas l'hypothèse que nous formulons, puisque nous la tenons pour implicite dans sa pensée du politique. Il y a chez Claude Lefort un travail souterrain du concept de vulnérabilité que nous cherchons précisément à mettre en évidence. Une telle affirmation s'appuie sur un faisceau d'indices et d'observations complémentaires.

Premièrement, il convient de remarquer que malgré un usage particulièrement restreint de la notion, le recours à la « vulnérabilité » apparait dans une économie spécifique du texte. Ainsi, la première occurrence du terme se présente à un moment essentiel de la pensée de Lefort que constitue la parution en 1956 dans le numéro 14 de la revue *Socialisme ou Barbarie* d'un article intitulé « Le totalitarisme sans Staline », qui sera repris en 1971 dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*[55]. Essai fondateur, en ce qu'il est le tout premier article dans lequel Lefort fait référence au totalitarisme et tente d'élaborer une théorie cohérente du phénomène. Comme nous le verrons par la suite, cette apparition simultanée n'est certainement pas l'effet d'une coïncidence ; elle permet à Lefort de défaire le fantasme d'invulnérabilité des régimes totalitaires pour en révéler les failles, leur incapacité à faire l'épreuve des résistances qu'ils suscitent.

[54] Peut-être même que la première est en réalité condition de possibilité de la seconde, en ce sens qu'il ne pourrait y avoir de politiques de vulnérabilité véritablement efficaces sans prise en compte au préalable de la vulnérabilité du politique. Si cette hypothèse n'est pas directement traitée dans ce travail, elle en constitue sans doute un prolongement naturel.

[55] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit, p.155-235

Ainsi, lorsque le terme émerge dès les premières pages de l'essai, c'est pour décrire des systèmes « de plus en plus vulnérables, de plus en plus exposés à la critique »[56], ou encore une société totalitaire « traversée par des conflits, exposée à l'erreur, vulnérable »[57]. De fait, la plupart des autres occurrences de la notion apparaissent de manière située et s'inscrivent également dans une perspective critique des régimes totalitaires. C'est pourquoi nous en trouvons généralement la trace dans *L'invention démocratique*, recueil d'articles consacrées à la question totalitaire et aux mouvements d'opposition démocratiques qui les combattent[58].

Plus significatif encore nous apparaît le recours systématique au lexique de la vulnérabilité opéré par Lefort tout au long de son œuvre[59]. Quoique cela ne soit jamais explicite, il n'est pas exagéré de considérer que la notion hante l'écriture du philosophe, qu'elle fonctionne comme un concept-fantôme dont il est possible de repérer les manifestations dans le vocabulaire caractéristique par lequel il s'exprime. La pensée de la vulnérabilité peut bien sembler étrangère à Lefort, le champ lexical qu'il mobilise constamment invite le lecteur à lire entre les lignes[60]. Ouverture, brèche, faille et abîme, épreuve, blessure et fêlure, exposition, invulnérabilité, indétermination et incertitude : les termes ne manquent pas pour décrire les formes de sociétés politiques et les principes qui régissent l'articulation du social. Fait remarquable et signifiant, ce tropisme s'intensifie lorsque Lefort évoque la modernité, son avènement et ses effets sur le politique, lorsqu'il désigne l'opération par laquelle cette modernité ouvre les hommes à une nouvelle expérience du politique[61]. Dans tous les cas, cet emploi de termes relevant de la vulnérabilité fait apparaître la dimension équivoque du concept : tout à la fois ouverture et exposition, épreuve de l'altérité et brèche tendue vers le nouveau, possibilité de la blessure ou de l'invention.

---

[56] *Ibid.*, p.161
[57] *Ibid.*, p.163
[58] Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, op.cit. Voir par exemple « La logique totalitaire », p.85-107 ; « L'image du corps et le totalitarisme », p.159-176 ; « L'insurrection hongroise », p.193-234 ; « Une autre révolution », p.235-259
[59] C'est en grande partie cette observation qui nous a conduit à considérer le concept de vulnérabilité comme grille de lecture pertinente de l'œuvre de Lefort.
[60] Ce paradoxe apparent pourrait peut-être s'expliquer par l'essor tout à fait récent du concept de vulnérabilité dans le langage de la philosophie politique. Son apparition, bien que contemporaine de Lefort, demeure postérieure à ses premières œuvres. Si l'on suit cette hypothèse, il ne faudrait donc pas s'étonner de ne trouver sous sa plume qu'un usage non-philosophique de la notion, indifféremment synonyme de faiblesse, de faillibilité ou de fragilité ; pas plus ne serait-il alors surprenant de découvrir en même temps un champ lexical particulièrement fourni de la vulnérabilité qui ne soit encore subsumé sous un concept unifiant.
[61] Phénomène particulièrement frappant dans *Le travail de l'œuvre*, où Lefort use constamment du lexique de la vulnérabilité pour interpréter l'œuvre de Machiavel et en nommer la *modernité*.

On pourra de surcroît remarquer qu'au moins deux des essais de Lefort sont nommés en référence plus ou moins directe à une dimension de la vulnérabilité, soit pour évoquer *l'exposition de l'écriture philosophique aux enjeux du politique*, soit pour qualifier les processus par lesquels une société s'ouvre à l'indétermination de la nouveauté, s'inventent de nouvelles pratiques sociales en inquiétant un pouvoir et un ordre politiques[62].

Enfin, nous trouvons chez la politiste Myriam Revault d'Allonnes un argument supplémentaire qui contribue à renforcer notre hypothèse. Lectrice attentive de Lefort, héritière au même titre que Pierre Manent, Pierre Rosanvallon, Miguel Abensour ou Marcel Gauchet de sa pensée du politique, Revault d'Allonnes est sans doute celle qui s'est approchée au plus près de cette expérience de vulnérabilité et s'est efforcée de la nommer dans son œuvre propre.
Sa thèse repose sur une interprétation de Lefort que nous partageons largement, dans la mesure où elle fait de la modernité le lieu de l'expérience politique de la fragilité, voire de la faiblesse[63]. Plus exactement, Revault d'Allonnes affirme que l'avènement de la démocratie moderne inaugure une nouvelle entreprise politique dont la fragilité constitutive exige persévérance et volonté des hommes de vivre au sein de cette « grandeur fragile ». Dans *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, elle déclare ainsi que « le signifiant flottant qu'est la démocratie est à la mesure de la fragilité structurelle qui habite l'existence démocratique »[64].

Cette conception, directement héritée de Claude Lefort, nous paraît pourtant en rater deux aspects importants. D'une part, Myriam Revault d'Allonnes évoque tantôt la fragilité du politique moderne, tantôt sa faiblesse, plus rarement sa vulnérabilité. La variation du concept produit un effet de synonymie qui peut s'avérer doublement problématique, dans la mesure où il contribue à masquer le fait que ces concepts ne se recouvrent pas, et efface par là-même ce que la vulnérabilité a en propre. En autorisant une double interprétation du sens, la notion de vulnérabilité n'enferme pas la réflexion philosophique et politique dans l'univocité de la signification. Le déficit de conceptualisation implique en réalité un appauvrissement du déchiffrement de la pensée de Lefort.

---

[62] Claude Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit. ; Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Edgar Morin, *La brèche*, Paris : Fayard, 2008. De nombreux articles, issus des différents recueils publiés par Lefort, évoquent également la notion de vulnérabilité par leurs titres choisis.
[63] Plusieurs essais et articles de Myriam Revault d'Allonnes sont consacrés à cet enjeu. Nous pouvons notamment citer *Fragile humanité*, Paris : Aubier, 2002 ; *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris : Seuil, 2010 ; *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Paris : Seuil, 2018 ; *Ce que l'homme fait à l'homme : Essai sur le mal politique*, Paris : Flammarion, 2010 ; *La crise sans fin : Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris : Seuil, 2012 ; « Le réel inquiété » in *Esprit*, 2018/12, p.38-45
[64] Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op.cit., p.22

Nous défendons l'utilisation du concept de vulnérabilité pour sa capacité à décrire avec précision une expérience complexe, aux effets pluriels, parfois contradictoires ou ambigus, à ouvrir l'interprétation plutôt qu'à la forclore, et ainsi faire justice à la richesse de la conception lefortienne de la modernité politique.

C'est d'ailleurs sur cette relation entre expérience du politique et modernité que nous nous situons à nouveau en désaccord avec Revault d'Allonnes. Celle-ci paraît en effet limiter ses réflexions sur la fragilité du politique à la question de la démocratie quand nous considérons pour notre part, à la suite de Pierre Manent et de Bernard Flynn, qu'elle est un effet de la modernité avant tout, dont la démocratie n'est « que » le régime d'accomplissement et de réalisation. Comme nous le verrons ci-après, la confusion doit sur ce point être imputée à Claude Lefort lui-même et à sa réticence déjà soulignée à définir les concepts qu'il manie.

D – L'expérience de la vulnérabilité du politique dans l'œuvre de Lefort

Toutes ces remarques nous ont ainsi conduits à faire l'hypothèse philosophique que la notion de vulnérabilité constituait une clé d'interprétation particulièrement féconde de la pensée de Claude Lefort. Si, à la lecture de son œuvre, il nous a semblé convaincant d'envisager l'avènement de la modernité comme expérience de vulnérabilité du politique, c'est précisément parce que nous y repérons deux principes modernes fondateurs qui permettent de désigner cette expérience.

On peut en effet définir la modernité, telle que la comprend Lefort, comme ce moment où les sociétés politiques se reconfigurent symboliquement selon une double modalité : *celle de la division sociale et du changement*. Dans son œuvre, ces deux principes définissent l'expérience nouvelle de la modernité ; ils ouvrent les sociétés à l'épreuve du conflit et du nouveau, et les exposent également à l'indétermination sociale et historique. L'examen attentif de leur surgissement et des effets qu'ils provoquent dans le champ du politique constitue ainsi le point de départ de notre réflexion. **[Première Partie]**

Confrontées à la division du social, les sociétés modernes se découvrent traversées par la dissension et la discorde, l'hétérogénéité et la pluralité des modes d'existence et des intérêts individuels ou sociaux. Avec la modernité, l'harmonie des cités anciennes laisse la place à la conflictualité comme principe d'organisation du politique. De même, l'ouverture au changement signifie que les sociétés sont désormais exposées au nouveau, qu'elles font l'épreuve de l'événement et de la charge d'incertitude qu'il contient. En d'autres termes, elles deviennent des sociétés *historiques*.

C'est par l'avènement de ces deux principes complémentaires que les sociétés gagnent le savoir de leur *vulnérabilité constitutive et fondamentale*, formes politiques non plus homogènes et closes, mais ouvertes et exposées au conflit comme au changement. Elles s'appréhendent alors comme des corps politiques systématiquement éprouvés, confrontés aux risques de l'ébranlement et de l'intranquillité.

Claude Lefort trouve chez Machiavel les outils conceptuels nécessaires au déchiffrement de cette expérience nouvelle du politique. De fait, l'auteur du *Prince* est le premier à faire apparaître ces deux principes d'ouverture à la division sociale et au changement, à en décrire les effets sur les sociétés et le pouvoir politique. La place centrale que lui accorde Lefort est à la mesure de ce que cette découverte représente dans l'histoire de la philosophie politique moderne. S'il y a un « moment Machiavel », c'est donc avant tout celui d'une pensée qui parvient à nommer la mutation du politique qui s'opère au sein de la modernité. L'interprétation que propose Lefort de Machiavel, en s'attachant à mettre en évidence la double ouverture à la division sociale et à l'événement comme principe du nouveau, éclaire précisément ce dont cette mutation est le nom, et par sa lecture singulière la désigne implicitement comme découverte de la vulnérabilité du politique[65]. Comme l'écrit Claude Lefort dans *Le travail de l'œuvre*, le philosophe florentin est le premier à avoir vu que « la communauté des hommes couvre un déchirement » : l'impossibilité de son unification, effet de l'opposition des désirs humains ; que la société politique se constitue sur une irréductible brèche : sa division originelle, sa nature essentiellement conflictuelle ; qu'elle est exposée au surgissement des *accidents*, qui la mettent en demeure de s'adapter à l'imprévisibilité du temps présent. En d'autres termes, Machiavel est le premier à avoir élaboré la théorie d'une société confrontée à la diversité des situations sociales et politiques, rompant de manière radicale avec la représentation aristotélicienne du politique :

> La société est, par principe, ouverte à l'événement ; et elle l'est parce qu'elle ne se rapporte pas immédiatement à elle-même, qu'elle est déchirée de part en part, et que se repose indéfiniment à elle la tâche de colmater la brèche par laquelle s'engouffrent les appétits des classes et des individus.[66]

[65] Dans un bref commentaire de l'œuvre de Machiavel, Paul Valadier évoque pour sa part la « fragilité du politique ». Voir Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris : Seuil : 1996. Quoiqu'explicitement fondé sur la lecture lefortienne de l'œuvre du Florentin, l'essai de Valadier paraît néanmoins trop attaché à commenter le texte machiavélien pour en faire apparaître toutes les richesses théoriques. Malgré ce que son titre laisse entr'apercevoir, il nous semble en partie échouer à mettre en évidence, ce qui, dans la pensée de Machiavel, inaugure une conception moderne du politique comme fondamentalement fragile, et à en décrire les effets sur le pouvoir. Il est toutefois significatif que Valadier y donne à la fragilité un sens très proche de celui de la vulnérabilité, dans son article déjà cité, « Apologie de la vulnérabilité ».

[66] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.425

Cette tâche ainsi définie est désormais celle qui incombe au pouvoir politique ; selon Machiavel, il revient au prince d'agir *ici et maintenant* pour faire tenir la société malgré son déchirement, d'être l'attache qui maintient la communauté des hommes dans une tension permanente. Mais c'est aussi dans cette ouverture que la société apprend ce qu'elle *peut* ; que le pouvoir politique, se sachant pris dans les remous d'une société divisée et changeante, conquiert sa légitimité à agir pour garantir la coexistence des sujets. C'est donc bien d'une *épreuve* dont il s'agit ici : celle que la vulnérabilité du corps politique soumet au pouvoir. L'interprétation lefortienne de Machiavel permet ainsi de révéler la double dimension du politique moderne : exposé à la division sociale et au changement, acquérant en même temps une potentialité d'action sans précédent. Alors, la société politique se découvre à proprement parler vulnérable : son ouverture au conflit et à l'événement menace certes sans cesse de se changer en *blessure* mais s'avère également constituer la *brèche* par laquelle elle gagne une inventivité et une dynamique nouvelles.

Au demeurant, cette expérience radicalement neuve du politique affecte profondément les sociétés. Du point de vue de leur constitution, c'est-à-dire de l'articulation des principes qui les fondent, elles subissent des transformations qui en modifient durablement la forme. Pour reprendre une formule de Lefort, le lieu symbolique du pouvoir est ainsi conduit à se déplacer pour occuper une position nouvelle et inlocalisable : à la fois *dans* et *hors* de la société, exposé à la contestation et au conflit, pris dans « l'abîme du social » et pourtant situé à distance. Mais plus encore, cette expérience implique une recomposition symbolique des sociétés, une mise en forme inédite de leur structure politique. Car comme toute expérience, la modernité délivre une connaissance ; par une sorte de retour réflexif sur elles-mêmes, ces sociétés se découvrent vulnérables et soumises à l'émergence d'une représentation nouvelle, ne se perçoivent plus tant comme corps homogène et un, clôturé sur lui-même, mais comme corps ouvert, exposé, vulnérable. Ce mécanisme bien identifié par Lefort est un effet de la modernité qui entraîne progressivement les sociétés à faire l'épreuve de la *désincorporation du politique*.

L'examen des principes de réalisation de cette expérience de vulnérabilité du politique nous conduira alors à nous interroger sur les *effets* qu'elle est susceptible de provoquer au sein des sociétés, les conséquences qu'elle produit sur l'opération de constitution du politique, à l'ordre du symbolique comme du réel. Autrement dit, il ne suffit pas de montrer que la modernité inaugure une mutation des formes de sociétés, ni de nommer la connaissance qu'elle délivre du politique – sa nature vulnérable – ; il faut également considérer ce que ces sociétés font de ce savoir, comment elles répondent à cette expérience qui les traverse et se proposent de l'interpréter.

De ce point de vue, il nous semble une nouvelle fois que l'œuvre de Lefort contribue largement à éclairer cette question. A le lire, nous sommes en effet portés à identifier deux grandes réactions symboliques à cette expérience moderne, deux manières de « vivre la modernité », comme l'écrivait Flynn : par la *négation* de cette expérience d'une part, sa *reconnaissance* d'autre part[67].

Toutefois, en opposant deux réponses possibles à l'expérience de vulnérabilité du politique, nous n'impliquons pas que les sociétés possèdent une quelconque maîtrise des conditions d'avènement de cette expérience. Comme l'écrit Lefort, les sociétés sont toujours prises « dans une ouverture qu'elles ne font pas »[68]. Il ne s'agit donc pas de distinguer entre des sociétés modernes qui s'extrairaient d'une expérience qui les précède et celles qui au contraire la recevraient, puisque par définition toutes les sociétés modernes sont parcourues par les principes de la division sociale et du changement. *C'est le choix qu'elles font d'interpréter différemment cette expérience qui permet de les distinguer*[69]. Dès lors, notre démarche suppose d'examiner ce qui conduit des sociétés ayant éprouvé l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique à en gérer diversement les effets.

C'est dans ce but que nous avons tout d'abord cherché à rendre compte de la manière dont des sociétés, au sein de la modernité même, produisaient systématiquement, *quasiment spontanément*, des mécanismes de dénégation de leur vulnérabilité fondamentale. **[Deuxième Partie]**

Par dénégation, nous entendons avant tout le refus de reconnaître comme vrai ou comme réel un phénomène déterminé, volonté de le masquer et de le dissimuler ; ici, l'expérience de vulnérabilité du politique. Mais nous nous fondons également sur la définition que Lefort propose lui-même de la notion, dont il fait d'ailleurs un usage fréquent pour qualifier cette attitude moderne[70].

---

[67] Ces deux attitudes font évidemment écho aux théories de Butler et plus particulièrement encore de Honneth, qui associent à l'expérience subjective et sociale de la vulnérabilité des effets de mépris ou, à l'inverse, de reconnaissance et d'acceptation. A ce sujet, voir notamment Marie Garrau, *Politiques de vulnérabilité*, op.cit., et Kim Sang Ong-Van-Cung, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler » in *Archives de Philosophie*, 2010/1, Tome 73, p. 119-141

[68] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.563

[69] Comme nous le verrons, il existe des formes de sociétés non modernes qui choisissent de se constituer de manière à empêcher l'avènement de la modernité. Lisant Pierre Clastres, Lefort découvre en effet des sociétés « prémodernes » qui n'ignorent pas l'expérience moderne du politique mais décident de s'en préserver. Dans ce cas spécifique, nous sommes donc autorisés à parler de sociétés qui refusent de vivre l'expérience de vulnérabilité du politique, contrairement aux sociétés modernes qui sont *a priori* constituées par cette dernière.

[70] Voir par exemple Claude Lefort, « L'impensé de l'union de la gauche » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.150 ; ou encore « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.348-349

Ainsi considère-t-il que « la dénégation n'est pas simple défaut de connaissance, puisqu'elle suppose un travail d'interprétation, en témoigne et signale seulement son échec »[71]. Définie comme telle, la dénégation de l'expérience moderne du politique apparaît comme une *défaillance* de son travail d'interprétation, un dysfonctionnement dans l'opération de son déchiffrement, aboutissant à sa négation même.

En réalité, la lecture de Claude Lefort nous conduit à complexifier cette représentation. Car ses travaux sur la modernité nous apprennent qu'il y a dans celle-ci une ambiguïté fondamentale, qu'elle abrite la tentation d'un retournement de cela même qu'elle inaugure. Si les sociétés qui se découvrent essentiellement vulnérables font l'expérience de l'ouverture (à la division sociale, à l'événement), elles sont alors, pour reprendre la double signification de la vulnérabilité, *confrontées tout à la fois à la possibilité de la blessure et de la brèche*. Il faut dès lors prendre au sérieux l'épreuve qu'une telle expérience peut engendrer pour des sociétés politiques et s'interroger sur les dispositifs par lesquels ces dernières peuvent s'efforcer d'en neutraliser les effets. La dénégation de la vulnérabilité du politique conduit de ce fait les sociétés modernes à mettre spontanément en place des mécanismes de *négation* de celle-ci, visant par là-même à renverser les principes modernes qui les constituent pour s'en protéger. Le caractère insoutenable de cette expérience pourrait ainsi s'expliquer par la blessure symbolique qu'elle inflige aux sociétés. Exposées à l'irréductibilité du conflit, à l'indétermination du changement, elles se rapportent désormais à elles-mêmes comme corps politiques blessés et *faibles*.

Que cette conception soit l'effet d'un échec de l'interprétation de leur nature vulnérable, qu'elles n'y voient qu'affaiblissement et blessure plutôt que possibilité d'invention et principe de commencement, cela se laisse largement déduire des réflexions de Lefort sur la modernité politique. Ainsi appréhendée, cette expérience excite la tentation du rejet par les sociétés qui la subissent et engendrent un déni parfois violent. La question se pose alors de savoir si l'ouverture de ces sociétés à la pluralité et à la division, à l'altérité et à l'indéterminé, ne déclenche pas en retour un réflexe systématique d'homogénéité, l'urgente nécessité de resouder la société sur elle-même en recréant un corps politique et social clos.

De fait, l'œuvre de Lefort est justement traversée par tout un ensemble de réflexions sur différents mécanismes modernes – qu'ils soient politiques, philosophiques ou sociaux – de désamorçage des principes constitutifs de l'expérience de vulnérabilité du politique.

[71] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.120

Il en est ainsi par exemple de l'idéologie, qui vise à reconstruire de la certitude contre l'indétermination du changement ; du marxisme, qui s'efforce dans un mouvement dialectique de dépasser le principe du conflit et d'éliminer l'incertitude historique qui lui donnent pourtant sa dynamique première ; ou encore des processus révolutionnaires, au premier rang desquels la Révolution française, lorsqu'ils semblent accueillir tout à la fois la division du social et le changement, mais en redoutent paradoxalement les effets et s'emploient à les effacer. Autant de tentatives modernes de nier l'expérience de vulnérabilité en recréant des formes *d'invulnérabilité* du politique, qui donnent ainsi à voir l'ambiguïté constitutive de la modernité. Lefort identifie ce phénomène à un « attrait de l'Un », dynamique commune à toutes les sociétés modernes – y compris démocratiques – qu'il décrit à partir d'une interprétation originale du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. Il en vient ainsi à considérer la dénégation de l'expérience de vulnérabilité comme une tentation qui ne cesse de hanter la modernité.

De ce point de vue, le régime totalitaire apparaît à Claude Lefort comme la forme la plus extrême de ce mécanisme de négation. Fantastique machine à fabriquer de l'invulnérabilité, la société totalitaire se déploie depuis l'affirmation du corps homogène et un, la volonté de recréer de la certitude et de souder la société. Elle est, en d'autres termes, l'expression politique d'un « fantasme » de pureté et de toute-puissance. Cette notion de « fantasme » totalitaire est récurrente dans l'œuvre de Lefort. Elle lui permet notamment, lorsqu'il interprète La Boétie, de nommer le mystérieux enchantement qui saisit les hommes et leur fait pourchasser leur propre servitude. Quoique l'analyse qu'il développe du fantasme lui « évoque celle de Freud », et qu'elle désigne une « vision qui fait perdre la conscience aux peuples de leur existence singulière »[72], c'est dans le cas du totalitarisme qu'elle trouvera son application véritable.

En effet, la logique totalitaire s'apparente dans les faits à une violente négation du réel, enfermement dans le *déni pathologique* de la réalité du politique moderne, dont l'idéologie et la terreur constituent les instruments d'effectuation. Ce phénomène s'observe au mieux dans le stalinisme, non pas que le nazisme et le fascisme – que Lefort assimile, contrairement à Arendt, à un régime totalitaire – obéissent à une logique différente, mais plus exactement que ses principes trouvent dans le régime stalinien une forme inégalée d'accomplissement.

[72] Claude Lefort, « La croyance en politique : La question de la servitude volontaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.903

Dans un article fameux consacré à cette question et sur lequel nous reviendrons longuement[73], Claude Lefort fait la démonstration du lien essentiel entre régime totalitaire et représentation symbolique du corps invulnérable, lien que nous interprétons pour notre part comme une réponse au principe de vulnérabilisation du corps politique engendré par la modernité. Dans les sociétés totalitaires, tout ce qui est identifié à un élément de vulnérabilité, menace pour le corps social et politique, est, comme l'écrit Lefort en reprenant une expression de Soljenitsyne, l'objet d'une « prophylaxie sociale ». Au nom de l'invulnérabilité du régime, l'élimination systématique des « déchets » doit permettre de préserver l'intégrité fantasmée du corps[74]. Chez Lefort, le totalitarisme s'affirme donc comme *dérive pathologique de l'ambiguïté moderne*, incapable d'interpréter autrement l'expérience de vulnérabilité du politique qu'en tant que blessure mortelle faite au corps politique.

Certes, cette expérience porte toujours en elle la possibilité de la blessure et il convient donc de ne pas négliger cette dimension fondamentale de la notion, qui traverse toute la modernité. Mais comme l'écrit Lefort, « on ne peut pas répondre au danger par la dénégation pure et simple »[75]. Les sociétés qui refusent d'accepter la vulnérabilité comme une donnée constitutive de leur forme politique restent enfermées dans une contradiction problématique sinon délétère, dans la mesure où elles sont la manifestation d'un retournement de la modernité contre elle-même.

Pour autant, cette dénégation n'est nullement une fatalité de la modernité. Car il y a bien des sociétés qui s'efforcent pour leur part de « prendre en charge » l'expérience moderne[76] ; non plus à en nier les principes mais à les *reconnaître*, à en assumer les effets. Claude Lefort identifie ces formes de sociétés aux démocraties modernes, les seules à faire de la reconnaissance de la vulnérabilité du politique la dynamique de leur action. **[Troisième Partie]** Par *reconnaissance*, nous entendons l'action qui consiste à admettre la réalité d'un phénomène, impliquant de ce point de vue une réaction symétriquement opposée à celle qui engage sa dénégation. Rapportée à l'œuvre de Lefort, la reconnaissance serait donc l'effet d'une connaissance – celle de l'expérience moderne – dont le travail d'interprétation aurait abouti.

[73] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.159-176
[74] L'expression des « déchets » est également reprise à Alexis Soljenitsyne qui la mobilise régulièrement dans *L'Archipel du Goulag* pour évoquer les *zeks* du Goulag, et plus généralement tous les ennemis du régime stalinien. On la retrouve également sous la plume d'Imre Kertész, qui dans son *Journal de galère*, désigne ainsi tout aussi bien les prisonniers des camps que les rescapés. Comme nous le verrons, la notion permet de qualifier négativement la figure de l'ennemi des régimes totalitaires et de justifier ainsi son élimination.
[75] Claude Lefort, « La pensée du politique » in *Le temps présent*, op.cit., p.607
[76] Claude Lefort, « L'impensé de l'union de la gauche » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.157

Ainsi comprise, la reconnaissance de la vulnérabilité du politique constituerait *une interprétation réussie de la modernité.* Ce que refuse le totalitarisme est précisément ce que prend en charge la démocratie. Cette dernière représente donc la forme de société par laquelle se réalise l'expérience moderne du politique, la garantie de son effectivité, en affirmant en son sein les principes de la division sociale et du changement.

C'est en effet autour de ces deux modalités du politique moderne que la question de la démocratie moderne va progressivement s'affermir dans les réflexions de Claude Lefort. Sur cette voie de déchiffrement, Lefort fait une rencontre décisive avec l'œuvre de Tocqueville, qui enrichit profondément sa théorie de la démocratie moderne ; il y trouve de quoi renforcer sa conception d'une société ouverte par excellence : ouverte à l'indétermination sociale d'une part, ouverte à l'indétermination historique d'autre part. L'approfondissement de cette théorie permet à Lefort d'identifier plusieurs phénomènes spécifiques à la démocratie, comme autant d'effets induits par cette double ouverture du social. Elle agit ainsi comme un prolongement de la leçon machiavélienne : la mutation moderne du lieu du pouvoir perçue par Machiavel conduit dans la démocratie à une véritable désincorporation du pouvoir. Ce dernier occupe désormais ce que Lefort nomme « un lieu vide », désintriqué d'avec la loi et le savoir. Par l'ouverture au conflit et à l'histoire, les sociétés démocratiques font alors l'épreuve de « la dissolution des repères de la certitude »[77]. Cette lecture de Lefort nous entraîne à considérer l'avènement de la démocratie moderne comme le lieu d'accomplissement de la vulnérabilité du politique. Comme lui-même l'affirme :

> La démocratie accueille la division dans le sens où, implicitement, elle reconnaît le conflit social, mais aussi où elle admet la différence du politique, de l'économique, du juridique, du pédagogique, etc. Voilà ce que récuse le totalitarisme. *La démocratie, au fond, est un régime qui reconnaît sa faiblesse* dans la mesure où la question de la légitimité de ce qui est, se trouve constamment posée dans chaque registre d'activité.[78]

Cette citation, essentielle à la compréhension du processus de reconnaissance de la vulnérabilité politique des sociétés démocratiques, nous conduit à formuler quatre observations qui baliseront notre démarche intellectuelle.

Tout d'abord, le recours à la notion de « faiblesse » nous renvoie aux remarques énoncées plus tôt sur le déficit de conceptualisation de Lefort, qui l'entraîne encore à identifier à tort faiblesse et vulnérabilité.

---

[77] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit.,551-568.
[78] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret » in *Le temps présent*, op.cit., p.351. Nous soulignons.

Car ce que l'expression désigne dans le cas présent, c'est bien une faiblesse non pas subie mais assumée, n'obérant pas les possibilités d'action et d'invention démocratiques. La remarque de Lefort relève selon nous bien plutôt du champ de la vulnérabilité que de celui de la faiblesse.

Deuxièmement, Claude Lefort oppose ici explicitement le totalitarisme et la démocratie au regard de leur interprétation de l'expérience moderne. Il semble bien qu'il y ait une ligne de partage entre deux grandes formes de sociétés, deux manières d'appréhender la modernité et ses effets, dont la démocratie et le totalitarisme constituent les archétypes. En dehors des limites de la démocratie, écrit-il, « il est temps de l'apprendre, il n'y a d'autre modèle que le totalitarisme »[79]. Nous faisons donc nôtre la remarque de Bernard Flynn qui affirme que la modernité est « soit *acceptée* – c'est ce que Lefort appelle le projet démocratique – soit *empêchée*, et c'est ce qu'il appelle le projet totalitaire »[80].

Troisième observation : si la démocratie apparaît comme lieu de réalisation de l'expérience moderne du politique, nous faisons l'hypothèse qu'elle ne la *crée* pas. C'est la raison pour laquelle, comme nous le soulignions précédemment, nous affirmons contre Myriam Revault d'Allonnes et parfois même contre Claude Lefort lui-même, souvent ambigu sur ce point, que c'est avec la modernité que s'institue véritablement cette expérience de vulnérabilité du politique[81]. La démocratie accomplit certes la modernité et en figure le régime par excellence, parce qu'elle prend en charge et reconnaît une expérience qui la précède ; mais elle ne la fait pas[82].

Quatrième et dernière observation : Lefort évoque dans cet extrait une *reconnaissance implicite*. Cette précision nous paraît fondamentale. Car si la démocratie est le régime qui prend en charge sa vulnérabilité, elle doit en même temps s'assurer qu'elle ne produise pas en retour, par effet d'insoutenabilité, son effondrement.

---

[79] Claude Lefort, Préface à *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.28

[80] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.218-219. Nous soulignons.

[81] Sur cette ambiguïté manifeste, voir notamment Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.17-32

[82] C'est pourquoi nous sommes réticent à parler d'une « expérience démocratique » comme le font certains commentateurs et Claude Lefort lui-même, sauf à préciser que cette notion renvoie au processus de reconnaissance et de réalisation d'un phénomène que la modernité inaugure, et à tenir le totalitarisme comme une autre modalité de cette « expérience ». Afin d'éviter toute confusion, nous préférons donc pour notre part réserver le terme à la description de la découverte moderne de la vulnérabilité du politique, et considérer la démocratie et le totalitarisme comme deux manières *d'interpréter et de vivre cette expérience*. Sur la notion « d'expérience démocratique », voir notamment Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, op.cit. et également les travaux de Robert Legros, *L'expérience de la liberté*, Paris : Hermann, 2019 ; *L'avènement de la démocratie*, Paris : Grasset, 1999

N'est-ce-pas précisément la raison pour laquelle Lefort considère que le totalitarisme s'institue à la fois comme prolongement et renversement de la démocratie[83] ? La société démocratique, quoiqu'elle s'attache à reconnaître sa nature vulnérable, ne la reçoit pas nécessairement comme un principe désirable. Sa reconnaissance est avant tout un acte d'*acceptation* :

> La démocratie est par excellence le régime qui accueille la division sous toutes ses formes, qui ne peut pas la maîtriser et accepte de ne pas le pouvoir. *Cela ne veut pas dire qu'elle la légitime, qu'elle l'aime*. Tandis que le totalitarisme dénie toute division, sinon pour l'imputer à des forces ennemies.[84]

Dès lors, si la société démocratique reconnaît bien la vulnérabilité du politique, il nous semble qu'elle doit le faire *à l'ordre du symbolique et non du réel*. L'acceptation de l'interprétation démocratique de la modernité dépend d'une capacité à *mettre en forme* sa vulnérabilité, à mobiliser ses potentialités d'ouverture et d'invention (vulnérabilité comme brèche) en se préservant de l'incertitude et l'intranquillité auxquelles elle se trouve en même temps exposée (vulnérabilité comme blessure). Myriam Revault d'Allonnes résume cette problématique d'une belle formule :

> Comment l'incertitude, qui, en un sens, faisait vivre la dynamique démocratique (car la démocratie est toujours 'à venir') s'est-elle pervertie en une véritable hantise de l'insécurité ou plus exactement en une paradoxale intrication de l'insécurité, de la peur et de la recherche de la sécurité ? Car il y a une différence essentielle entre la reconnaissance d'une fragilité qui, malgré l'absence de garanties ultimes, ne nous interdit pas d'orienter notre action, et le sentiment d'une existence dangereuse, toujours menacée. La perte d'un référent ultime peut vouer les hommes à un questionnement interminable : il ne les condamne pas pour autant à la déréliction.[85]

C'est dans cette « différence essentielle » entre deux modalités de la vulnérabilité que se situe la voie étroite de la démocratie. Cette dernière doit parvenir à se reconnaître comme société vulnérable tout en rendant cette expérience soutenable ; elle doit vivre dans la brèche qui la constitue tout en se préservant du risque qu'elle soit perçue comme blessure. De sa capacité à se maintenir ouverte, à *faire avec* sa vulnérabilité et son inachèvement, dépend sa dynamique sociale ; de sa volonté de « tenir dans l'écart » s'ensuivent des potentialités d'invention et des jeux de possibles qui lui permettent de se composer une résilience[86].

---

[83] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.101
[84] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire » in *Le temps présent*, op.cit., p.350. Nous soulignons.
[85] Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op.cit., p.30
[86] Cette représentation de la société démocratique sera reprise et prolongée par Pierre Rosanvallon, dont les thèses sur la démocratie doivent beaucoup à l'influence de Claude Lefort. Dans *Le peuple introuvable,* Rosanvallon définit ainsi la démocratie comme « démocratie d'équilibre » et, mobilisant un champ lexical qui n'est pas sans

Nous pourrons alors convenir avec Lefort que « le régime apparemment le plus vulnérable s'avère, à l'épreuve du temps, le plus résistant, l'autorité qui compose plus forte qu'une domination sans frein »[87].

Tout cela nous conduit à défendre l'idée qu'il faut à la société démocratique *reconnaître symboliquement sa vulnérabilité*. Une telle opération suppose tout à la fois ce que nous définirons comme « mise en forme », « mise en scène » et « mise en sens » de la vulnérabilité du politique[88]. Le déplacement simultané du regard vers les concepts de « chair du politique », hérité de Merleau-Ponty, de « droits politiques » et celui de « démocratie sauvage », esquissé par Lefort mais véritablement formalisé par Miguel Abensour, nous permettra de donner à cette entreprise son contenu théorique et philosophique[89].

*

Le travail d'interprétation d'une pensée, s'il ne peut prétendre en épuiser le sens, doit néanmoins se risquer à délivrer une connaissance, fût-elle précaire et provisoire. Celui qui s'y livre est alors entraîné à se confronter à l'œuvre qu'il explore, à faire parler ses silences, à s'insinuer dans les replis du texte pour en déchiffrer l'implicite. Exposé à son tour à l'échappement du sens, il doit nécessairement « consentir à se perdre de vue »[90], abandonner toute position de surplomb et accepter d'occuper un lieu infigurable, qui le situe tout à la fois à distance de ce qu'il pense et aux prises de la faille qui l'habite. De cet écart qui excède le cadre théorique, l'interprète gagne le pouvoir d'interroger l'œuvre, de s'ouvrir à son énigme, de prendre en charge les questions qu'elle ne cesse de lui poser.

évoquer celui de la vulnérabilité, précise : « Il faut immédiatement s'empresser de souligner le caractère relatif et précaire de cette position d'équilibre. Relatif, car elle n'a jamais renvoyé à un modèle annulant, en son principe même, les contradictions originaires à l'œuvre dans le mécanisme représentatif. L'équilibre dont il est question est circonstanciel, résultant d'un processus d'expérimentation continu, oscillant au gré d'ajustements successifs. Précaire, parce qu'elle est restée foncièrement instable. Elle participe d'une fragilité qui provient autant de la fermentation permanente de ses tensions souterraines que de l'incertitude sur les dispositifs institutionnels les plus appropriés à sa réalisation ». Voir Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Paris : Gallimard, 1998, p.393-394

[87] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.360.

[88] Nous reprenons ces termes à Claude Lefort lui-même et la définition qu'il en propose notamment dans « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.20, passage dans lequel il s'attache à montrer que si rien dans une société ne préexiste à sa mise en forme dans l'espace social**,** cette mise en forme est à la fois une mise en sens et une mise en scène : « Mise en sens car l'espace social se déploie comme espace d'intelligibilité, s'articulant suivant un mode singulier de discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du licite et de l'interdit, du normal et du pathologique (…) Mise en scène car cet espace contient une quasi-représentation de lui-même, dans sa constitution aristocratique, monarchique ou despotique, démocratique ou totalitaire ».

[89] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie' » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris : Le Félin, 2012, p.247-290

[90] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.348

Cette exigence philosophique, qui fut celle de Claude Lefort tout au long de sa vie, le conduisit à écrire à ce sujet :

> Celui qui a accepté d'évoluer dans la 'caverne' et de l'explorer patiemment, celui-là même qui s'est imaginé y redescendre après avoir entrevu les choses mêmes à la lumière du soleil, n'a fait que gagner le pouvoir *d'avancer* dans l'obscurité. Comme le dit Nietzsche, sous la caverne, il en est une autre, puis une autre encore.[91]

En faisant l'hypothèse que la pensée de Claude Lefort ouvre à une conception originale de la modernité comme expérience de la vulnérabilité du politique, en nommant ce qui se désigne implicitement dans son œuvre, ce sont d'autres cavernes que nous avons à notre tour entrepris d'explorer. C'est dans ce travail de déchiffrement, qui nous a parfois conduit à interpréter Lefort contre lui-même, qu'il nous a semblé demeurer le plus étroitement fidèle à sa démarche.

[91] Claude Lefort, « Préface » à *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.13

PREMIÈRE PARTIE

-

L'AVÈNEMENT DE LA MODERNITÉ : L'EXPÉRIENCE DE LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE

1ÈRE SOUS-PARTIE **: AU SEUIL DE LA MODERNITÉ : CLAUDE LEFORT ET LES SOCIÉTÉS PRÉMODERNES**

Dans la philosophie de Claude Lefort, l'interrogation sur le politique ne se limite pas à la période moderne. Si Lefort est avant tout le penseur de la modernité, le travail de déchiffrement qu'il a mené tout au long de son parcours intellectuel l'a logiquement conduit à s'intéresser à ce qui en précédait l'avènement. Les sociétés prémodernes occupent ainsi une place décisive dans la constitution de sa réflexion sur la nature du politique. Bernard Flynn, dans l'essai qu'il consacre à la pensée politique de Claude Lefort, affirme par exemple que cette pensée ne peut être pleinement appréhendée qu'à la condition d'y inclure les réflexions de Lefort sur la prémodernité[1]. Mais c'est pour aussitôt affirmer qu'aucun « discours politique prémoderne » ne saurait véritablement exister, dans la mesure où Lefort lie de manière définitive « le concept de modernité et la notion de discours politique »[2]. Ainsi compris, tout discours sur la prémodernité apparaîtrait comme rigoureusement impossible, puisque le politique lui-même et son discours « n'apparaissent que dans la modernité et en sont peut-être constitutifs »[3].

Cette affirmation n'est pas sans poser problème. Il est possible, en effet, qu'il n'y ait pas dans la prémodernité de *discours* sur le politique, au sens où seuls les modernes seraient en mesure de s'interroger sur la nature du politique. Mais en quelle part tenir alors la philosophie de Platon, comment comprendre ses réflexions sur la *politeia* et que faire d'un texte comme *La République* ? Flynn, bien évidemment, ne nie pas la dimension politique de la philosophie platonicienne, dont il considère comme Lefort qu'elle constitue la première tentative de penser le politique ; il cherche bien plutôt à détacher cette philosophie d'une représentation prémoderne. Selon lui en effet, « la Grèce ancienne comme Rome sont des sociétés modernes »[4], ce qui implique de donner à cette prémodernité une signification tout à fait restreinte. Pour Bernard Flynn, la recherche d'une définition pertinente suppose d'interroger le moment de bascule : puisqu'elle ne parle pas pour elle-même, la prémodernité ne peut donc s'éclairer qu'extérieurement, à partir de son arrachement, de l'irruption moderne du discours sur le politique.

---

[1] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.130-187. Une partie non négligeable de l'essai de Flynn vise à restituer ce qui précède la période moderne dans la philosophie de Lefort. Quoique son analyse permet ainsi d'interroger le passage du prémoderne au moderne dans l'œuvre de ce dernier, elle ne s'attarde sans doute pas suffisamment sur la nature de ce passage, en tout cas ne le nomme pas véritablement.
[2] *Ibid*., p.131
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

C'est donc nécessairement sur cette « toile de fond d'où émerge le moderne », pour reprendre une formule de Flynn, que se structure toute réflexion sur la prémodernité. Sans remettre totalement en cause une telle interprétation – la prémodernité nous apprend en effet *en creux* quelque chose de la modernité –, nous nous en distançons néanmoins en partie, et cela pour trois raisons au moins.

Premièrement, nous ne pensons pas qu'il soit possible, à partir d'une lecture de l'œuvre de Claude Lefort, de faire de la prémodernité un espace vide de toute réflexion sur le politique. Tout nous semble précisément indiquer le contraire. Nous formulons en effet l'hypothèse que les réflexions qu'élabore Lefort sur les sociétés prémodernes sont d'une aide incomparable à la compréhension de la nature de l'expérience moderne du politique. Certes, elles permettent de réfléchir au passage d'une forme politique à une autre, elles éclairent les mécanismes de constitution – et de reconstitution – du politique, mais elles désignent également et pour elles-mêmes une conception différente du politique.

Ensuite, il nous semble que Flynn, lorsqu'il propose de distinguer deux types de sociétés prémodernes dans les textes de Claude Lefort – les sociétés « sans histoire » dite primitives d'une part, les monarchies européennes et chrétiennes d'autre part – excluant de fait la Grèce antique, n'est pas suffisamment attentif à la pensée même de Lefort. Il est nécessaire d'ajouter à ces deux formes de sociétés prémodernes une troisième : celle des cités-États de l'Antiquité, telle qu'elle se trouve plus particulièrement présentée dans la philosophie platonicienne. Ces trois types de société occupent chacun à leur manière une place et une importance singulières dans la pensée de Claude Lefort. S'y laisse voir une réflexion sur la nature du politique qui précède l'avènement de la modernité, ou pour le dire autrement, une réflexion sur le politique qui en anticipe l'expérience. Deux précisions doivent être toutefois apportées. Tout d'abord, nous ne considérons pas que ces trois exemples figurent l'ensemble des sociétés politiques prémodernes. La prémodernité ne se résume pas à ces types de sociétés, et nous pourrions trouver les mêmes phénomènes politiques dans d'autres régions du monde que celles étudiées (en Asie par exemple). Mais il nous semble d'une part que chacun de ces types permet de rendre visibles les grands principes de la prémodernité politique, et que tous les trois occupent d'autre part une place singulière dans la pensée de Lefort.

C'est ici qu'une seconde précision s'impose. Que Claude Lefort n'ait pas accordé la même attention à ces différents moments de la prémodernité n'invalide selon nous nullement le fait que chacun contribue à élaborer une conception de la prémodernité politique et à rendre compte, par effet de contrepoint, de l'expérience du politique moderne.

Une telle remarque nous conduit en dernier ordre à reformuler l'approche de Bernard Flynn concernant la place qu'occupe la Grèce ancienne dans la pensée de Lefort. Selon nous en effet, ce n'est pas tant que cette forme de société puisse être considérée comme moderne, mais plutôt qu'elle se situe à cet instant particulier qui figure le passage vers le monde moderne.
Or cette dimension équivoque est en réalité commune aux trois moments prémodernes étudiés par Claude Lefort. Parce qu'elles sont prises dans des principes générateurs qui sont résolument prémodernes, ces sociétés sont bien ancrées dans la prémodernité. Mais parce qu'elles se trouvent à des moments de bascule, qu'elles ont l'intuition d'une nouvelle expérience du politique qui s'annonce – et qui sera celle de la modernité –, elles se construisent également à partir de cette expérience, et plus exactement, *contre* elle.

C'est la raison pour laquelle nous choisissons de qualifier ces trois moments comme autant de *seuils* qui figurent des passages à la modernité, de telle sorte qu'il conviendra de s'interroger sur l'usage même de la notion de prémodernité. Là réside d'ailleurs tout l'intérêt de l'utilisation du concept de seuil pour qualifier ces moments, car le seuil est tout à la fois ce qui sépare et réunit ; il est élément de liaison et de distinction, double ouverture sur ce que l'on quitte et ce qui s'annonce. Le seuil est ce qui fait passage, et dans le passage quelque chose se révèle et se donne à voir.
Sans doute s'agit-il là d'une première clé de lecture de ce que peut être la relation entre prémodernité et modernité politiques chez Lefort : non pas une rupture radicale entre deux mondes comme nous pourrions la trouver chez Leo Strauss par exemple[5], non pas pure continuité, mais deux expériences du politique singulières et non réductibles l'une à l'autre. Pourtant, si la modernité s'annonce sur la « toile de fond » du prémoderne, il y a bien un moment de passage dans lequel s'annonce cette nouvelle expérience du politique, et c'est dans ce moment de passage que se fait la découverte, fût-elle inconsciente, non seulement qu'une autre expérience du politique est possible, mais également de la nature de celle-ci. Telle est la raison principale, qui explique selon nous l'intérêt que Claude Lefort porte à ces trois formes de sociétés prémodernes. Situées au seuil de la modernité, figurant ce moment de passage singulier d'une forme de société à une autre, elles nous renseignent tout autant sur les principes constitutifs de leur prémodernité politique que sur ceux qui s'annoncent et dans lesquelles elles se dessine leur propre disparition.

[5] « La querelle des Anciens et des Modernes », sur laquelle Leo Strauss n'a jamais cessé de revenir, élabore ainsi une rupture entre deux mondes, l'affrontement entre deux « projets » de formes de société. Voir notamment Michel-Pierre Edmond et Miguel Abensour, « Notice sur Léo Strauss » in *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

Au fond, il nous semble que si Claude Lefort s'intéresse à ces sociétés prémodernes, c'est avant tout parce qu'elles parviennent, depuis le seuil qu'elles occupent, à penser la modernité qui vient. Il interprète ainsi dans leurs modes d'existence les mécanismes de contrainte de cette expérience moderne du politique ; il identifie ce contre quoi elles se structurent, s'agencent et se ferment, les principes mêmes de la modernité politique : la division du social et l'indétermination historique.

Bien que la dimension temporelle ne soit pas étrangère aux réflexions de Lefort sur l'expérience de la modernité – notamment concernant son aboutissement dans la société démocratique, et sa remise en cause dans le phénomène totalitaire –, son avènement ne signifie pas pour autant qu'elle soit l'effet d'un développement téléologique, de la Fortune ou du progrès de la Raison, par exemple. La modernité, parce qu'elle est avant tout *une certaine conception du politique*, est une expérience humaine qui peut se produire – ou ne pas se produire, précisément – dans les différentes sociétés qui habitent ou ont habité le monde. La modernité est une expérience *qui se découvre et se renouvelle* dans la pratique des actions humaines et qui interroge le corps politique. Elle se produit différemment dans le temps et dans l'espace ; elle ne suit pas un cours déterminé de l'Histoire, un développement progressif, elle est une aventure, peut-être même, ainsi que nous le verrons, un *horizon*.

Ce que nous affirmions de la modernité est tout autant valable pour la prémodernité. De fait, Claude Lefort ne cherche jamais chercher à articuler chronologiquement ces différents moments prémodernes, ce qui ne l'empêchera pas de régulièrement les lier, démontrant par là-même tout le sens qu'il y a à les penser ensemble pour appréhender la nature du politique prémoderne. Lefort pense le politique sans chercher à le hiérarchiser, à le réagencer au sein d'un grand *telos*, ce qui interdit de considérer les différents moments ici présentés du prémoderne comme différents stades de son développement. Au contraire, il s'agit de les comprendre comme des sociétés singulières, prises dans un *ici et maintenant*, des formes de coexistences collectives qui se configurent, se saisissent et se représentent à elles-mêmes dans un « devenir historique » qui leur est propre[6].

[6] Que le développement des idées, leur discussion, réfutation ou prolongement participent à une meilleure intelligence de cette expérience moderne de la vulnérabilité du politique ne fait aucun doute. C'est d'ailleurs sans doute cela qui explique en partie la capacité de Machiavel à en donner une lecture plus claire et aboutie, synthétique. Mais c'est une chose d'affirmer l'existence d'une certaine cohérence rationnelle du développement des idées – une histoire des idées politiques –, c'en est une d'autre d'affirmer que l'avènement de cette expérience se déploie progressivement dans l'Histoire des hommes par un processus de développement de la raison. Ainsi que nous le verrons, il n'y a pas chez Lefort de dimension téléologique à l'avènement de la modernité et son expérience n'indique en rien un processus déterminé et nécessaire. Il nous semble important de le rappeler pour éviter tout contresens sur notre propre réflexion théorique.

Rien ne serait plus éloigné de la philosophie de Lefort que de vouloir vainement penser ces sociétés à partir d'une théorie historique de leur développement rationnel. Pourtant, nous verrons qu'il ne s'agira pas non plus de les extraire de toute forme de temporalité ni les couper de toute logique de *mise en forme* et de *mise en sens*. Dès lors, l'approche chronologique ne saurait être totalement pertinente et ce n'est pas dans cette perspective que nous avons choisi d'articuler ces trois moments à notre tour. Nous avons en effet privilégié une approche compréhensive en cherchant à isoler ce qui dans ces moments-seuils révèle déjà l'expérience de vulnérabilité du politique propre à la modernité.

De *La République* de Platon, en passant par les sociétés sans histoire et dites primitives, jusqu'aux monarchies théologico-politiques européennes du XVIème siècle, ces formes de sociétés prémodernes dévoilent chacune à leur manière ce que sera l'avènement de la modernité. En effet, en refusant la division sociale et en niant l'indétermination de l'histoire, elles font toutes les trois signe vers la même conception du politique, comme corps homogène et un, corps *invulnérable*. Mais ce faisant, elles nous délivrent en même temps la nature de l'expérience moderne : celle d'un corps politique, qui, faisant l'épreuve du conflit et ouvert à l'événement, se découvre vulnérable.

Chapitre I – *La République* de Platon : l'idéal contrarié du corps politique invulnérable

Sans doute existe-t-il un paradoxe à faire de Platon le point de départ d'une réflexion sur la pensée d'un auteur qui n'a, somme toute, que très peu écrit à son sujet. A l'œuvre platonicienne, Claude Lefort ne fait effectivement que rarement référence ; dans l'ensemble de la production intellectuelle de ce dernier, aucun article ne lui est par exemple directement consacré. Nous pourrions n'y voir là que la trace d'une indifférence pour un projet philosophique lui-même, en affirmant alors – en partie à raison – que c'est avant tout la modernité du politique qui intéresse Lefort. Les philosophes de l'Antiquité ne constitueraient donc pas à ses yeux le socle pertinent sur lequel fonder une théorie politique. Le traitement que Lefort réserve à Aristote nous inciterait même à confirmer ce premier jugement. De fait, la pensée aristotélicienne, bien qu'elle occupe une place à part dans l'œuvre de Lefort, ne semble pas non plus constituer un élément central de sa réflexion sur la nature du politique[7].

Ce constat relève en réalité d'une double méprise. S'il est vrai que l'œuvre de Claude Lefort frappe par la quantité et la diversité des articles consacrés aux philosophes – mais aussi des romanciers, sociologues, ethnologues, poètes, peintres – pour lesquels il semble avoir noué une curiosité sinon une affinité intellectuelle, l'absence de Platon ne doit pas pour autant nous induire en erreur. Ce serait en effet mal comprendre la manière dont procède Lefort et la « forme d'exposition de sa pensée », pour reprendre un terme d'Alain Caillé[8]. Lire Lefort, c'est toujours faire l'épreuve d'une argumentation « spiralaire ou sinusoïdale », qui se déploie en refusant de distinguer « l'accessoire de l'essentiel, et de rassembler celui-ci en quelques propositions », mettant ainsi au défi le lecteur de ne pas relâcher son attention, de le lire non pas « à son rythme à lui mais à celui de Claude Lefort »[9]. Le lecteur attentif sait que c'est souvent dans les replis d'une phrase, au détour d'une considération singulière s'inscrivant dans une réflexion plus large, ou au cœur d'une discrète incise à peine esquissée, que se dévoilent quelques-uns des raisonnements les plus féconds de Lefort. La pertinence de cette affirmation se révèle particulièrement dans son traitement de la pensée antique, et particulièrement celle de l'auteur de *La République* : le Platon de Lefort se découvre ainsi entre les lignes de son œuvre et dans les plis de sa pensée.

---

[7] Il est vrai toutefois que nous trouvons dans l'œuvre de Lefort de nombreuses références à Aristote, notamment aux *Politiques*, et plus largement encore aux réflexions aristotéliciennes sur la communauté comme corps politique. Comme nous le verrons, le dialogue que Lefort noue avec la pensée d'Aristote par l'intermédiaire de Machiavel est certes plus explicite que celui qui le relie à Platon, mais il n'est pas forcément plus décisif.

[8] Alain Caillé, « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op. cit., p.59.

[9] *Ibid*.

D'autre part, si la rareté des références à Platon peut à bon droit constituer une source d'étonnement, elle ne dit rien d'un éventuel désintérêt lefortien pour la pensée platonicienne. Bien au contraire, chacune de ces références impressionne par son épaisseur conceptuelle, la densité de ce qu'elle recouvre, de sorte qu'elle ne laisse pas seulement aucun doute sur la connaissance extrêmement précise par Lefort de l'auteur de *La République,* mais qu'elle révèle aussi quelque chose d'une trajectoire intellectuelle trouvant son fondement critique dans la philosophie platonicienne[10].

A cet effet, il convient de remarquer que c'est presque toujours *La République* qui se voit mobilisée par Claude Lefort lorsqu'il évoque les régimes antiques et leur conception de la société. Les deux autres textes éminemment politiques de Platon, *Les Lois* et *Le Politique*, ne sont quant à eux jamais évoqués. Il nous semble que cette particularité ne témoigne pas d'une méconnaissance de l'œuvre mais plutôt d'une conviction : dans *La République* se donne à voir la vérité de la conception politique de Platon. Quoique rien dans ses travaux, qu'il s'agisse de ses écrits ou de ses nombreuses interventions académiques, ne permette d'en attester, il est probable que Claude Lefort n'ignorait rien de la « querelle » qui opposait les lecteurs et commentateurs de *La République* de ceux des *Lois*. Si la première est généralement considérée comme l'œuvre présentant la cité idéale platonicienne, la seconde apparaît au contraire comme celle qui, instruite des insuffisances de la théorie de *La République*, propose une vision plus pragmatique et moins radicale que la première[11].

Malgré ces différences d'interprétation, une évidence demeure : qui veut comprendre le système politique platonicien doit commencer par se pencher sur *La République*, à qui la place chronologique et l'intérêt philosophique donnent un statut unique dans l'œuvre de Platon.

[10] Sans doute cette connaissance de l'œuvre platonicienne se laisse-t-elle ainsi apercevoir de la manière la plus éclatante lorsque, au détour d'une réflexion sur la conception de la liberté chez La Boétie, il s'en prend aux « platoniciens modernes » et à leur interprétation de *La République,* dans laquelle ils prétendent découvrir le déploiement d'une « liberté » qui à ses yeux n'existe pas. Voir à ce sujet Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p.313.

[11] Nous savons ainsi que Leo Strauss, dont Lefort a été un des lecteurs critiques les plus avisés, faisait la distinction entre *La République, Le Politique* et *Les Lois*, choisissant de voir dans la première une œuvre de « maturité », encore incomplète et imparfaite, et dans la dernière une œuvre de « vieillesse », plus modérée, moins idéale. Voir notamment Leo Strauss, *La cité et l'Homme*, Paris : Le Livre de Poche, 2005. Cornélius Castoriadis partageait également cette approche straussienne de l'œuvre de Platon. Ses travaux, mais aussi ses enseignements, privilégiaient ainsi la lecture et l'étude des *Lois* à *La République*, trouvant dans le premier des éléments de réflexion plus convaincants que dans le second. De fait, la dimension pratique des *Lois* entre effectivement en résonance avec la philosophie de Castoriadis, ce qui explique sans doute cette attention particulière portée au dernier texte de Platon. Voir notamment Cornelius Castoriadis, *Sur « Le Politique » de Platon*, Paris : Seuil, 1999

A l'image de Leo Strauss, qui tient *La République* pour « le plus fameux des écrits politiques de Platon, l'œuvre politique la plus célèbre de tous les temps »[12], il ne fait aucun doute que Claude Lefort la considère également comme le texte fondateur de toute la philosophie politique ancienne, mais aussi comme un formidable révélateur pour la modernité de ce qui constitue le politique[13]. Dans son « Avant-propos » aux *Essais sur le politique*, Claude Lefort affirme ainsi que Platon est le premier philosophe politique, en ce sens que personne n'avait tenté avant lui de définir ce qu'était la philosophie politique et d'en circonscrire le champ[14]. Platon inaugure ainsi une réflexion sur les « formes de société », à partir du concept de *politeia.* En ce sens, tout commence bien avec Platon, et la philosophie politique s'institue avec l'auteur de *La République*. Mais ce qui frappe ici dans la remarque lefortienne, c'est moins le fait de définir Platon comme point d'origine de la pensée politique que de s'inscrire aussi explicitement dans le prolongement de ce dernier. D'une certaine manière, et sans que cela ne présume en rien des thèses de Lefort – en réalité entièrement tournées contre celles de Platon –, il semblerait que ce dernier fasse implicitement remonter au philosophe grec l'origine de son propre positionnement théorique. Bien que ses thèses diffèrent largement de celles du philosophe grec – et pas seulement comme différeraient celle d'un Moderne vis-à-vis de celles d'un Ancien, comme nous le verrons –, Lefort considère à raison qu'avec Platon s'inaugure une attitude tout à fait nouvelle, première dans l'histoire de la pensée : la conception que la politique n'est pas réductible à « un secteur particulier de la vie sociale », mais qu'elle implique au contraire « la notion d'un principe ou d'un ensemble de principes générateur des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde »[15].

Premier penseur du politique, parce qu'il définit celui-ci comme faisant signe vers une certaine forme de société, Platon s'attache à réfléchir à partir de la combinaison entre « un type de constitution » et un « style d'existence ou un mode de vie »[16]. Surtout, Lefort fait remonter à *La République* une réflexion sur l'institution du politique. Pour être appréhendée, sa remarque doit être restituée dans sa totalité :

---

[12] Leo Strauss, *La cité et l'Homme*, op.cit., p.170

[13] C'est la raison pour laquelle nous choisissons de mettre *La République* au centre de notre réflexion sur le Platon de Claude Lefort. Plus qu'aucun autre, c'est en effet au cœur de ce texte que se donne à voir la complexité de sa conception du politique et de la constitution de la Cité. Bien que notre argumentation se nourrira ponctuellement d'autres textes platoniciens, au premier rang desquels le *Protagoras* ou le *Timée*, nous tenons *La République* pour un révélateur sans équivalent d'une pensée prémoderne se figurant la Cité comme un corps politique et social délivré de tout conflit, un corps invulnérable idéalisé.

[14] Claude Lefort, « Avant-Propos » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.8-10

[15] *Ibid*., p.8

[16] *Ibid*., p.9

> De fait, l'enquête conduite par Platon dans *La République* – dont il faut rappeler qu'elle était guidée par la recherche de ce que serait en théorie le bon régime –, loin de fixer les limites de la politique, mobilisait une interrogation qui portait tout à la fois sur l'origine du pouvoir et les conditions de sa légitimité, sur la relation commandement-obéissance dans toute l'étendue de la société, sur les rapports de la cité et de l'étranger, sur les besoins sociaux et la répartition des activités professionnelles, sur la religion, sur les fins respectives de l'individu et du corps social – cela jusqu'à faire reconnaître une analogie entre la constitution de la *psyché* et la constitution de la *polis*, et enfin, ce qui n'est pas moins remarquable, jusqu'à suggérer que le discours sur la *politeia*, plus généralement le dialogue mettait en jeu des rapports de caractère politique.[17]

Remarquable est la manière dont Claude Lefort met ici l'accent sur l'approche platonicienne. Ce qui l'intéresse et l'intrigue, c'est moins ce qui constitue la réflexion de Platon que du questionnement premier au sein duquel elle trouve son origine. Car c'est précisément cette question, dont il n'est pas certain qu'elle puisse être résolue[18], qui ne cesse de se présenter comme l'horizon de la philosophie politique de Claude Lefort : qu'est-ce qui fait société, quels sont les agencements par lequel un corps se constitue et se représente à lui-même comme corps ? La pensée du politique trouve justement sa source dans cette interrogation ; elle *est* en réalité cette interrogation même. Faut-il alors, comme le suggère Alain Caillé, s'inquiéter que Claude Lefort à son tour « endosse la légitimité du champ d'investigation ouvert par Platon dans *La République »*, conférant ainsi au politique « une extension démesurée »[19] ? Ne peut-on pas au contraire interpréter cette ambition comme le propre de toute véritable pensée du politique ? Quoi qu'il en soit, il nous paraît plus intéressant à ce stade de souligner l'ambiguïté d'une telle revendication, provenant d'un penseur qui a fait de la modernité politique le fondement de sa pensée, et pour lequel il existe une expérience propre à la modernité qui ne se laisse appréhender par la période prémoderne des cités antiques. Cette ambiguïté, Claude Lefort ne cherche pas à la contourner.

---

[17] *Ibid*.

[18] Ici se révèle d'ailleurs ce qui constitue en réalité la différence fondamentale entre Platon et Lefort, non pas tant parce que le premier serait un « Ancien » et le second un « Moderne », mais bien plus largement parce que toute la philosophie de Claude Lefort peut s'entendre comme refus de clore l'interrogation, ce questionnement qui doit toujours rester ouvert, constamment reformulé et éprouvé dans sa vulnérabilité féconde. Cette critique, comme nous le verrons tout au long de ce travail, dépasse le simple cadre d'une opposition entre Anciens et Modernes, mais traverse en réalité la modernité elle-même.

[19] Alain Caillé, « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op. cit., p.68-69. Cette remarque de Caillé s'explique sans doute par sa méfiance manifeste à l'égard de la philosophie politique et à ce qu'il considère être une prétention théorique à vouloir englober le social. Tout son article interroge d'ailleurs cette séparation problématique entre sciences sociales et philosophie politique, qu'il tient en grande partie pour la cause principale de la difficile réception des œuvres de Lefort.

Soucieux de se soumettre systématiquement à l'épreuve de la pensée, il convient du « paradoxe » qu'il pourrait y avoir « de se rattacher à la tradition première de la philosophie politique et de supposer que notre expérience peut nous dévoiler ce qui était hors de portée des philosophes de l'Antiquité »[20]. Mais, rajoute-t-il aussitôt, « nous pourrions répondre que ce paradoxe n'est pas neuf, qu'après tout les œuvres d'un Machiavel, d'un Montesquieu ou d'un Tocqueville en témoignent déjà »[21], s'inscrivant cette fois dans une autre tradition, celle des penseurs du politique qui ont jeté un regard vers l'Antiquité pour mieux comprendre ce qui caractérisait la modernité et en déchiffrer l'expérience singulière. Alors, à l'instar de ces grands auteurs, Claude Lefort s'ouvre un chemin en affrontant l'obstacle, le revendiquant même : « Mieux vaut assumer franchement ce paradoxe et affirmer qu'il soutient l'exercice même de la pensée »[22].

Dès lors, si nous voulons comprendre quel est le Platon de Lefort, si nous voulons ressaisir ce qui dans la philosophie du premier est susceptible de nourrir la pensée du second, il nous revient d'assumer ce paradoxe à notre tour. Qu'est-ce qui, dans *La République,* peut nous renseigner sur la nature de la modernité et nous aider à définir cette expérience qui la définit ? Si les trop rares références à Platon dans l'œuvre de Lefort nous obligent à la prudence, elles ne nous interdisent en rien d'avancer des hypothèses et nous invitent même à faire à notre tour l'épreuve de l'interprétation. C'est à partir de ces considérations et des quelques indices délivrés par Lefort lui-même que nous voudrions montrer en quoi *La République* est un texte qui dévoile paradoxalement et en creux la nature de la modernité comme expérience de la vulnérabilité du politique. En un sens, l'œuvre platonicienne définit l'idéal d'une cité délivrée du conflit et de l'hétérogénéité, du changement et de l'histoire, un idéal imprégné par la métaphore médicale du corps politique sain et invulnérable **(A).**

Mais d'une certaine manière, ce n'est pas tant l'idéal d'invulnérabilité qui guide la réflexion de Platon que *la menace de la vulnérabilité*. C'est en ce sens que nous interprétons la lecture critique qu'il propose de la démocratie au Livre VIII de *La République*, dont Lefort repère qu'elle révèle déjà quelque chose de la forme de société démocratique moderne.

---

[20] Claude Lefort, « Avant-propos » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.12-13

[21] *Ibid*., p.13. Nous verrons que le Machiavel de Lefort s'interprète précisément dans cette volonté de penser son temps à partir d'un dialogue toujours ouvert avec les penseurs de l'Antiquité, en particulier d'Aristote. Quant à Tocqueville, c'est dans une comparaison critique avec l'Ancien Régime qu'il analysera les caractéristiques modernes de la société démocratique. Dans les deux cas, affirme Lefort, c'est bien la réflexion sur une « forme de régime » propre à la Modernité qui intéresse les auteurs, et dans laquelle ils distinguent une expérience spécifique et singulière qui échappe aux penseurs antiques ou prémodernes.

[22] *Ibid*.

Nous y percevons également l'inquiétude platonicienne face à la contamination du corps politique et son inévitable désagrégation. En réponse à la maladie démocratique, Platon se fait médecin de la Cité et propose deux remèdes pour redonner au corps son invulnérabilité : la purge du tyran et la prophylaxie sociale et politique **(B).**

Mais parce que Claude Lefort nous a renseigné sur l'interrogation ouverte par Platon sur les principes d'organisation politiques de son temps, l'origine du pouvoir politique et les conditions de sa légitimité, nous pouvons nous demander en quoi cette conception de la *politeia*, tout entière tournée vers la préservation de l'invulnérabilité du corps politique, délivre en réalité paradoxalement une réflexion sur le temps présent de Platon et sur les menaces qu'il voit advenir et qu'il cherche à conjurer. Cette dimension fondamentale d'une pensée inscrite dans son temps, qu'une interprétation trop rapide de l'idéalisme platonicien peut faire rater, que manque à l'évidence la critique sans nuance d'un Karl Popper mais qu'entrevoit celle, bien plus attentive, d'un Hegel, il nous paraît qu'elle nous instruit sur le lieu d'où parle Socrate et écrit Platon, le lieu d'où se déploie une pensée inscrite dans un temps singulier, ce que Léon Brunschwig dans une formule heureuse nommait un « moment de passage », et que nous appelons pour notre part une « pensée du seuil ». Platon occupe la place singulière de celui qui, au seuil de la modernité, perçoit *ici et maintenant* les signes d'une nouvelle expérience en train d'advenir et se dessiner malgré lui les stigmates de la vulnérabilité du politique **(C).**

A – La double corruption de la cité et la vulnérabilisation du corps politique

Parmi les nombreux conflits d'interprétation qu'a suscité la pensée platonicienne du politique, *La République* occupe une place tout à fait singulière. Non pas seulement en raison de sa relation problématique déjà évoquée avec *La Politique* ou *Les Lois*, compliquant l'intelligence d'ensemble de la philosophie politique de Platon, mais avant tout pour elle-même. Le texte le plus fameux de Platon, l'un des plus difficiles à interpréter, ainsi que le laisse entendre Claude Lefort[23], est également celui qui a provoqué le plus grand nombre de critiques à travers l'histoire des idées. S'il ne s'agit pas ici de proposer une analyse exhaustive de l'ensemble de ces critiques, nous pouvons toutefois remarquer que la plupart d'entre elles s'ordonne autour d'un axe commun : l'idéalisme platonicien. Souvent désignée par les penseurs modernes comme l'adversaire à abattre, la dimension strictement idéaliste du texte platonicien ne va pas pourtant pas de soi. Plus exactement, c'est l'intention pratique de Platon, à travers son œuvre, qui est débattue et qui porte à interprétation.

Jacques Brunschwig conteste ainsi l'idée selon laquelle *La République* aurait pour objectif de présenter un projet politique ayant vocation à se réaliser[24]. Il s'agirait plutôt d'y voir un aspect proprement utopique de l'œuvre, terme anachronique mais qui témoigne selon lui de la nature profonde du texte[25]. Citant Cicéron, qui disait de *La République* qu'elle était « à désirer plutôt qu'à espérer », Brunschwig ne croit pas à la volonté politique de Platon de bâtir concrètement la cité qu'il décrit. Cela ne signifie pas pour autant que le texte est dépourvu de toute dimension réaliste. Brunschwig souligne en effet qu'existe paradoxalement chez Platon une double intention philosophique qui complexifie la conception strictement idéaliste de son œuvre : s'il s'agit bien de présenter une cité idéale, parfaite et parfaitement juste, il n'en demeure pas moins que ce projet s'accorde à une dimension fondamentalement réaliste de l'organisation de la cité. Prendre les hommes tels qu'ils sont, penser leur association à partir des besoins matériels et concrets qui sont les leurs, et qu'ils ne peuvent satisfaire individuellement, tel serait en réalité l'enjeu du texte platonicien : « Rien de moins 'idéaliste' que la genèse initiale de la cité telle que Platon commence par la décrire » écrit Brunschwig, que nous rejoignons sur ce point[26].

---

[23] Claude Lefort, « Avant-propos » in *Essais sur le politique*, op. cit., p.13. Nous reviendrons sur cette affirmation de Claude Lefort concernant les difficultés d'interprétation de *La République* : non seulement celui-ci esquisse-t-il au détour d'une phrase sa propre interprétation du texte, mais il s'attache surtout à critiquer celle de Karl Popper.

[24] Voir en particulier : Jacques Brunschwig, « La République de Platon » in *Dictionnaire des œuvres philosophiques*, Paris : PUF, 2001, p.880-892

[25] Il n'est du reste pas le seul à utiliser ce terme. Sur la dimension utopique de *La République*, voir notamment Benoît Quinquis, « L'utopie avant l'heure : La République de Platon » in *Magma*, 2012, Vol. 10, n° 3 [en ligne]

[26] Brunschwig considère que la coexistence, dans l'héritage laissé par Platon, de *La République* et des *Lois*, et la très grande différence d'approche entre ces deux textes, le second étant fondamentalement plus réaliste que le

A l'inverse, dans son « Introduction » à la lecture de *La République*, le philosophe Georges Leroux insiste sur la dimension à la fois utopique et réaliste du texte mais pour en conclure, contrairement à Brunschwig, que ce texte se présenterait bien comme un véritable programme politique[27]. Le réalisme de *La République* ne se situerait pas uniquement dans la prise en compte des besoins matériels et concrets des hommes pour assurer la juste *polis,* mais s'inscrirait même au cœur du projet de réalisation de la cité parfaite. Il faudrait donc ainsi envisager *La République* comme une tentative platonicienne concrète de bâtir une société idéale.

Cette précision concernant la double dimension idéaliste et réaliste de l'œuvre n'est pas secondaire. Elle nous intéresse au moins pour deux raisons. Premièrement, parce qu'elle est en réalité consubstantielle au projet platonicien lui-même, et donc à la manière dont elle influencera les philosophes dans leur représentation du politique pendant plusieurs siècles. Comme nous l'évoquions plus haut, qu'elles soient laudatives ou plus dépréciatives, les lectures de *La République* reviennent toujours à s'interroger *in fine* sur la dimension idéaliste ou réaliste du texte, sinon la difficile conjugaison des deux. De ce point de vue, Karl Popper, lorsqu'il se saisit de cette question pour produire une attaque virulente – et largement excessive – de la conception de la cité chez Platon, enferme résolument le penseur grec du côté de l'Idée[28]. Au-delà de l'argument critique, il nous apparaît décisif de rendre à ce texte sa dimension réaliste pour ne pas trahir l'approche philosophique revendiquée par Claude Lefort.

Résumer *La République* à son pôle idéaliste, c'est en quelque sorte rendre inoffensif le projet platonicien, le vider de sa charge sulfureuse, s'affranchir de l'interrogation qu'il soulève et dont parlait Lefort. De fait, les critiques les plus averties de Platon ont ainsi plutôt cherché à insister sur le lien entre idéalisme et volonté réaliste, afin « d'empêcher la politique platonicienne de se réfugier dans l'innocence de la théorie pure, et donc démontrer que Platon, loin d'être un rêveur inoffensif, a été un véritable politicien, muni d'un programme précis, soucieux d'intervenir dans une situation historiquement déterminée »[29]. Assumer la dimension réaliste de *La République*, telle que le propose Brunschwig, c'est donc ne pas s'interdire de tenir Platon pour un formidable penseur de son temps.

premier, explique en grande partie la manière dont le premier a été renvoyé vers son pôle utopiste, négligeant par là-même les subtilités du texte. Voir « La République de Platon » in *Dictionnaire des œuvres politiques*, op.cit., p.889

[27] Georges Leroux, « Introduction à la République de Platon » in Platon, *La République*, Paris : Flammarion, 2016

[28] Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis : L'ascendant de Platon*, t. 1, Paris : Seuil, 2018

[29] Jacques Brunschwig, « La République de Platon » in *Dictionnaire des œuvres politiques*, op. cit., p.891

C'est aussi et surtout s'apercevoir qu'il y a dans son œuvre, certes frappée d'idéalisme, un diagnostic du présent qu'il convient de ne pas minimiser, de crainte de rater la spécificité de son œuvre et ce qu'elle révèle en creux de notre modernité sur le point d'advenir[30].

Cette démarche nous conduit à faire de *La République* de Platon, plus que tout autre texte du philosophe grec, le moment où s'élabore pour la première fois, avec autant de clarté, la conception d'une *polis* fondée sur *l'image du corps politique invulnérable*. Mais il nous faudrait tout de suite ajouter que la pensée de Platon nous semble marquée par une ambivalence spécifique à toute théorie de l'invulnérabilité du politique. C'est en cela qu'il s'avère précieux à notre raisonnement. L'affirmation du caractère invulnérable de la communauté s'accompagne en effet chez Platon d'une crainte de la mise en vulnérabilité de cette société des hommes. Plus il insiste sur la nécessaire organisation de la *polis* dans un objectif de valorisation d'invulnérabilité, plus il dévoile en même temps l'inquiétude philosophique et politique qui imprègne son projet. Pour le dire autrement, c'est en réaction à ce qu'il tient pour différentes menaces de corruption du corps social et de vulnérabilisation politique de la communauté que Platon défend l'idéalisme politique, comme si c'était toujours en réponse à un diagnostic posé sur sa contemporanéité, inscrit dans le réel, que se dévoilait un besoin idéalisé d'invulnérabilité[31]. Dans *La République*, c'est en réalité le pressentiment d'une vulnérabilité du politique qui produit le discours d'invulnérabilité, discours prenant ici, comme souvent par ailleurs, la forme d'une théorie politique[32].

Chez Platon, cette vulnérabilité se donne à voir selon deux dimensions complémentaires : d'une part, elle s'incarne dans le principe du changement, entendu comme contamination de l'homogène par l'hétérogène. Le conflit, facteur de division au sein du corps politique et responsable d'une « perte d'harmonie », apparaît d'autre part comme le second agent de corruption de ce corps. Il est une manière de pénétrer dans le texte de Platon qui permet d'appréhender cette théorie de la double corruption de la Cité.

---

[30] C'est précisément ce qui singularise selon nous la lecture que Hegel fera de Platon dans les *Principes de la philosophie du Droit,* et que nous étudierons plus précisément ci-après.

[31] Ce que Claude Lefort nommera, dans une perspective critique moderne influencée par Lacan, un « fantasme », c'est-à-dire, dans l'approche lefortienne, la production d'une idée, image symbolique ou discours, venant recouvrir le réel. Sans chercher à identifier l'un à l'autre, nous sommes toutefois frappés par ce qui rapproche, dans le cadre d'une réflexion sur l'invulnérabilité du politique, l'idéalisme platonicien du fantasme moderne.

[32] La pensée platonicienne de *La République* nous intéresse en dernière instance parce qu'elle peut servir de modèle - ou de contre-modèle, le cas échéant - à l'analyse d'un certain nombre de formes de sociétés tentées par le fantasme d'invulnérabilité.

Il s'agit pour cela de repartir de l'analogie médicale fondée sur le modèle organique. Dans *La République*, la cité idéale est assimilée à un corps sain, harmonieux et un. La conception de la cité comme un corps ou un Tout n'est pas nouvelle ; elle sert classiquement à distinguer le politique ancien du politique moderne. La cité antique se perçoit elle-même comme un organisme unifié dont les individus ne seraient que des organes[33]. Mais Platon développe l'analogie du corps en la complétant d'une autre : celle de la santé. Ainsi que l'écrit Jean Luccioni, « Platon se représente un régime politique comme un être vivant, comme un organisme susceptible d'être atteint par la maladie et d'y succomber »[34]. Par cette métaphore organique, qui sera d'ailleurs reprise dans *Les Lois,* nous comprenons que la cité idéale est ainsi conçue comme une organisation qui ne souffre d'aucune maladie, où les organes sont en harmonie les uns avec les autres, c'est-à-dire où toute trace de dérèglement est absente. Toute la philosophie politique de Platon peut se comprendre à partir de la métaphore du corps-Un du politique : c'est l'Un qui prévaut face au Multiple, le corps uni face au corps fragmenté, l'homogénéité face à l'hétérogénéité, l'immobile face au changement[35]. Dans la conception platonicienne de la « *Callipolis* », la cité idéale que cherche à réaliser *La République*, le philosophe doit être attentif à tous les signes de corruption qui menacent la parfaite unité du corps politique et s'incarnent dans le principe du changement. Comme Héraclite, Platon fonde toute sa réflexion sur ce principe, mais à la différence de la pensée héraclitéenne, qui ne se situe pas dans le champ de la politique et ne croit pas à la possibilité de contraindre de changement, le philosophe de *La République* produit une théorie politique visant à l'empêcher[36]. La corruption est un processus de dissolution de la cité qu'il s'agit de stopper, en coupant le corps politique de l'histoire et de la temporalité.

Cette ambition philosophique et politique démesurée est au cœur du projet platonicien : dans *Les Lois,* l'objectif de la cité est également présenté comme consistant à « assurer la stabilité et la permanence des lois de façon à guérir la cité de la corruption du devenir »[37].

---

[33] Sur cette rupture entre les Anciens et les Modernes à partir d'une conception de la société comme unité ou multiplicité, voir notamment Marc Sadoun et Jean-Marie Donégani, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Gallimard, Folio Essais, 2008

[34] Jean Luccioni, *La pensée politique de Platon,* Paris : PUF, 1958, p.320

[35] Sur la relation entre la philosophie platonicienne et l'Un, voir le séminaire d'Alain Badiou, *L'un – Descartes, Platon, Kant*, 1983-1984, Paris : Fayard ou Alain Bloom, *La cité et son ombre : Essai sur la République de Platon*, Paris : Éditions du Félin, 2006

[36] Héraclite d'Ephèse, *Fragments*, Paris : PUF, 2011

[37] Jean Brun, *Platon et l'Académie,* Paris : PUF, 1992, p.111. On retrouve dans cette citation l'analogie médicale à travers le lexique de la corruption et de la guérison.

Nous aurons à revenir sur cette conception d'une cité anhistorique, qu'il s'agit d'arracher au principe du changement qui la corrompt, pour en préserver l'intégrité, l'unité et l'homogénéité, ou pour le dire autrement : *l'invulnérabilité*. Mais nous percevons d'ores et déjà que chez Platon, la maladie n'est finalement que l'absence de la manifestation du trouble. Pour paraphraser la célèbre formule du chirurgien René Leriche, il semble que la santé de la cité platonicienne est en quelque sorte la vie dans le silence des organes politiques, la manifestation d'un corps immaculé, sans trace de la maladie et du désordre. Si cette analogie du corps sain parcourt toute l'œuvre, c'est dans le Livre VIII que Platon livre plus précisément cette conception de la santé à partir du risque de la maladie. Dans un passage célèbre, Socrate présente à Glaucon ce qu'il considère représenter des formes défectueuses de la cité et assimile ces formes viciées à des maladies, responsables de corruption et de contamination du corps politique[38]. A l'inverse, la cité idéale y est décrite à partir de l'idée de « pureté », associée à la notion de justice. Socrate, reprenant l'analogie médicale et l'image du corps sain, développe ainsi une réflexion sur la vulnérabilité du corps politique particulièrement éclairante :

> Comme le corps vulnérable n'a besoin que d'un léger choc de l'extérieur pour tomber malade, et qu'il arrive parfois que, même sans motif externe, il devienne la proie de troubles, de la même manière une cité, placée dans une situation analogue, devient malade au moindre prétexte et se livre à elle-même une bataille intérieure.[39]

Cette déclaration de Socrate apparaît comme centrale pour notre propos, en ce qu'elle révèle trois déterminants de la vulnérabilité du politique dans l'œuvre de Platon : l'analogie classique entre corps politique et corps individuel ; une acception de la vulnérabilité associée à la faiblesse et à la maladie[40] ; enfin que cette vulnérabilité est aussi bien le résultat de processus externes qu'internes[41]. Dès le début du Livre VIII, Platon ne laisse donc aucun doute sur la nature du dialogue entre Socrate et Glaucon. Pureté contre contamination, santé contre corruption, l'analogie médicale est bel et bien au cœur de l'argumentation philosophique et politique.
Comment empêcher la corruption de la cité, comment éviter que le corps politique se révèle vulnérable aux maladies qui le menacent ?

---

[38] Platon, *La République*, Livre VIII, 544d, op.cit., p.403. Toutes nos citations et références sont issues de cette édition.
[39] *Ibid.*, 556a, p.422. Ce passage est l'un des rares où Platon énonce aussi explicitement le principe de vulnérabilité du corps politique et les mécanismes, externes ou internes, par lesquels celui-ci se corrompt et « tombe malade ».
[40] Le terme employé par Platon est univoque : sa conception de la vulnérabilité ne fait pas signe vers la double dimension de la notion que nous avons identifiée – à la fois blessure et ouverture, brèche et gouffre – et en cela, dévoile la représentation que Platon se fait de la *polis* idéale.
[41] Comme nous le verrons par la suite, Platon établit une hiérarchie entre ces deux processus d'affaiblissement du corps politique : la cause interne est ainsi plus grave dans ses effets que la cause externe.

Cette interrogation de Platon est au cœur de *La République* et en résume peut-être l'intention. C'est bien de « prophylaxie sociale » dont il s'agit ici, une notion que nous retrouverons bien plus tard, et dans un tout autre contexte, sous la plume de Claude Lefort – reprenant en réalité une formule de Soljenitsyne – pour décrire le fonctionnement des sociétés totalitaires[42].
Mais si toute l'entreprise de *La République* vise à préserver l'unité de la *polis* de la corruption, les Livres VIII et IX nous offrent un regard plus précis sur les mécanismes qui conduisent à l'affaiblissement du corps politique. L'étude bien connue des différentes formes corrompues de la cité idéale, menant de la timocratie à l'oligarchie, puis de la démocratie à la tyrannie, donne à voir la progressivité de ce processus de corruption de la Cité. Plus encore, cette anacyclose, pour reprendre le terme de Polybe que l'on retrouvera chez Machiavel[43], nous renseigne à nouveau sur l'inquiétude platonicienne, pour qui il s'agit moins de réfléchir sur le corps sain que sur la maladie qui le détruit progressivement.

En instruisant son lecteur sur l'interrogation présente au cœur de la conception platonicienne de la *politeia*, Claude Lefort rappelait que celle-ci impliquait la notion d'un « ensemble de principes générateurs de relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde »[44]. Cette mise en jeu des rapports politiques entre les hommes, qui constitue un régime ou une « forme de société », ne questionnait pas moins sur l'origine du pouvoir et les conditions de sa légitimité. En réalité, Platon s'interroge également sur ce qui, au cœur même de ce pouvoir, est susceptible d'inaugurer la corruption du corps politique par l'ébranlement de sa cohésion. Chez le philosophe grec s'impose l'urgence d'identifier ce qui ouvre le corps politique, initialement invulnérable et sain, à la possibilité d'une corruption. Comment tombe-t-il malade, s'inquiète Platon ? Dans *La République*, deux principes semblent jouer un rôle dans cette mise en vulnérabilité de la *polis* : d'une part l'introduction de l'hétérogène dans l'homogène, produisant un mélange mortifère pour la cité[45]. D'autre part, le conflit, c'est-à-dire la division au sein du corps politique, accélère l'affaiblissement de ce dernier. Cette double corruption du corps politique telle que Platon la présente fait en réalité signe vers un même processus : la perte d'une forme d'harmonie première, un ordre initial dérangé. Comme le suggère l'anacyclose platonicienne, la mise en vulnérabilité d'un corps sain est avant tout affaire de changement.

---

[42] Sur la notion de « prophylaxie sociale », voir Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, Paris : Payot, 2015
[43] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chap.II, Paris : Gallimard, 2004, p.63
[44] Claude Lefort, *Essais sur le politique*, op.cit., p.8
[45] Platon, *La République*, Livre VIII, 548c, p.409. Comme l'affirme Platon, une constitution politique mélangée est nécessairement corrompue C'est sur ce point particulièrement que l'on peut observer les évolutions entre *La République* et *Les Lois*, où Platon proposera un régime politique non plus homogène mais précisément mélangé, combinant principes aristocratiques et démocratiques.

Au Livre VIII de *La République*, s'entretenant avec Glaucon sur les différents types de constitution qui peuvent structurer la *polis*, Socrate affirme ainsi :

> Toute constitution politique se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément. Tant que cet élément maintient sa cohésion, même s'il s'agit d'un groupe restreint, il est impossible de l'ébranler.[46]

Ces propos sont décisifs pour notre réflexion, dans la mesure où ils laissent entrevoir les présupposés théoriques de l'auteur de *La République*. Nous pouvons en repérer au moins trois. Premièrement, si la société platonicienne s'organise bien à partir d'un élément central qui la constitue comme corps, cet élément est également la garantie du maintien de celui-ci, par l'affirmation de sa propre cohésion interne. Autrement dit, l'affaiblissement du corps politique tout entier est conditionné à la capacité de cette instance gouvernante à résister à la discorde. Mais s'il s'agit bien de *résistance*, nous comprenons alors que la représentation platonicienne du corps politique présuppose l'idée d'un état de santé primitif que seul un dysfonctionnement, dont il reste à examiner les causes possibles, pourrait venir « ébranler » et donc fragiliser. Dans la conception politique de Platon, l'anacyclose apparaît ainsi comme un mouvement progressif de dépérissement de la *polis* trouvant son origine dans la discorde de son élément constitutif, c'est-à-dire comme événement venant perturber une concorde préalablement établie.

C'est le second présupposé théorique de cette citation de Socrate : à l'origine de la *polis*, il y aurait donc l'institution d'un corps sain, en droit « impossible à ébranler » tant que l'élément central de sa constitution ne subit aucune altération susceptible de le fragiliser. Autrement dit, Platon nous révèle ici sa représentation de la Cité comme corps politique invulnérable qu'il s'agit de préserver. Ainsi présenté, l'ennemi de la cité idéale, c'est-à-dire du bon régime, peut être identifié par le principe même du changement. Ce principe indique aussi que toute transformation doit être nécessairement comprise comme la dégradation du corps politique, la perte de son invulnérabilité première[47].

Enfin, il nous semble possible d'identifier un troisième présupposé théorique à partir de cette citation, moins explicite sans doute, mais en réalité bien plus révélateur de l'intention véritable de Platon et de l'inquiétude qui hante son interrogation philosophique.

---

[46] *Ibid*., 545d, p.404-405

[47] Il est frappant de constater à quel point l'ensemble de ce passage, où Socrate introduit Glaucon à ces quatre types de constitutions corrompues, est traversé par un champ lexical dépréciatif de la transformation, du changement entendu comme dégénérescence ou déliquescence. Le changement y est intrinsèquement associé à l'idée de corruption.

A la notion de changement entendu comme corruption, Platon apporte une précision qu'il convient de ne pas manquer, car elle ouvre à la dimension fondamentalement problématique de la *politeia*. C'est ce que le « tant que » de la formule socratique dévoile : le maintien de la cohésion est soumis à l'épreuve du temps, il s'inscrit dans une durée. Ainsi que l'ont identifié de nombreux commentateurs de Platon, au premier rang desquels Leo Strauss[48], Platon n'échappe pas à la question du changement, et le projet de *La République* se trouve confronté malgré lui à la temporalité. Socrate révèle en réalité que cette cohésion du politique tiendra *tant que* la discorde ne s'y sera pas infiltrée, ce qui peut être compris comme une manière de reconnaître que la *polis* sera tôt ou tard contaminée par un processus nécessaire et relevant finalement de l'ordre de la nature elle-même. C'est la raison pour laquelle Socrate peut affirmer que « pour tout ce qui est né, il y a corruption », et que « cette structure non plus ne pourra se maintenir à jamais, mais se dissoudra » à son tour [49].

La cité idéale de Platon, cette *Callipolis* dont il cherche à garantir l'existence dans *La* République, est-elle alors condamnée à se dissoudre par la logique même de son inscription dans le temps ? C'est ce que semble suggérer Christophe Rogue pour qui la cité platonicienne, bien que « conçue pour se perpétuer toujours à l'identique, de façon anhistorique », est « précipitée dans une histoire qui est celle de sa décadence »[50]. Il n'en demeure pas moins que nous faisons face ici à une aporie : comment comprendre que la cité conçue comme un corps invulnérable et « impossible à ébranler » se trouve finalement et inexorablement précipitée vers sa dissolution ? Comment Platon peut-il tenir en même temps ces deux affirmations contradictoires qui renforcent un peu plus encore la puissance de l'interrogation évoquée par Lefort ? A rechercher dans le texte de Platon ce qui précipite ainsi la cité vers sa corruption, on découvre au début du Livre VIII que c'est un événement imprévisible qui est à l'origine du dérangement de l'harmonie première, une « simple erreur au niveau d'une pratique politique devenue trop routinière, le calcul des naissances »[51].

La source de la décadence trouve en effet son origine dans une erreur humaine de calcul concernant la gestion des naissances par ceux-là même qui étaient chargés de la contrôler, et va ce faisant défaire l'équilibre de la *polis* depuis la sphère de l'économie.

---

[48] Voir notamment Leo Strauss, *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris : Le livre de Poche, 2008, et surtout *La cité et l'homme*, op.cit.

[49] Platon, *La République*, Livre VIII, op.cit., 546a, p.405

[50] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre* : *essai sur la politique platonicienne, de La République aux Lois*, Paris : Armand Colin, 2005, p.47. L'approche de Rogue est particulièrement instructive pour notre propos : elle enracine la conception platonicienne dans une forme d'idéalisme aporétique, qui ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le réel pour chercher à s'en détourner. C'est précisément ce mouvement contradictoire que nous cherchons pour notre part également à révéler dans ce chapitre.

[51] *Ibid*., p.57

A partir de la Prosopopée des Muses, priées de dire aux hommes « comment la discorde pour la première fois s'abattit »[52], Socrate fait ainsi le récit de leur réponse :

> Pour ce qui est de la fécondité et de la stérilité de votre race, ceux que vous avez formés pour être les chefs de la cité, si compétents soient-ils, ne seront pas en mesure, même en alliant le raisonnement à l'observation, d'en discerner le cycle ; ce cycle leur échappera et il leur arrivera d'engendre des enfants quand il ne le faudrait pas.[53]

Ici, c'est moins la nature triviale de cet événement imprévisible qui nous intéresse que ce qu'il dévoile de la conception platonicienne ; car c'est bien d'un accident en définitive que procède la corruption du corps politique, ou pour le dire autrement, c'est l'irruption fatale du réel qui dérègle soudainement l'harmonie de la cité platonicienne. En ce sens, Rogue a raison d'affirmer que l'accident ne précipite pas seulement la décadence du corps politique ; elle inscrit brutalement dans l'histoire une organisation politique qui se concevait elle-même comme « hors du temps, devant se perpétuer, sans changement, à l'infini »[54], mais qui se découvre brusquement soumise au changement et donc à l'histoire. Cette considération sur l'accident nous conduit directement à envisager le second élément corrupteur de la cité comme l'apparition de conflits provoqués par cette erreur de calcul, mettant *in fine* en échec l'homogénéité et l'harmonie du corps politique.

D'une certaine manière, la question du conflit irrigue l'ensemble de *La République* et ne se limite pas à ce que Platon en dit au Livre VIII[55]. C'est en effet au Livre V que le philosophe grec propose de distinguer deux formes complémentaires de conflits dans *La République*. Platon distingue en effet entre la *stasis*, définie comme « dissension » et « discorde » à l'intérieur de la cité, c'est-à-dire la guerre civile, et le *polemos*, conflit avec les étrangers[56].

Comme le montre très justement Christophe Rogue, dans les deux cas, il s'agit d'une « maladie » mortelle, une corruption du corps politique responsable d'une perte de l'unité et de l'harmonie entre les hommes. Mais ces deux afflictions mortelles n'ont pas la même gravité pour Platon : la *stasis* est en effet plus dangereuse que le *polemos*.

---

[52] Platon, *La République*, Livre VIII, op.cit., 545e, p.405

[53] *Ibid*., 546b, p.405

[54] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre*, op.cit., p.41

[55] On retrouve également cette problématique du conflit dans *Les Lois*, preuve de l'importance que Platon lui accorde et de la responsabilité qu'elle tient à ses yeux dans le dérèglement de la *polis*.

[56] Platon, *La République*, Livre V, op.cit., 470b, p.475. Sur la notion de *stasis,* nous renvoyons aux travaux de l'historienne Nicole Loraux, en particulier *La cité divisée* : *l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris : Payot, 2005 et *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris : Seuil, 2005. Loraux a beaucoup fait pour déconstruire la représentation d'une cité athénienne fondée sur la concorde et lui substituer celle d'une *polis* bien plutôt structurée par le conflit et travaillant à s'en débarrasser, à « refouler » la division, à *l'oublier.* C'est ce même mécanisme de recouvrement du conflit et de la division que nous cherchons à mettre en évidence chez Platon.

Cela s'explique notamment par le fait que la guerre avec les étrangers ne menace qu'indirectement la Cité, extérieurement. Celle-ci peut donc se défendre plus efficacement contre la menace venant du dehors, et peut même y gagner en renforcement de l'unité du corps politique. A l'inverse, la *stasis*, parce qu'elle attaque pour ainsi dire la *polis* de l'intérieur, « ruine le principe de l'association politique »[57]. La dissension est une corruption éminemment plus dangereuse parce qu'interne, et pouvant survenir de manière imprévisible. De fait, le *polemos* est paradoxalement plus facile à anticiper, car l'ennemi est désigné, fixé dans une forme de permanence que n'a pas la *stasis* : l'ennemi de l'intérieur, ce « proche » dont parle Socrate, peut surprendre en raison même de sa proximité.

Comment comprendre néanmoins cette dissension évoquée par Platon, et pourquoi des hommes évoluant dans un corps politique harmonieux se retourneraient-ils les uns contre les autres ? Contentons-nous de préciser ici que Platon place l'origine du conflit interne sur le terrain économique : la guerre civile prend la forme d'une opposition entre les riches et les pauvres, qui procède elle-même de cette erreur primitive de calcul. La *stasis* dévoile donc des conflits d'ordre économique au sein de la société, que prendront notamment en charge les défenseurs de la théorie d'un « communisme platonicien » : la cité idéale de Platon serait donc pensée pour régler toutes les formes de conflictualités économiques qui menacent l'harmonie du corps politique[58]. Mais ici encore, c'est l'inscription de la pensée de Platon dans les conditions effectives des hommes composant la cité qui frappe le lecteur. Comme l'affirmait Brunschwig, il y a bien, au cœur même de *La République*, une dimension réaliste en ce que Platon s'intéresse aux conditions économiques par le truchement desquelles les hommes décident de s'associer pour subvenir à leurs besoins matériels[59].

En réalité, ce que découvre Platon, c'est non seulement que la *stasis* est un facteur de troubles internes, qui affaiblissent le corps politique mais qui sont eux-mêmes pris dans la logique de l'évènement. Pour le dire autrement, le principe de corruption qu'est le conflit se déplie complémentairement à celui du changement : « la forme objective que prend la conflictualité économique, en se déployant, est l'Histoire »[60].

---

[57] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre,* op.cit., p.36

[58] Sur ce sujet, voir notamment Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris : Fayard, 2012

[59] Il est intéressant de noter que ce réalisme de Platon, d'une certaine manière, aboutit à la conception de la division interne de la cité, comme si celle-ci échouait à assumer la raison de son existence. La *stasis* serait alors une forme de constat réaliste de l'incapacité de la communauté politique, dans son organisation, à répondre aux enjeux de sa formation. A travers cette dimension réaliste de la *stasis*, se laisse déjà apercevoir les conclusions de notre lecture de Platon : c'est du côté de l'idéalisme que nous rejetterons l'image d'un corps politique invulnérable, tandis que les marques de vulnérabilité et de « corruption » de ce corps seront toujours inscrites dans une forme de réalisme.

[60] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre,* op.cit., p.47

L'accident primitif et inévitable, qui dérègle l'harmonie de la cité et la précipite dans le cycle de la corruption et de la dégénérescence, est à l'origine de la mort programmée du corps politique. Dans ce long processus de délitement, le régime démocratique présenté par Socrate au Livre VIII représente une étape décisive pour notre réflexion sur la mise en vulnérabilité de la *polis.*

B – Maladie démocratique et purge tyrannique

Dans une réflexion consacrée à *La République,* Claude Lefort s'intéresse à la manière dont Platon présente le régime démocratique et plus particulièrement à la manière dont il décrit la nature de sa corruption. Dans l'anacyclose platonicienne, chaque régime participe spécifiquement de la dégradation du corps politique ; nous pouvons même dire que chacun porte en lui un certain type de corruption, et que c'est à partir de ce type de corruption que Platon les définit. Lors d'une conférence donnée à Paris en janvier 1986, Claude Lefort repère au Livre VIII de *La République* la tentative platonicienne de définir la société démocratique comme « *théâtre d'une* dissolution des repères *de la vie sociale* »[61]. S'il nous faudra revenir plus longuement sur la dimension problématique d'une telle affirmation, par laquelle Lefort semble assimiler démocratie athénienne et démocratie moderne en les subsumant sous un même principe d'organisation[62], nous devons tout d'abord porter notre attention sur la manière dont la démocratie s'organise aux yeux de Platon comme forme de régime corrompue.

De ce point de vue, il apparaît clair que Platon ne distingue pas la démocratie des autres formes de régimes de l'anacyclose : elle est considérée au même titre que les autres comme une « maladie de la cité »[63]. Mais à lire attentivement la manière dont Socrate entreprend de décrire à Glaucon la nature du régime démocratique[64], nous remarquons qu'il tient ce régime pour celui qui – avec la tyrannie, dernière étape de dégénérescence du corps politique – incarne une forme de corruption particulièrement dangereuse, une des plus virulentes maladies qu'aura à affronter le corps sain de la cité.

A ses yeux, la démocratie, plus qu'aucune autre forme, favorise la germination des deux sources de corruption de la société précédemment évoquées : la division, ici comprise comme conflit, et le changement, c'est-à-dire l'introduction de l'hétérogène dans l'homogène.

Pour Socrate en effet, le manque de contrôle et de modération – notamment de la jeunesse – qui caractérise la démocratie préside à la corruption de la *polis* et c'est ainsi que le corps de la cité « devient la proie de troubles »[65].

---

[61] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.559. C'est Lefort qui souligne.

[62] Si ce principe est ce qui qualifie l'expérience spécifiquement moderne de la démocratie, comment est-il possible que Lefort croie l'apercevoir dans la critique platonicienne de la démocratie des Anciens ? Comme nous le verrons ci-après, sa formule nous renseigne en réalité sur le lieu d'où parle Platon : au seuil de la modernité.

[63] Platon, *La République*, Livre VIII, 544d, op.cit., p.403

[64] La description du régime démocratique se développe durant de longues pages (555b-562a), dépassant celles des autres formes de régimes, témoignant ainsi que l'importance toute particulière que Platon lui accorde. Seule la tyrannie, au Livre IX, sera interrogée avec la même attention.

[65] Platon, *La République*, Livre VIII, 556e, op.cit., p.422. Nous voyons se rejouer ici ce fameux « motif interne » de la dissension qui s'en prend à la communauté politique depuis son cœur.

La représentation de la démocratie que Platon fixe ici aura un long héritage ; l'idée selon laquelle le régime démocratique se définirait par l'absence de modération et de maîtrise se propagera tout au long de l'histoire des idées, et imprègnera la critique anti-démocratique de la modernité. Surtout, elle nous renseigne, aidée en cela par la métaphore organique de la cité, sur la cause profonde de ces troubles qui ébranlent la *Callipolis*. Car l'absence de cette maîtrise et de modération nécessaire à l'harmonie du corps politique est une conséquence du manque de contrôle des corps individuels.

Tel est fondamentalement le problème démocratique identifié par Platon : ce sont les corps individuels, qui ne se modérant pas, agissant selon une volonté qui leur est propre et ne se conformant pas au corps collectif, mettent ce dernier en péril. Ce sont les « mous et les indolents, incapables de disciplines dans les plaisirs et dans les peines » qui défont l'harmonie de la cité et l'affaiblissent[66].

Comment expliquer cette mollesse des sujets démocrates, qui ne se maîtrisant pas, vulnérabilisent le corps politique ? Socrate (ou Platon) désigne aussitôt un coupable, et cette accusation fameuse est au fondement de toutes les critiques ultérieures de *La République* : la liberté. En démocratie en effet, « les citoyens sont libres, la cité laisse place à la liberté et à la libre expression »[67]. Autrement dit, c'est le principe même de la liberté individuelle qui est visé par Platon dans sa réflexion sur la démocratie. Elle est le véritable élément corrupteur, qui affaiblit et vulnérabilise le corps sain. Nous apercevons ainsi que l'analyse de Platon s'oriente d'ores et déjà vers une mise en accusation du corps individuel au profit du corps collectif, un point sur lequel nous aurons à revenir bientôt.

Mais nous devons pour l'instant remarquer qu'à cette mise en accusation de la liberté individuelle, créatrice de troubles internes qui ébranlent le corps politique, Socrate en ajoute aussitôt une seconde, qui découle de la première et renforce la gravité de la corruption démocratique. Il s'agit du principe du « mélange », source d'hétérogénéité et de perte d'harmonie, comme l'illustre la fameuse métaphore du « manteau bigarré » :

> On trouvera donc dans cette constitution politique plus que dans toute autre, des hommes de toute provenance (…) Il y a des chances que cette constitution soit la plus belle de toutes. Comme un manteau bigarré, orné de toutes les couleurs, ce gouvernement bariolé de tous les caractères semblerait être le plus beau.[68]

---

[66] *Ibid*., 556c, p.422

[67] *Ibid*., 557b, p.423. Il est intéressant de noter que cette réflexion sur la liberté vient dans la continuité de celle faite sur la vulnérabilité du corps politique citée plus tôt. Il est donc permis d'en conclure que le principe de vulnérabilisation de la *polis*, c'est sans doute avant tout la liberté individuelle, comme l'affirmera Hegel.

[68] *Ibid.*, 557c, p.423

Une étude attentive du vocabulaire platonicien permet de remarquer que le champ lexical du mélange se déploie progressivement sous la plume du philosophe ; de fait, ce qui caractérise la démocratie apparaît désormais sous la figure de la multiplicité, elle-même la conséquence de l'exercice de cette liberté individuelle. La démocratie est le régime du choix et des possibles, ou en d'autres termes, du divers. Ce n'est pas seulement que les individus y sont différents et bigarrés, venant de lieux différents, de conditions différentes et offrant leur volonté à des plaisirs et des biens divers, mais que la constitution démocratique est elle-même, dans son essence, le résultat d'un choix libre des individus. La démocratie est en son *ethos* même le lieu du multiple et du divers :

> En raison de la liberté qu'on y trouve, il contient toutes les espèces de constitutions politiques et il est probable que celui qui souhaite établir une cité (…) n'aura besoin que de se rendre dans une cité gouvernée démocratiquement pour y choisir le genre qui lui plairait : c'est comme si on était entré dans un grand marché aux constitutions politiques, et une fois le choix fait, on n'a qu'à fonder la cité selon le modèle choisi.[69]

Au cœur même du régime démocratique, il y a le triomphe du bon plaisir, du choix et de la multiplicité des possibles, en un mot de la liberté incontrôlée. Dans la démocratie, les deux éléments de corruption de la cité apparaissent ainsi fondamentalement liés : le conflit procède du multiple et le libre choix des individus face à cette diversité produit le désordre. En effet, la permanence du choix implique la dynamique du changement, et donc l'absence de stabilité.
Le multiple engendre le multiple, la mobilité infinie : « de manière occulte ces désirs se sont unis pour en produire une multitude d'autres »[70]. La contamination démocratique commence donc par le dérèglement du corps individuel soumis à la multiplicité des désirs.
L'homme démocratique, écrit Platon, « conduit sa vie en établissant une sorte d'égalité entre les plaisirs : il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il se soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun, mais en les nourrissant de manière égale »[71]. La corruption se déploie depuis l'abandon de l'homme démocratique, qui conduit son âme au gré du plaisir.
Ainsi que le commente Christophe Rogue, « ce qui dirige désormais la cité, c'est la toute-puissance d'un désir que plus rien n'entrave ».

[69] *Ibid*., 557d, p.424
[70] *Ibid*., 560b, p.428
[71] *Ibid*., 561b, pp.429-430

Alors même que « la cité s'était fondée sur l'association en vue de la satisfaction des besoins », la démocratie n'est plus « qu'une juxtaposition atomistique de désirs libérés de tout frein »[72]. Compris comme la multiplication non régulée de possibles, ces désirs entraînent la corruption de l'individu qui perd à son tour le contrôle de son âme. Désormais, « sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnancement, à aucune nécessité »[73]. Cet individu démocratique multiforme, qui « déborde d'une multitude de caractères » est par nature changeant, bariolé, doté de mille qualités. En tant qu'homme libre, il change chaque fois que son désir l'exige, perdant ainsi toute consistance et fermeté d'âme, toute stabilité. Voulant être multiple, tout être et tout posséder, il n'est finalement plus rien.

De proche en proche, ce corps individuel, qui est une partie du corps politique, finit inévitablement par contaminer ce dernier et le corrompre, contribuant à son dérèglement et son affaiblissement. Dans la démocratie, les individus sont des organes dysfonctionnels et malades qui vulnérabilisent un peu plus le corps de la *polis* et précipitent sa dissolution. Cette maladie du corps politique, alors largement entamée par la démocratie, dérive dans son dernier et ultime stade de corruption : la tyrannie.

C'est à partir de la figure du tyran que Platon élabore un remède possible à la maladie du corps politique. Le régime tyrannique est en effet la dernière forme de corruption de la cité. Si elle arrive après la démocratie, c'est bien parce que dans l'esprit de Platon, c'est du goût de la liberté que naît la tyrannie. La liberté individuelle est bien le poison fondamental du politique, l'élément corrupteur central. Sans doute pourrait-on tenir pour paradoxale l'affirmation selon laquelle l'exercice de la liberté aboutit à la tyrannie, mais Socrate rappelle qu'une « action démesurée dans un sens a tendance à provoquer une transformation en sens contraire (…) et cela ne vaut pas moins pour les constitutions politiques ». Ainsi comprise, « une liberté excessive ne peut donc apparemment se muer qu'en une servitude excessive, et cela aussi bien pour l'individu que pour la cité »[74].

Cet argument selon lequel toute liberté excessive se retourne brutalement en son contraire sera reprise par Rousseau au Livre IV du *Contrat Social* mais aussi par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* : la tyrannie s'érige dans le renversement de la démocratie comprise comme régime de la liberté individuelle[75].

---

[72] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre*, op.cit., p.52-53
[73] Platon*, La République*, Livre VIII, 561c, 562a, p.430-431.
[74] *Ibid*., 564a, p.434
[75] Pour Claude Lefort, cette critique d'une liberté sans mesure et contrôle est un marqueur des régimes totalitaires. Voir à ce sujet Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.85-106

La liberté, soutient Socrate, fait que tout s'équilibre et se vaut, et l'homme démocratique, paresseux et dépensier, par son usage introduit « le trouble dans toute constitution politique, un peu à la manière du phlegme et de la bile dans le corps »[76]. Ce retour de la métaphore médicale correspond également au moment où le texte aborde finalement la question essentielle du remède à la maladie. Comment soigner le corps malade, s'interrogent Socrate et Glaucon ? Si cette question apparaît à ce moment de la démonstration, c'est que le tyran est précisément celui qui propose une manière radicale de soigner le corps politique : la guérison par la « purge ».

Parce qu'il accède au pouvoir dans un contexte de dérèglement démocratique des corps individuels et social, le tyran est celui qui doit tenter de restituer l'ordre en imposant son commandement. Or, il se voit « placé devant la constante nécessité de provoquer la guerre », puisqu'il fait face à des individus qui « nourrissent des idées de liberté et ne veulent pas se plier »[77]. Condition de possibilité de son règne, cette guerre le force à « supprimer tous ces gens-là », mais c'est là le point décisif de l'argument platonicien, cette guerre sera aveugle dans la mesure où elle conduit le tyran à éliminer tous ceux qui contesteront son pouvoir, ces « courageux » qui ont « conservé leur franc parler et critiquent les événements qui se produisent »[78]. Qu'il le désire ou non, le tyran est donc contraint de « livrer combat à tous », car « telle est la nature de son bonheur ». Engagé dans la purge de tous ceux qui corrompent le corps politique et l'affaiblissent par leur comportement à la fois dissident et sans mesure, le tyran est alors celui qui se donne pour mission de guérir le corps malade de la cité. Mais à l'inverse des médecins qui « retranchent l'élément pernicieux pour laisser ce qu'il y a de meilleur, lui « s'applique à faire l'inverse »[79].

Cette remarque de Socrate met en lumière ce qui constitue la corruption propre au régime tyrannique ; se présentant comme un médecin capable de guérir la *polis*, le tyran est en réalité celui qui aggrave son état. Sa purge est « le contraire de la purgation des médecins pour le corps », puisqu'au lieu d'éliminer la partie déviante de ce corps, il va s'attacher à supprimer en priorité tous ceux qui pourraient lui contester son pouvoir. En effet, il n'a pas à craindre l'homme démocratique, oisif et changeant, car celui-ci est incapable de lui contester son pouvoir, son âme étant commandée par son désir.

[76] Platon, *La République*, 564c, op.cit., p.435
[77] *Ibid.*, 567b, p.440
[78] *Ibid.*
[79] *Ibid.*, 567c

Présentée comme l'enfant de la démocratie, la tyrannie se retourne contre son père car ce dernier « est trop faible pour pouvoir chasser plus fort que lui »[80]. La démocratie est ici explicitement définie par Platon comme régime de la faiblesse, là où la tyrannie apparaît comme régime des forts et des violents. Bien que Socrate soit très critique sur ce fils qui « brutalisera ses vieux parents », cette critique se déploie sur la forme et non sur le fond de la méthode. L'usage de la violence et de la brutalité dans la purge sont certes mises en accusation, mais la remarque de Socrate valide l'idée selon laquelle la démocratie est un régime qui affaiblit le corps politique et qui porte la responsabilité de la réaction tyrannique qui s'en suit. La réaction violente du tyran n'est que la conséquence de la mise en vulnérabilité du corps politique par la démocratie et la liberté individuelle. La cause véritable et première de la brutalité tyrannique, c'est la maladie démocratique[81].

De surcroît, la réflexion de Socrate nous instruit en creux sur l'intention platonicienne : il y a bien en effet une manière efficace de « soigner » le corps malade de la cité, en le purgeant de ce qu'il y a de mauvais en lui. Car Platon ne critique pas la purge en tant que telle mais la manière dont le tyran s'en sert. Celui-ci ne se trompe pas dans l'outil de soin, mais dans son utilisation : il aggrave la situation en supprimant les courageux pour ne conserver que les médiocres. Il y aurait donc un bon usage de la purge, qui permettrait de retrouver le Bien. Plus clairement que jamais nous apparaît ici un Platon « médecin de la société »[82], dont l'action réparatrice permettra de guérir la *polis*, de contrarier sa corruption pour lui redonner son invulnérabilité perdue.

Que serait alors une bonne utilisation de la purge ? Par quels moyens Platon se propose-t-il de soigner le corps politique de sa corruption et de sa maladie ? En réalité, la théorie de l'anacyclose, cette lente mais inexorable dégradation du corps politique jusqu'à sa dissolution dans la tyrannie, nous permet d'apercevoir le retournement logique qui s'annonce dans la démonstration platonicienne. Au fond, l'exemple de la purge tyrannique nous révèle qu'il est trop tard pour la cité : dès l'instant où sa corruption est engagée, que l'harmonie du corps politique est ébranlée par un accident et la *polis* précipitée dans l'histoire, le cycle de désagrégation ne peut plus être enrayé.

---

[80] *Ibid*., 569a, p.443

[81] Nous retrouverons cet argument au cœur même de la modernité politique et du projet totalitaire. Il s'agit là d'ailleurs de la thèse principale de ce travail ; avec Claude Lefort, nous pensons qu'il est en effet possible d'identifier dans l'émergence des régimes totalitaires une volonté de combler la faiblesse démocratique, une réponse à l'expérience de vulnérabilité du corps politique.

[82] Nous reprenons ici la formule de Jean-Jacques Chevallier dans son article « Platon, médecin de la cité ou la tentation idéocratique » in *Revue française de science politique,* 1951, 1e année, n°4, p.417-432

C’est la raison pour laquelle le diagnostic du Platon consiste moins à essayer de reconstituer la santé d’un corps politique affaibli, que d’empêcher son affaiblissement. Le bon médecin de la cité n’est pas celui qui tente de purger un corps malade ; c’est celui qui tente de préserver sa santé et maintenir son invulnérabilité. Il nous semble en effet que toute la réflexion de Platon dans *La République* consiste précisément à élaborer une société qui empêche l’apparition de la corruption pour préserver l’invulnérabilité de la cité. C’est ici qu’apparaît le plus clairement le projet idéaliste platonicien et que la conception de la *Callipolis* prend son sens. A la purge brutale du tyran qui lui sert de contre-exemple en ce qu’elle témoigne de l’aboutissement ultime de la corruption du politique, Platon propose en réalité le principe d’une purge préventive, ou pour le dire autrement, une prophylaxie sociale et politique.

Pour y parvenir, il convient donc d’empêcher l’apparition des deux sources de corruption de la *polis* : contrarier l’accident en arrachant la Cité à l’histoire, prévenir toute forme de conflit en empêchant l’introduction de l’hétérogène dans l’homogène. Le supposé réalisme cède ici la place à l’idéalisme, voire à l’idéocratie, et se manifeste comme symptôme d’une contradiction platonicienne qu’il nous reste encore à étudier.

C – La contradiction de Platon : l'idéal d'invulnérabilité politique face à la modernité qui vient

Sans doute Karl Popper est-il un de ceux qui ont le plus vigoureusement attaqué l'idéalisme platonicien et plus particulièrement ce projet philosophique d'une cité délivrée de toute forme d'hétérogénéité et de conflit. Dans *La société ouverte et ses ennemis*, Popper propose en effet une interprétation de *La République* dont les outrances, les généralisations et les approximations n'interdisent toutefois pas d'en consacrer la valeur[83]. Ce qui intéresse en effet Popper, c'est la manière dont Platon tente de guérir la maladie du régime démocratique, définie par le premier comme société ouverte et dont le second serait le principal ennemi[84].

Dans un article publié en 1968, et sobrement intitulé *Plato*[85], Karl Popper explique que la genèse de son projet consistait à démontrer comment, dans l'esprit de Platon, la société et le corps politique sont rendus malades par la démocratie et le concept du changement. Pour Popper, ce qui préside à *La République* se résume à un constat et une question : « la société et le corps politique sont malades. Comment peuvent-ils être guéris ? »[86].

De ce point de vue, *La société ouverte et ses ennemis* s'intéresse précisément aux mécanismes par lesquels Platon tente d'arracher la cité corrompue à sa dissolution, en versant dans l'idéalisme, ce que Popper nomme l'idéologie[87].

---

[83] La réception des travaux politiques de Popper, et notamment de *La société ouverte et ses ennemis,* paru en 1942 mais traduit seulement en 1978 en France, est particulièrement contrastée en raison de sa thèse scandaleuse. L'épistémologue autrichien, exilé en Nouvelle-Zélande suite à l'annexion de son pays par l'Allemagne, inconnu des milieux philosophiques auxquels il n'appartient pas, entreprend en effet de faire la genèse du totalitarisme moderne et désigne à ce titre trois sources parmi les auteurs les plus reconnus et respectés de la tradition philosophique : Platon, Hegel et dans une moindre mesure, Marx. Sans rentrer dans les polémiques que susciteront une telle affirmation, deux camps intellectuels semblent se dégager et s'opposer sur les thèses de Popper : d'une part, les libéraux, notamment anglo-saxons qui verront en lui un formidable adversaire au totalitarisme, alors même que le monde entier semble pris d'une fièvre totalitaire et que nombreux intellectuels y succombent. D'autre part, les « progressistes », qui stigmatiseront à l'inverse la pauvreté d'une pensée excessive et vindicative s'en prenant à peu de frais aux grandes traditions philosophiques. Comme souvent, la vérité se situe sans doute entre ses deux pôles : la thèse de Popper, pour limitée et critiquable qu'elle soit, a néanmoins le mérite de mettre en évidence un certain nombre de caractéristiques propres aux « ennemis de la société ouverte » que sont les régimes totalitaires. En un sens, Karl Popper n'est ici pas totalement éloigné des démarches de Claude Lefort, Hannah Arendt ou encore Raymond Aron, dans l'intelligence des processus d'apparition des systèmes totalitaires.
Pour plus de précisions sur la réception de l'œuvre de Popper, voir notamment Jean Baudouin, « Karl Popper, La société ouverte et ses ennemis » in *Dictionnaire des œuvres politiques,* Paris : PUF, 2001, p.893

[84] Dans le triptyque poppérien des ennemis désignés des sociétés ouvertes, Platon occupe une place de choix : il serait ainsi le premier (chronologiquement et qualitativement) responsable du déploiement des totalitarismes modernes.

[85] Karl Popper, « Plato » in *After the Open Society*, *Selected social and political writings*, chap.23, New-York, London : Routledge, 2008, p.219-228

[86] *Ibid*., p.211. Nous traduisons.

[87] Bien qu'elle soit ici problématique dans l'usage anachronique qu'en fait Popper, et que nous préférons pour notre part conserver le terme d'idéalisme, nous retrouverons toutefois cette notion d'idéologie dans notre étude des sociétés modernes et le rapport qu'elle entretient avec la reconstitution d'un idéal politique d'invulnérabilité, ou plus exactement la création fantasmée d'une cité idéale délivrée de toute marque de vulnérabilité ?

C'est au cœur de cette volonté platonicienne de guérir le corps politique, contaminé par le poison de la démocratie et de la liberté individuelle, que Popper repère la tentation totalitaire du philosophe grec. Il ne s'agirait rien de moins que de chercher à « clore la société », la refermer sur elle-même, en la préservant des principes de changement et d'hétérogénéité, de manière à contrarier l'apparition de toute forme de corruption de la *polis*. En d'autres termes, le programme philosophique et politique de *La République* consisterait à soigner la cité de ses maux, provoqués en grande partie par le régime démocratique, d'en refermer les blessures, pour lui rendre son invulnérabilité.

Leo Strauss ne dira pas autre chose lorsqu'il affirmera que « ce que prétend faire Platon dans sa *République*, (c'est) faire advenir la cessation de tout mal sur la terre par des moyens purement humains », c'est-à-dire « ne plus espérer en une vie au Ciel, mais d'établir le Ciel sur la terre avec des moyens purement humains »[88]. Dans *La cité et l'homme*, étude sur les conceptions politiques de Platon et Aristote déjà évoquée, nous avions expliqué que Strauss s'attache précisément à démontrer que le projet platonicien est animé par la volonté de bâtir une cité idéale, délivrée du temps et de l'Histoire, constituée de manière à prévenir toute forme de conflictualité[89]. Ainsi, cette volonté de Platon d'arracher la cité au temps est une manière de s'affranchir du réel dans lequel les hommes sont pris, de le congédier pour mieux bâtir la Callipolis. Si l'accident des contrôles de naissances a précipité la cité athénienne dans le processus de sa décadence, alors le remède est de prévenir la chute en sortant cette dernière de l'histoire : « Quoique la cité soit née d'une histoire, celle du besoin qu'a rassemblé les hommes, la politique idéale doit en fait réussir à abolir l'idée d'histoire »[90].

L'idéalisme platonicien peut donc s'entendre ici comme la négation du réel du politique pour bâtir une cité hors du monde. En s'appuyant sur Nietzsche, Leo Strauss fait de Platon le penseur du refus le réel, le philosophe de la négation du monde dans lesquels évoluent les hommes :

> Le remède à tout platonisme et par suite au socratisme fut pour Nietzsche, à toutes les époques de sa vie, Thucydide, qui eut le courage d'affronter la réalité sans illusion et de rechercher la raison *dans la réalité et non dans les idées*.[91]

[88] Leo Strauss, « Les trois vagues de la Modernité » in *Le Philosophoire*, 2005/2, n°25, traduit de l'anglais par Michael Nafi, p.213
[89] Leo Strauss, *La cité et l'homme,* op.cit.
[90] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre*, op.cit., p.41
[91] Leo Strauss, « Le problème de Socrate » in *La philosophie politique et l'Histoire*, XV, op. cit., p.381. Nous soulignons.

Pour pertinente qu'elle soit, l'accusation d'idéalisme, portée aussi bien par Nietzsche, Strauss ou Popper, ne cesse de troubler le lecteur de Platon. N'a-t-on pas vu, dans le cheminement discursif de *La République*, qu'il enracine la décadence de la cité dans le réel, n'est-ce pas d'un accident dans la gouvernance de la cité que provient la chute ? Comment comprendre alors que le juste remède à la maladie du corps politique, qui se découvre précisément à l'expérience de cette maladie, réside paradoxalement dans sa prévention ? Nous sommes en réalité ici face à l'aporie fondamentale de *La République* et de la philosophie politique de Platon. Le diagnostic posé par le philosophe se fonde sur des symptômes d'une maladie qu'il s'agit d'empêcher d'advenir.

L'interrogation posée par l'idéalisme platonicien ne réside donc pas uniquement dans le mystère de la réalisation d'une cité préservée de tout changement car arrachée au temps et de toute hétérogénéité car épurée de tout « mélange » et conflit. Elle s'établit tout autant dans la logique même de l'argument. C'est qu'une telle conception n'est possible qu'à concevoir le temps comme cyclique ; en cela, les deux apories de *La République* identifiées par Rogue, celle de l'origine de la cité et celle de sa fin, ne font en réalité qu'une. Ainsi, le retournement du réalisme en idéalisme, ou bien la théorie d'un idéalisme premier se rejoignent : dans un temps cyclique, il n'y a ni début ni fin. Pour le dire autrement, il n'y a pas de sens à opposer radicalement le réalisme et l'idéalisme platoniciens. Les deux sont tout à la fois réciproquement cause et conséquence ; la théorie de Platon ne peut être comprise que dans un cadre de représentation prémoderne du monde[92]. On se tromperait donc à ne voir dans *La République* qu'une cité juste pensée du point de vue de l'idéal. A affirmer cela, nous risquerions de manquer la complexité du raisonnement platonicien.

S'il y a bien un idéalisme logiquement premier dans la conception de la *polis* comme corps homogène, anhistorique et invulnérable, celui-ci est en réalité second, car c'est à partir du réel, c'est-à-dire des conditions économiques et conflictuelles dans lesquelles les hommes sont pris, que se découvre la corruption d'où s'établira le diagnostic.

[92] C'est peut-être ce que rate Popper et qui le conduit trop rapidement à projeter la pensée platonicienne dans l'époque moderne. Si l'expérience moderne passe bien notamment par la découverte de l'histoire comme processus de changement et de temporalité, alors il n'y a pas de sens à tirer Platon du côté de la modernité pour y voir la source de la critique totalitaire des démocraties. Ce que ne voit pas Popper ici, c'est précisément qu'il y a au cœur de la modernité un principe de négation de l'expérience qu'elle représente (celle de la vulnérabilité du politique), expérience qui se réalise dans la société démocratique. Les critiques de la démocratie moderne n'ont pas besoin de Platon pour succomber à la tentation de « clore » le corps politique et de fantasmer son invulnérabilité. A l'affirmer comme le fait Popper, on oublierait que cette attitude procède d'une expérience qui constitue la modernité en tant que telle, et que les « remèdes » qui viseront à réparer la vulnérabilité du corps politique ne sont pas tous enfantés par l'idéalisme Platon.

Toute la contradiction de Platon est ici manifeste : pour proclamer l'invulnérabilité de la *Callipolis*, il lui faut avoir fait l'expérience de sa vulnérabilité. Il lui faut admettre malgré lui que le réel précède l'idée, qui n'apparaît alors jamais que comme la négation de celui-là. La réalité de la vulnérabilité du corps politique précède l'idéalisme de son invulnérabilité, qui n'est qu'un « fantasme », pour reprendre l'expression de Claude Lefort. Le remède platonicien d'une purge prophylactique pour éviter que ce corps ne se corrompe est donc condamné à échouer. Cette contradiction, il semblerait que Glaucon l'avait déjà aperçue lorsqu'il demandait à Socrate, au début du Livre VIII, pourquoi donc une cité idéale, hors du temps et délivrée du conflit, succomberait-elle à la corruption, jusqu'à la dissolution finale du corps politique ?

Karl Popper a également remarqué cette aporie, en soulignant que la société close de Platon, idéalement première, est en réalité nécessairement seconde. Dans une préface à la nouvelle édition anglaise de *La société ouverte et ses ennemis*, il fait la distinction entre deux types de sociétés closes : les naturelles et les artificielles, les secondes se constituant comme telles consciemment afin d'arrêter le mouvement d'ouverture qui saisit inévitablement les premières[93]. Popper explique donc l'apparition des sociétés closes artificielles par une volonté de répondre à l'éclatement des sociétés closes naturelles dans la société ouverte, et de retourner à l'état premier des sociétés closes. Mais ce retour est impossible, car il est négation du réel et du principe même du changement[94]. Le reproche que Popper adresse à Platon est précisément d'avoir fait de cet idéal une forme de programme politique, d'avoir cherché dans l'idéalité d'une société préservée de toute impureté les instruments concrets et bien réels de sa mise en acte.
Si la thèse de Platon n'était qu'idéaliste, elle serait au fond bien inoffensive ; c'est au contraire parce qu'il entend réaliser concrètement la prophylaxie du corps politique et social que son entreprise est éminemment dangereuse et relève aux yeux de Popper d'une démarche totalitaire. Et en effet, si dans *La République*, écrit Christophe Rogue, « Platon est sérieux (…) alors Popper a raison : voici l'ancêtre du totalitarisme »[95].

[93] Karl Popper, « The open society after five years » in *After the Open Society*, *Selected social and political writings*, op.cit., p.169-181
[94] Selon Popper, il y a donc une réaction à la disparition des sociétés closes dans les sociétés ouvertes : cette réaction est le projet fantasmé d'une société close artificielle qui s'oppose à la société ouverte. A ses yeux, elle est avant tout réponse à une demande du peuple, un besoin populaire, dont s'emparera aussi bien Platon que Hitler. En un sens, Claude Lefort affirme également que le totalitarisme fait signe vers un retour à une société fermée, contre la société ouverte qu'est la démocratie et ce qu'elle représente. Ce « popular need » que Popper renvoie au besoin de se sentir « completely at home, as they do in a family », nous la tenons précisément pour une demande renouvelée d'invulnérabilité du corps politique, que la société ouverte dite démocratique semble ne plus garantir.
[95] Christophe Rogue, *D'une cité l'autre*, op. cit., 4ème de couverture

En un sens, et bien que son approche soit différente de celle de Popper, Martha Nussbaum fait le même procès du projet platonicien, en accusant Platon de vouloir construire concrètement la *polis* à partir d'un idéalisme négateur de la vulnérabilité humaine[96]. Du *Protagoras* jusqu'à *La République*, Platon s'attache à produire une « pathologisation de la vulnérabilité humaine », écrit Nussbaum. Tout son projet politique peut alors être compris comme volonté de produire (ou de recréer) une invulnérabilité dans la cité. Pour Martha Nussbaum, le politique apparaît comme le lieu où empêcher la vulnérabilité humaine de se propager. L'invulnérabilité du corps politique permet non seulement de contraindre mais aussi de purger la vulnérabilité des individus. Elle tient donc la philosophie de Platon pour la première tentative de faire de la sphère politique un lieu d'invulnérabilité, la *polis* un corps invulnérable idéalisé niant la vulnérabilité réelle des corps individuels qui le composent[97].

Aussi convaincantes soient-elles, il nous semble qu'aussi bien la conception de Popper que celle de Nussbaum sont incomplètes ; elles ne perçoivent qu'un aspect de l'aporie de l'idéalisme platonicien. Il n'est pas tout à fait exact de faire de Platon le défenseur acharné d'une cité purement fondée sur l'Idée de son invulnérabilité, parfaitement close, et la volonté pour y parvenir de purger le corps politique de toute forme de vulnérabilité. Après tout, tous deux ne reconnaissent-ils pas que l'idéal d'invulnérabilité et de clôture – ce qui est ici la même chose – est second par rapport au réel de la vulnérabilité et d'ouverture de la société et des hommes qui le composent ? Ce que ni Popper ni Nussbaum ne semblent apercevoir, c'est que cet acharnement de Platon est le symptôme d'une conscience inquiète ; au cœur de l'idéalisme platonicien, du fantasme du corps politique invulnérable, se loge en réalité une reconnaissance implicite du caractère vulnérable du politique dans sa réalité et son effectivité.

Hegel, dans ses *Principes de la philosophie du Droit,* a au contraire perçu cette nuance. En un sens, il va même jusqu'à affirmer que Platon a pleinement conscience du basculement qui est en train de se produire sous ses yeux, dans le corps même de la *polis* et de celui des hommes qui la composent. Hegel rend en effet grâce à Platon de n'avoir pas seulement entrepris avec *La République* de rebâtir la Cité idéale que les hommes ont corrompue, mais d'avoir également pressenti la modernité qui vient.

---

[96] Martha Nussbaum, *Fragilité du Bien : Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecque*, op.cit.

[97] Nussbaum distingue l'approche platonicienne à celle des tragiques, qui acceptent la vulnérabilité intrinsèque des hommes, quitte à en oublier leur capacité à agir et ne pas seulement la subir. Entre la négation platonicienne et la soumission tragique, Nussbaum distingue une troisième voie, celle d'Aristote, qui sans nier la vulnérabilité des hommes, cherchera à l'intégrer dans une forme de société permettant les individus d'accéder à une relative maîtrise de cette vulnérabilité.

Au fondement de l'interprétation hégélienne du projet platonicien, il y a ce que nous pourrions nommer « le moment Platon », c'est-à-dire l'instant où ce dernier prend conscience des transformations profondes en germe dans le corps politique – et qu'il assimile pour sa part à des éléments de corruption. Hegel est sans doute le premier philosophe à affirmer aussi clairement que Platon n'est pas seulement un penseur de l'idéalisme : il est aussi et peut-être avant tout le penseur de son temps. Parce qu'il a conscience que c'est l'accident, l'évènement qui précipite le conflit et que la dissolution du corps politique est en train de se produire sous ses yeux au profit du corps individuel, et de la liberté individuelle.

Dans sa *Préface* aux *Principes de la philosophie du Droit*, où il fait référence à *La République*, Hegel affirme que Platon élabore sa théorie de la cité idéale car il a « saisi l'irruption en elle (l'éthicité grecque) d'un principe plus profond, lequel ne pouvait, de manière immédiate, apparaître en elle que comme une aspiration encore insatisfaite, et en ceci, comme un facteur de corruption »[98]. Selon Hegel, tout le système politique platonicien vise précisément à « réduire en son pouvoir cette corruption », une corruption que le philosophe allemand repère également au Livre VIII de *La République* et que Jean-François Kervégan, traducteur et commentateur des *Principes*, nomme « le principe distinctif du monde moderne », c'est-à-dire « la libre auto-détermination du sujet »[99].

C'est ce qui conduit Platon, à théoriser dans *La République* « la répression du principe de la singularité », pour reprendre une expression hégélienne, tirée de ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*[100]. C'est également dans ce texte que Hegel opère un « renversement des jugements communs portés sur le platonisme »[101] en affirmant que *La République* « appréhende l'esprit de son temps, la vérité de son temps »[102]. En d'autres termes, Hegel tient *La République* pour un texte dans lequel Platon perçoit l'émergence du principe de la Modernité sous la figure de la liberté individuelle, cette « singularité » dont parle Hegel. De sorte que « s'il y a quelque chose à reprocher à l'idéalisme platonicien, c'est de n'être 'pas assez idéaliste', en ce qu'il ne peut pas plus que la cité grecque 'supporter l'épanouissement de la liberté éthique' »[103].

Hegel nous donne donc à voir un Platon penseur de son temps, témoin d'un bouleversement à l'œuvre dans la cité grecque, celui du développement de la liberté individuelle, qui induit changement et hétérogénéité au cœur du corps politique.

---

[98] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit,* trad. Jean-François Kervégan, Paris : PUF, 1998, p.103
[99] *Ibid.*
[100] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 3, trad. P. Garniron, Paris : Vrin, 1946, p.494
[101] Jean-François Kervégan, « Préface » à G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op.cit., p.104
[102] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op.cit., tome 3, p.481
[103] *Ibid.*, p.490

Certes, tout l'enjeu de *La République* consiste à prévenir ce bouleversement, cet ébranlement corrupteur de la *polis* ; et le remède prophylactique platonicien prétend bien arracher la cité hors de l'histoire pour la soustraire à l'accident et lui redonner l'harmonie perdue. Mais la leçon hégélienne nous interdit d'ignorer le regard inquiet que Platon jette sur le monde qui l'entoure et se transforme inexorablement. S'il y a un « moment Platon », c'est bien celui d'une mise en vulnérabilité du corps politique par le principe de la liberté des corps individuels. Enfermer Platon dans l'idéalisme, réduire *La République* à cette dimension, c'est oublier que la préoccupation du philosophe trouve son origine dans un diagnostic du présent, une observation du réel et des relations que nouent les hommes pour faire société dans un *ici et maintenant* de « l'éthicité grecque ».

Peut-être Claude Lefort, parce que son projet philosophique est un héritage assumé de cette interrogation platonicienne sur la constitution du politique, parce qu'il est également attentif à l'épreuve de la pensée sans cesse en tension, est-il plus à même de saisir cette position singulière du penseur sur la brèche, soumis aux questionnements de son temps et interprète malgré lui de son présent. Aussi, dans son *Avant-propos* aux *Essais sur le politique*, peut-il affirmer :

> Quelles que soient les difficultés que soulève l'interprétation de *La République*, la seule lecture dont on ne puisse douter qu'elle soit radicalement erronée est celle qu'en ont faite certains de nos contemporains pour découvrir en elle la première expression d'une théorie totalitaire.[104]

Même s'il ne le nomme jamais, c'est évidemment à Karl Popper que Claude Lefort s'en prend ici[105]. Dans son prolongement, la réflexion de de Lefort laisse entrevoir une conception de la théorie platonicienne qui se rapproche de celle de Hegel :

[104] Claude Lefort, « Avant-propos » in *Essais sur le politique,* op.cit., p.10

[105] Il n'existe aucune référence directe à *La société ouverte et ses ennemis* dans les travaux de Claude Lefort, ce qui ne peut manquer de surprendre tant ce texte entre en résonance - mais aussi en contradiction - avec les thèses de Lefort lui-même. Bien au-delà de l'analyse du platonisme sur laquelle nous avons mis l'accent ici, les réflexions de Popper touchent à la fois à la société démocratique et à la critique du totalitarisme, en s'attachant à révéler ce que le second oppose à la première. Bien qu'elle ne soit pas l'objet de ce chapitre, une étude comparative des deux pensées reste à produire et s'avérerait incontestablement féconde pour la pensée politique moderne. Si les deux œuvres ne peuvent être mises sur le même plan (les approximations théoriques de Popper, ses outrances interprétatives : autant d'imprudences étrangères à la pensée de Claude Lefort), il n'en demeure pas moins qu'elles interrogent toutes les deux la nature du politique moderne à partir d'une réflexion sur la relation entre régimes démocratique et totalitaire.

> La méprise vaut la peine d'être signalée parce qu'elle procède de l'impuissance à accueillir l'idée d'une nécessaire institution politique du social, l'idée d'un espace qui soit, en dépit de son hétérogénéité interne, sensible à soi dans toute son étendue – ou de l'impuissance à concevoir quelque unité sans imaginer une force de coercition appliquée à ramener dans un même moule les divers modes d'activités, les comportements et les croyances, et, du même coup, à assujettir les individus à la volonté d'un maître.[106]

Pour complexe qu'elle soit, la formule ne laisse aucun doute quant au refus catégorique de Lefort d'assimiler la cité idéale à une société totalitaire. En réalité, nous dit-il, il suffit de lire attentivement Platon pour apercevoir que cette accusation est doublement erronée.

Premièrement, Lefort considère que Platon a su éviter ce risque totalitaire en circonscrivant le domaine de la politique. Le philosophe grec ne « pensait pas que tout fût politique », il ne confondait pas « la relation du père et de l'enfant, celle du maître et du disciple, celle du chef de maison (*oikos*) et de ses esclaves ou de ses dépendants avec la relation du détenteur du pouvoir dans la cité et des citoyens ; pas davantage n'affirmait-il que l'éducation ou la religion fussent réductibles à leur fonction politique »[107]. S'il y a un « Tout » dans la théorie platonicienne, c'est un « Tout » circonscrit à la sphère du politique, affirme Lefort. Dans *La République*, le « Tout » du politique n'est pas le « Tout » du réel.

Que la conception platonicienne de la *polis* soit idéaliste est un fait que nul ne saurait nier, semble rétorquer Lefort à Popper, mais elle n'est pas totalitaire puisqu'elle pense malgré tout des séparations en son sein. Surtout, cette remarque de Lefort semble indiquer qu'il n'enferme pas non plus Platon dans sa dimension idéaliste : il y a bien une pensée du réel, des relations humaines, familiales, économiques, bref une pensée de l'inscription de la cité dans un monde faits d'ordres séparés et d'une « hétérogénéité interne ».

Mais cette première erreur signalée par Lefort se redouble d'une seconde, qui nous paraît encore plus décisive pour l'intelligence de sa pensée du politique. N'est-il donc pas possible, demande-t-il à Popper, d'imaginer une communauté politique qui ne se constitue comme corps autrement que sous le régime de la contrainte totale, une « force de coercition » qui viendrait ramener tout le divers et l'hétérogène du social à une absolue unité ? N'existe-t-il donc rien entre la conception d'un corps parfaitement homogène et clos et celle d'une totale désagrégation de ce même corps, une pure diversité sans consistance ? Pour Lefort, « cette disposition d'esprit implique, par-delà la méconnaissance de l'œuvre de Platon, celle du dessein de la philosophie politique en général, et incite à s'interroger sur ses origines »[108].

---

[106] Claude Lefort, « Avant-propos » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.10
[107] *Ibid*., p.9-10
[108] *Ibid.*, p.10

Cette dernière remarque nous conduit à poser à notre tour sur Platon un regard renouvelé. Dans la continuité de Hegel, Claude Lefort ne nie en rien l'approche idéaliste du philosophe grec. *La République* est bien animée par la volonté de produire un corps politique invulnérable, délivrée de la corruption du conflit et du changement, de la division et de l'histoire. Mais ce corps politique, Claude Lefort nous invite à l'examiner pour ce qu'il est réellement : un corps traversé par des accidents et soumis à l'événement, un corps qui fait l'épreuve de la diversité des désirs des corps individuels qui le composent. Plus encore, il nous exhorte à nous tourner vers Platon, et à l'interroger sur ce qui le conduit à proposer une telle conception de la *politeia.* Ne serait-elle pas au fond le signe de l'inquiétude d'un penseur, qui comme le soutenait Hegel, voir venir une expérience nouvelle, celle de la liberté individuelle, et élabore en réponse une théorie visant à l'empêcher d'advenir ? Et dans ce cas, ne faut-il pas, instruit des remarques de Claude Lefort, réaffirmer encore notre conviction que l'idéalisme platonicien, s'il se présente comme premier est en réalité second, et que la conception d'une cité idéale, corps politique invulnérable, n'est jamais que la tentative du philosophe grec de répondre à l'urgence d'une situation présente, d'un diagnostic de son temps, qui voit ce même corps politique confronté à l'épreuve de sa mise en vulnérabilité ?

Nous aurions alors à en conclure que pour tout prémoderne qu'il soit, Platon se situe dans un *ici et maintenant* qui voit son époque basculer vers une nouvelle expérience, celle de la vulnérabilité du politique. Que Platon, comme le pressentait déjà Hegel, se trouve très précisément au seuil de la modernité, témoin des symptômes qui s'annoncent avec elle : l'ouverture dans l'histoire d'une part, l'épreuve de la division sociale et de l'hétérogénéité d'autre part. Cette mise en vulnérabilité du corps politique, qui trouvera son aboutissement dans la société démocratique moderne et passera par une certaine désincorporation du politique, voilà ce que semble déjà anticiper Platon et que Lefort signifiait par cette formule en apparence contradictoire d'une conception platonicienne de la démocratie comme « théâtre d'une dissolution des repères de la vie sociale ».

Nous comprenons maintenant pourquoi Claude Lefort affirmait de Platon qu'il pouvait, malgré sa condition de prémoderne, rendre compte d'un phénomène proprement moderne. Par sa position unique, celle d'un penseur au seuil de la modernité, Platon occupe un lieu qui lui permet de parler pour son temps et d'anticiper celui qui s'annonce. Ainsi s'explique l'inquiétude qui est la sienne et le conduit à proposer une théorie de la cité idéale, préservée de toute vulnérabilité, entendue comme corruption du corps politique.

A reprendre la citation platonicienne du Livre VIII, selon laquelle « toute constitution politique se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément. Tant que cet élément maintient sa cohésion, même s'il s'agit d'un groupe restreint, il est impossible de l'ébranler »[109], nous saisissons désormais de quelle épaisseur philosophique est ce « tant que ». Si l'invulnérabilité semble bien précéder l'accident qui viendra déstabiliser l'ordre interne du corps politique, il y a dans les replis de ce « tant que » une intranquillité qui est le propre d'une pensée confrontée à la vérité de son temps et qui se dévoile malgré elle ; c'est bien à partir de cet ébranlement possible – et en réalité inévitable, comme nous l'avons vu – que pense Platon.

Le philosophe grec peut alors bien faire de l'idéal d'invulnérabilité de la cité le cœur de son projet politique, dans *La République*, c'est depuis « l'accident » et le « conflit » qu'il envisage la *polis*, c'est sur la brèche de ce « tant que » où il se tient toujours en suspension, au seuil de la modernité, qu'il observe avec inquiétude l'expérience nouvelle qui vient : celle de la vulnérabilité du politique.

[109] Platon, *La République*, 545d, op.cit., p.404-405

Chapitre II – La prémodernité des sociétés « primitives » : refuser l'indétermination de l'histoire, résorber la division

Pour singulière qu'elle soit, la place occupée par Platon dans la prémodernité n'est pas unique. L'exemple d'une pensée située *au seuil* de la modernité, permettant à son auteur d'être le témoin privilégié d'un bouleversement à l'œuvre dans la conception du politique, ne se limite pas au philosophe grec. Si la modernité doit bien s'appréhender comme une expérience vécue par une communauté politique dans un temps défini, alors notre enquête sur les manifestations, au sein des sociétés prémodernes, de ces périodes de passage dans lesquelles se laisse apercevoir le surgissement de cette expérience, nous conduit à porter notre regard vers d'autres temporalités et régimes de société prémodernes.

A la différence du « moment Platon » et de la cité grecque, sur lesquels Claude Lefort n'a que très peu écrit, il existe une forme de société prémoderne avec laquelle il a au contraire engagé une réflexion théorique particulièrement signifiante pour notre propos : celle des sociétés dites « primitives » ou « sans histoire »[110]. Cette question apparaît en réalité très tôt dans son parcours intellectuel ; l'interrogation sur la prémodernité des sociétés sans histoire doit sans doute beaucoup à l'influence du marxisme et de l'historicisme sur sa pensée[111]. Mais elle est en même temps constitutive de son détachement progressif de ces mêmes influences : l'étude des sociétés prémodernes dites primitives va en effet conduire Claude Lefort à évoluer sur sa conception de l'histoire chez Marx.

Ce dialogue engagé par Claude Lefort avec cette forme de société prémoderne dite « sans histoire » nous intéresse d'autant plus que la notion de modernité est chez lui intrinsèquement liée à la dimension historique. Chez Lefort, penser la modernité revient toujours à penser un certain rapport à la temporalité, une certaine inscription dans le temps relative au principe du changement. En effet, cette prémodernité est pour Claude Lefort le soubassement à partir duquel s'organise le passage à la modernité, cette fameuse « toile de fond d'où émerge le moderne »[112]. Or, ainsi que nous l'avons vu dans *La République* de Platon, la prémodernité, lorsqu'elle se situe à ce moment de seuil et se trouve confrontée à l'épreuve de l'histoire, tente en retour d'empêcher la réalisation de cette expérience.

---

[110] Nous aurons à revenir sur l'emploi de ces termes par Claude Lefort. Pour notre part, là où Clastres et Lefort utilisent parfois le terme de « société primitive », nous préférerons celui de « société dite primitive ».

[111] La quasi-totalité des travaux de Claude Lefort consacrés aux sociétés sans histoire est réunie dans *Les Formes de l'Histoire*, op.cit. C'est sur ce dense recueil d'articles que nous faisons principalement fond dans ce chapitre.

[112] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.131

Les travaux de Claude Lefort semblent confirmer que ce moment d'émergence du moderne, passage entre deux formes de sociétés politiques, touche également les sociétés dites primitives, impliquant le même type de réaction politique et sociale. A ce titre, un article fondateur de la pensée de Lefort retient tout particulièrement notre attention. Intitulé « Sociétés 'sans histoire' et historicité »[113], il constitue en effet pour Claude Lefort une première tentative de penser les régimes d'historicité à partir de l'exemple des sociétés sans histoire. Lefort y explique que les sociétés prémodernes sont des sociétés qui entretiennent une relation à l'histoire différente des sociétés modernes ; là où les secondes s'appréhendent explicitement comme sociétés historiques, les premières tendent à élaborer un rapport radicalement autre à leur régime d'historicité. Cet article est donc d'autant plus important pour notre propos qu'il explore la manière dont le philosophe français compare les sociétés modernes aux prémodernes à partir du principe du changement. Plus encore, il nous intéresse en raison du lieu d'où pense Lefort, dans la mesure où c'est à partir des sociétés sans histoire elles-mêmes qu'il s'interroge. Par un effet de décentrement, il propose une interprétation de leur expérience de l'histoire et nous offre ainsi une perspective unique sur les mécanismes symboliques par lesquels ces sociétés prémodernes tentent de prévenir la vulnérabilisation du politique : le refus de l'indétermination de l'histoire et de la division. Claude Lefort découvre ainsi que puisque ces sociétés se structurent de manière à gérer le conflit « latent » et l'indétermination du changement historique qui les menacent, c'est qu'elles doivent donc en avoir en quelque façon une certaine intuition **(A)**.

Cette clôture des sociétés sur elles-mêmes serait alors à comprendre comme une anticipation, une réaction *ex ante* plutôt qu'*ex post*, à la manière dont Platon préférait prévenir le corps politique de la corruption (prophylaxie) plutôt que d'essayer vainement de le guérir (purge)[114]. En créditant ces sociétés sans histoire d'avoir perçu l'expérience de la modernité qui s'annonçait, en leur reconnaissant d'avoir su produire une pensée du seuil, Claude Lefort se rapproche des travaux de Pierre Clastres avec lequel il entretiendra à ce sujet un dialogue particulièrement riche. Avec *La société contre l'État*, Clastres met en effet en évidence la manière dont les sociétés prémodernes se constituent symboliquement comme corps politique en refusant l'indétermination de l'histoire, mais surtout le conflit et la division du politique[115].

[113] Article publié originellement dans le numéro 12 des *Cahiers internationaux de sociologie*, en 1952, puis repris dans *Les Formes de l'Histoire*, op.cit., p.36-77. Toutes nos références sont extraites de cette dernière publication.
[114] Les sociétés sans histoire qu'étudie Lefort s'inscrivent dans la distinction produite par Karl Popper entre les « sociétés closes naturelles » et « sociétés closes artificielles ». Appartenant à la première catégorie, elles ne sont pas encore marquées par l'expérience moderne de la vulnérabilité – de *l'ouverture*, dans le vocabulaire poppérien – et leur clôture ne peut donc être comprise en termes de réaction *ex post* mais bien *ex ante*.
[115] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit, 1974

Ce refus d'un corps politique divisé et blessé s'explique selon lui par l'intuition de ces sociétés de la menace qui vient, et qui s'incarne dans la figure moderne de l'État **(B)**.

Claude Lefort rejoint notamment Pierre Clastres sur le constat que la constitution du politique prémoderne se fait dans le refus de la division du social et de l'indétermination historique, perçus comme des éléments proprement modernes de vulnérabilisation de la communauté. Mais il s'en éloigne lorsqu'il s'agit de faire de l'État l'instrument de ce rejet. En effet, la discussion critique qu'entretiendront les deux penseurs se structure principalement autour de ce désaccord fondamental : l'État moderne est-il une source de division mortifère pour le corps politique, comme semble le penser Clastres, ou doit-on au contraire distinguer entre différents types de pouvoir politique ? La modernité du politique est-elle l'expérience d'une forme de délitement du corps politique, par la fragmentation et le déchirement des conflits qui le traversent, ou bien ouvre-t-elle au contraire à l'intelligence d'une nouvelle forme de *régime*, une nouvelle manière de faire société à l'épreuve de l'histoire et de la division ? En réalité, ces deux conceptions de la modernité, s'inscrivant pareillement dans une réflexion sur la structuration symbolique des sociétés dites « primitives », renvoient finalement à un même phénomène moderne : celui de la vulnérabilité du politique **(C).**

A – Des sociétés « sans histoire » aux sociétés stagnantes : Claude Lefort interprète de l'anthropologie contemporaine

Comment penser le passage de la prémodernité à la modernité, et quelle est la nature de ce passage ? Dans son article « Les sociétés 'sans histoire' et historicité », Claude Lefort semble faire de ces questions un préalable à toute réflexion sur l'histoire. Pour cela, il lui faut tout d'abord se démarquer de trois grandes traditions de pensées historiques, au premier rang desquelles celle de Hegel.

Philosophe du rationalisme historique, Hegel développe dans ses *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*[116] la théorie selon laquelle « l'Histoire proprement dite ne naît qu'avec l'État »[117]. Selon Claude Lefort, Hegel fait de toute société précédant l'instauration de l'État une « société sans histoire ». Ainsi compris, le sens du cours humain des choses, de la vie sociale, dépend de l'émergence de l'instance étatique qui lui donne forme. Tout ce qui précède l'apparition de l'État n'aurait donc aucune *existence*. Se situant dans la tradition critique du rationalisme historique hégélien, Claude Lefort souligne l'impossibilité logique qui consiste à poser la non-effectivité de ce qui précède le moment éthique de l'État. Comment en effet renvoyer au domaine de l'abstraction, c'est-à-dire de ce qui n'a pas encore la dimension réelle que lui confère la « Conscience de soi », ces sociétés prémodernes ? Comment concilier cette affirmation avec une philosophie de l'histoire hégélienne fondée sur le principe du développement dialectique de l'Esprit, et donc *in fine* sur l'idée que tout relève du devenir de la Raison, y compris ce qui précède l'État ? Il y a une contradiction profonde à considérer que « la société d'avant l'Histoire ou 'société sans histoire' n'a pas de secret », à affirmer qu'elle « ne parle pas de soi, ne se laisse pas connaître, car elle n'a rien à dire » et donc finalement qu'elle « n'existe pas »[118], puisqu'il faut bien que quelque chose advienne, qu'un processus – donc une forme d'histoire – se déploie au sein de ces sociétés pour parvenir jusqu'à l'émergence de l'État comme réalisation de l'Esprit[119]. Le phénomène de ces sociétés dites primitives donne à voir un paradoxe :

---

[116] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op.cit.
[117] Claude Lefort, *Les Formes de l'Histoire,* op.cit., p.46
[118] *Ibid*.
[119] Lefort remarque que Hegel, dans les réflexions consacrées à l'Inde dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, semble avoir conscience de cette contradiction, puisqu'il décrit la société indienne comme tout à la fois sans histoire, impuissante à devenir, « incapable d'histoire, privée qu'elle est d'une fin propre à la réalité comme à la liberté substantielle » et en même temps première figure de l'Histoire universelle.

« Une culture dont le propre est de durer sans devenir ; des peuples qui relèvent de l'Histoire puisqu'ils sont venus à être ce qu'ils sont, mais qui n'ont pas d'histoire, puisque leurs aventures sont impuissantes à remettre en jeu le sens de l'acquis »[120]. Hegel est en ce sens le révélateur involontaire de cette contradiction : si la pensée rationaliste coupe les « sociétés d'avant l'État » des « sociétés à État », que la rupture est nette entre deux types de sociétés, c'est la possibilité même du passage qui se fait alors énigme.

Claude Lefort repère également, quoique différemment, ce paradoxe du passage de la prémodernité à la modernité dans la philosophie de Husserl qui, dans un essai intitulé *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*[121], fait de l'Europe le lieu de la réalisation de la Raison humaine et de l'accomplissement de l'Idée, excluant par là-même de ce processus toutes les sociétés non-européennes. Une telle conception a « pour effet de rejeter dans la déraison, ou en dehors de la vraie histoire toute l'humanité non européenne »[122] mais n'est pas non plus réductible à celle de Hegel. Lefort remarque en effet que le phénoménologue allemand pense différemment le passage de la prémodernité des sociétés sans histoire à la modernité des sociétés historiques. Avec Husserl, le paradoxe des pensées rationalistes n'est plus éludé. Certes, il existe bien un processus de rationalité, de développement progressif de l'idée et de l'esprit entre ces sociétés, qui explique la sortie progressive de la prémodernité pour entrer dans la modernité, entendue comme instance historique de réalisation rationnelle et effective de l'homme. Ce principe de progrès semble régler le problème du passage d'une forme de société à une autre, mais en apparence seulement puisque ce processus concerne uniquement l'Europe. Désormais exclusive à un lieu donné, la conception husserlienne du progrès aboutit à renvoyer la grande majorité des sociétés passées et présentes hors des frontières de la raison.

La troisième tradition philosophique identifiée par Claude Lefort est celle de Marx. Sur cette approche, la critique se fait désormais plus ambivalente : Lefort y puisera des éléments d'interprétation de sa propre théorie historique avant de progressivement s'en détacher. A l'inverse de Hegel, et différemment de Husserl, Marx n'inscrit pas de discontinuité dans le développement de l'humanité. Selon la perspective marxienne, la notion d'Histoire s'accompagne du développement de l'ensemble des sociétés, même des plus traditionnelles, dans la logique de la production de l'homme par lui-même.

[120] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.48
[121] Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris : Aubier-Montaigne, 1977
[122] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.49

Inéluctable, le cours de l'Histoire emporte en son sein toutes les formes de sociétés, ce qui ne l'interdit pas de trouver dans les sociétés primitives « les conditions élémentaires de toute vie sociale » et d'affirmer que « naturelle, l'histoire trouve son origine avec celle de l'humanité »[123]. Mais ce faisant, c'est un autre paradoxe qui surgit, quoique différent de celui des philosophies rationalistes de l'Histoire. En effet, si le moteur naturel de l'histoire dans lequel toutes les sociétés sont prises est effectivement celui de la production, comment expliquer l'existence de sociétés échappant à ce processus ? Comment considérer ces sociétés « primitives » qui ne semblent pas s'engager dans le cours inéluctable et irrépressible de l'histoire du développement humain ? Là où Hegel ne parvenait pas à surmonter la contradiction du passage entre prémodernité et modernité, Marx est finalement pris dans les filets d'un même paradoxe renversé.

Contre ces trois traditions de pensées, Claude Lefort développe une conception renouvelée des relations entre sociétés prémodernes et modernes à partir du concept d'histoire. Il avance tout d'abord la nécessité d'abandonner la perspective rationaliste, dans la mesure où elle ne parvient pas à embrasser ce qui se produit au sein de ces sociétés dites primitives. Ensuite, il convient d'éviter le piège auquel ces trois traditions aboutissent : ne pouvant élucider l'énigme de l'existence de ces sociétés prémodernes, elles décident soit de l'ignorer (Hegel et Marx) ou de l'exclure du domaine de la raison (Husserl). L'intention de Claude Lefort apparaît donc ici clairement ; il s'agit de « reconnaître le phénomène de la société stagnante dans sa singularité »[124], de penser ce qui est propre à ces sociétés, c'est-à-dire de les étudier pour ce qu'elles sont et non à partir de leurs manques présupposés[125].

Penser ces sociétés dans leur constitution singulière, sans chercher à les couper de tout processus historique, à les assimiler totalement au développement rationaliste ou les nier dans leur effectivité, permet à Claude Lefort de faire des sociétés stagnantes des témoins de la modernité qui s'annonce et d'en tirer des diagnostics précieux sur la nature de cette dernière.

[123] *Ibid*., p.49-50
[124] *Ibid*., p.50
[125] Quelles que soient les évolutions de Claude Lefort sur la conception des sociétés dites primitives et leur rapport à l'histoire, cette intention demeurera intacte. Depuis ses premières études sur Lévi-Strauss, jusqu'à ses discussions avec Pierre Clastres – avec lequel il partagera d'ailleurs cette approche –, il ne cessera d'inscrire sa réflexion dans la volonté de penser ces sociétés *depuis* leur constitution politique et sociale, et non à partir d'une position d'extériorité qui risquerait de masquer leur singularité ou de les envisager uniquement à partir du « manque ».

Sans doute est-ce la raison pour laquelle, ne pouvant trouver dans la philosophie de l'Histoire les réponses à cette énigme, il s'est tourné vers l'ethnologie, qui lui a fourni des clés d'interprétation bien plus efficaces et pertinentes pour « se forger une représentation du devenir collectif assez compréhensive pour embrasser des formes sensiblement différentes »[126]. Lefort ne se réclame toutefois ni de l'anthropologie ni de l'ethnologie. Dans *Les formes de l'histoire*, ses différentes analyses et commentaires des théories ethnologiques ne prétendent jamais relever d'une expertise. Lefort est un philosophe qui se sert de l'apport de l'ethnologie pour appuyer ses propres thèses ; jamais il ne présume parler en tant qu'ethnologue mais toujours à partir de l'ethnologie. Bernard Flynn affirme ainsi que Lefort conduit plutôt un travail *d'interprétation* à partir des observations des ethnologues ; lorsqu'il commente « le travail des anthropologues, c'est, en fait, sur le monde vers lequel ces travaux nous dirigent qu'il écrit »[127]. En un sens, c'est faute d'avoir trouvé des réponses satisfaisantes dans les différentes théories philosophiques de l'histoire que Claude Lefort se tourne vers l'ethnologie pour lui adresser tout un ensemble de questions : comment comprendre la spécificité des relations prémodernes vis-à-vis des sociétés modernes, comment penser ensuite le passage des premières aux secondes d'autre part, et enfin, qu'est-ce que ce passage nous dit de ces dernières ?

L'ethnologie, selon Lefort, permet de rendre visible ce qu'aucune autre discipline n'avait perçu avec elle, à savoir « les éléments d'une confrontation entre des types de *devenir* »[128]. A l'inverse des théories rationalistes de l'histoire qui nient ce phénomène, la démarche ethnologique permet de penser la conscience d'une temporalité, fût-elle minime, et interdit par là-même de « s'en tenir à une vision statique du social »[129]. Lefort conçoit le travail de l'ethnologue comme capacité à appréhender une culture, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, de relations, de croyances et d'institutions « qui n'ont de sens que par le rapport qu'elles entretiennent entre elles, et qui constituent une formule possible de la coexistence humaine »[130]. Or, cette reconnaissance d'une mise en forme des rapports sociaux entre les individus d'une société implique à ses yeux celle d'un devenir, quelle que soit la nature de ce dernier. Ainsi par exemple des travaux de Marcel Mauss, et notamment son travail sur le don.

---

[126] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.50

[127] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.132. En effet, nous devons prendre les réflexions de Lefort pour ce qu'elles sont : une interprétation, au sens fort du terme, avec toutes les approximations de langage, les écarts et les maladresses qu'une telle entreprise suppose. Il est d'ailleurs significatif que Claude Lefort multiplie, tout au long de ses premiers écrits sur l'ethnologie, et particulièrement lors de cette étude majeure de 1952 sur les sociétés sans histoire, des précautions de langage pour éviter tout malentendu en la matière.

[128] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.50. Nous soulignons.

[129] *Ibid.*, p.51

[130] *Ibid.*

Lefort n'y repère pas seulement « une donnée sociale naturelle » mais « une solution, advenue et répétée, que les hommes élaborent pour se situer les uns par rapport aux autres, établir ou rétablir leur statut ou bien leur rang en le faisant reconnaître »[131]. A partir du mécanisme du don, Mauss voit s'agencer un ordre social, mais aussi une manière d'être, une certaine inscription dans le temps qui suscite des rapports d'entente ou de conflit, en tout cas des formes de coexistence situées dans un devenir[132]. L'attention accordée au devenir des sociétés à partir d'une certaine organisation de la coexistence collective des individus qui la composent nous apparaît décisive dans l'élaboration de sa propre conception des sociétés prémodernes. Elle nous conduit à proposer plusieurs remarques.

Premièrement, la reconnaissance d'un devenir dans les sociétés dites primitives, n'implique pas nécessairement que celles-ci sont *prises* dans l'histoire, ce qui porterait à nouveau l'argument vers une définition rationaliste ou dialectique de l'historicisme. Lefort met largement en garde son lecteur : qu'un devenir existe et qu'il puisse être positivement observé, il s'agit là d'un fait incontestable. Mais il n'est pas encore établi vers quoi « tend cette mise en forme ». L'exemple du don tel que le pense Mauss permet d'illustrer cet argument. En effet, le mécanisme du don n'implique pas seulement une forme de temporalité – il y a un avant et un après, une difficulté et une solution sociales que règle le don – mais révèle en fait l'existence de la conflictualité au sein de ces sociétés. A bien lire Lefort, on comprend que l'échange par dons est pour lui également le révélateur des dysfonctionnements qu'une société peut engendrer, des conflits que l'échange peut provoquer, de tout ce qui fait séparation et division dans cette coexistence collective. Le devenir n'est donc que principe de déplacement et de réagencement dans le corps de la société ; il n'est pas encore nécessairement *historique*.

Une telle remarque nous incite à pousser plus loin encore l'argument. Car nous sommes ici invités à reconsidérer le travail de l'ethnologue, qui ne consiste plus seulement à étudier l'ensemble des procédés et mécanismes qui président à la cohésion d'une société, sa « culture », mais à y déceler les réajustements permanents qui s'y déploient, qui permettent à cette cohésion de se maintenir par la reproduction sans cesse renouvelée des principes de coexistence collective, témoignant ainsi d'un « style de vie »[133].

---

[131] *Ibid*., p.52. Peu de temps avant cet essai de 1952, Claude Lefort a consacré une étude sur les travaux de Marcel Mauss, et en particulier *Essai sur le don*, dans *Les Temps Modernes*. Elle sera reprise dans *Les formes de l'histoire*, sous le titre « L'échange et la lutte des hommes », p.21-44.

[132] C'est ce phénomène d'agencement politique et social que Lefort nomme *mise en forme* des sociétés, ce qui n'est pas sans nous rappeler sa conception de la *politeia* platonicienne.

[133] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.54. Tout comme avec Mauss, Lefort repère chez l'anthropologue Margaret Mead une telle compréhension des agencements sociaux dans les sociétés dites primitives, précisément parce qu'elle a été une des premières à être « attentive à la dimension temporelle des

Enfin, cette réflexion permet à Claude Lefort de congédier « la vision statique du social » et ouvre également à une complexification du rapport à ce devenir, et donc *in fine* à l'histoire elle-même. Nous ne pouvons plus nous contenter, comme le faisaient Hegel et Husserl, de faire la distinction entre société immobile (prémoderne) et société en mouvement (moderne). Bien plus complexe en réalité est la relation entre les deux ; toute société se rapporte à une certaine temporalité, toute société a une manière d'être dans le temps. L'enquête ethnologique révèle que la vision non statique du social naît de l'émergence de différentes formes de conflit qui appellent à des solutions ou des demandes de reconnaissance d'un individu ou d'une pratique. En d'autres termes, Claude Lefort repère ici que le devenir du social est à comprendre comme le réagencement permanent du collectif face aux décalages que les comportements individuels induisent, c'est-à-dire aux potentialités de conflit. C'est ce même constat que l'étude des travaux de l'anthropologue Abram Kardiner, et plus particulièrement son concept de « personnalité de base », le conduira à produire[134]. Dans *L'individu dans sa société*, Kardiner défend en effet l'introduction de la « diachronie » au sein de la « synchronie » des sociétés qu'il observe, pour mieux rendre compte des principes de tensions qui sont à l'œuvre dans la société et la manière dont celle-ci s'agence à partir de leur résolution[135]. Ainsi compris, *la notion même de conflit implique celle de changement* puisque « la réalité sociale n'est jamais pleinement intelligible dans les limites du présent »[136]. Ce que découvre Lefort en lisant les ethnologues et anthropologues de son époque, c'est donc que l'apparente stabilité de ces « sociétés sans histoire » révèle en réalité l'existence de discordances internes. Ce processus est exactement le même que celui que nous observions dans *La République* de Platon. La stabilité de la société est envisagée à partir de ce qui la menace ; dans les sociétés dites primitives, cette absence de stabilité du social devra sans cesse être réparée pour empêcher sa propagation, à l'image de la conception platonicienne du conflit qui contaminait la *polis*[137].

---

phénomènes culturels ». Voir Margaret Mead, « Character formation and diachronic theory » in *Social Structure : Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown,* Oxford : Clarendon Press, 1949, p.18-34

[134] Claude Lefort, « L'idée d'une 'personnalité de base' » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., pp.113-130. Sur une étude plus générale de l'anthropologie de Kardiner, voir « Ambiguïtés de l'anthropologie culturelle : introduction à l'œuvre d'Adam Kardiner » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.131-188

[135] Abram Kardiner, *L'individu dans sa société,* Paris : Gallimard, 1969. L'exemple des Tanala de Madagascar, étudiés par Kardiner, montre comment l'introduction d'une nouvelle technique de production du riz a joué le rôle de révélateur de tensions existantes au sein du groupe et a entraîné des réajustements de celui-ci pour garantir un équilibre retrouvé. C'est cette mise en évidence des tensions et conflits au sein d'une société qui témoigne aux yeux de Lefort, non seulement d'une logique de division sociale, mais également d'une certaine forme de temporalité.

[136] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.57

[137] En réalité, et c'est un point sur lequel nous serons amenés à revenir, la temporalité introduite par Lefort dans les processus sociaux de ces sociétés fait signe vers sa conception de la prémodernité elle-même, dans laquelle le devenir est une affaire de réagencement vis-à-vis de la possibilité même du conflit.

En liant ainsi conflictualité et temporalité, en faisant apparaître la stabilité des sociétés dites primitives comme le résultat d'une intention collective régie par les manifestations de décalage que les événements sociaux produisent, Lefort laisse entrevoir en quoi consiste la singularité de ces sociétés par rapport aux sociétés modernes, une différence entre « deux schémas de devenir »[138]. C'est au cœur de ce rapport à la résorption des conflits que se gagne la cohésion de ces sociétés prémodernes :

> L'événement, quels que soient son impact sur la société et la culture et la diffusion de ses effets, ne déclenche pas une dialectique du changement. Il n'est pas porteur d'un sens ; c'est à l'assimiler que les hommes paraissent occupés, à la faveur de compromis entre les impératifs de l'adaptation et le désir de conservation, plutôt qu'à céder à l'attrait du nouveau.[139]

Contrairement à ce que pensait Hegel, les sociétés prémodernes ne sont pas tant « sans histoire » qu'elles ne « mettent pas en sens » les événements qui surgissent en leur sein, en s'ouvrant comme le feront les sociétés modernes au changement et à l'événement. Comme l'écrit Flynn, « aucune temporalité linéaire ne se forme qui pourrait être représentée par une ligne ou une rivière »[140]. Ainsi, la production d'un sens paraît toujours faire signe vers l'ouverture au présent et la découverte simultanée des signes du nouveau en son sein. Cela, les sociétés prémodernes n'en sont pas naturellement dépourvues mais *décident intentionnellement de s'en priver*.

Voilà qui constitue un fait remarquable, et qui nous conduit à reconnaître l'existence d'autres formes de temporalités, rendant ainsi visible la « singularité » de ces formes collectives, leurs styles de vie.

C'est aussi la raison pour laquelle Claude Lefort privilégiera désormais le terme de « société stagnante », qu'il reprend à l'anthropologue Bateson[141], et à partir duquel il va pouvoir rendre explicite la relation singulière de ces sociétés prémodernes à leur devenir :

---

[138] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.59

[139] *Ibid*., p.63. Lefort prend ainsi l'exemple de la découverte de l'Amérique par les Européens : s'il s'agit bien d'un événement historique pour ces derniers, qui chamboule toutes leurs organisations politiques, sociales, religieuses, morales, scientifiques et techniques, économique, philosophiques, etc. Et en même temps, pour les Indiens d'Amérique, « la rencontre des Européens n'est qu'accident ou fatalité, et cela, non seulement parce qu'elle est subie, mais parce qu'elle ne peut s'insérer dans la continuité du temps, ne vient pas actualiser des possibles déjà là, en un mot s'avère dénuée de sens »

[140] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.133

[141] Gregory Bateson, « The value system of a steady state » in *Social Structure*, op.cit. Voir aussi *Les usages sociaux du corps à Bali*, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1977, 14, p.3-33

> De même qu'il s'agit de se situer au cœur de la société historique pour appréhender le mouvement du sens, la pluralité des possibles, le débat toujours ouvert, il conviendrait de comprendre comment la société primitive se ferme l'avenir, devient sans avoir conscience de se transformer et, en quelque sorte se constitue en fonction de sa reproduction. En bref, on devrait rechercher quel genre *d'historicité* révèle la société stagnante.[142]

L'étude de la société de Bali par Bateson intéresse Lefort dans la mesure où « son extrême systématisation » agit comme une loupe grossissante sur le phénomène de la stagnation pour en révéler les caractéristiques[143]. Une observation de l'ethnologue retient en particulier l'attention de Lefort : Bateson remarque en effet que les membres de la société mettent délibérément en place des règles qui préviennent le conflit et l'empêchent d'émerger. Ainsi, dans le cas exemplaire d'une querelle entre deux individus, ceux-ci sont conduits à enregistrer officiellement leur situation doivent s'engager à ne plus s'adresser la parole, permettant ainsi la résorption du conflit. Ce sont précisément ces mécanismes qui entrent en jeu dans la gestion des conflits qui fascinent Lefort ; selon lui, l'étude de Bateson montre qu'à l'instar de la société balinaise, dans toute société dite primitive « tous les conflits ou, plus généralement, toutes les oppositions qu'on voit ailleurs se développer, sont ici surmontés et réduits dans le but de préserver un équilibre social fondamental », de sorte que « tout se passe comme si la vie balinaise obéissait à un impératif essentiel : maintenir la stabilité »[144]. Plus encore, Lefort repère dans ce phénomène de la stagnation une « incapacité générale à imaginer un avenir indéterminé », c'est-à-dire l'absence de mise en sens d'un présent et d'ouverture au nouveau, la conception d'un avenir « fixé comme le passé »[145].

Autrement dit, la gestion des tensions s'accompagne d'un rapport à l'indétermination de l'histoire ; le refus du conflit signifie toujours refus de l'événement, comme principe de changement.

---

[142] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.65. C'est Lefort qui souligne ce terme « d'historicité » qu'il définit comme le « rapport général que les hommes entretiennent avec le passé et l'avenir ».

[143] *Ibid.* Cette affirmation n'est toutefois pas sans poser problème. En effet, alors même que Bateson explique lui-même ne pas vouloir se servir de l'exemple balinais pour tirer des conclusions générales sur la société primitive, Lefort prend acte mais affirme néanmoins qu'il « met en évidence des traits qui ne sont pas particuliers à Bali et que ceux-ci, considérablement accentués dans le cas de cette société, sont de nature à éclairer le phénomène général de la stagnation ». La validité de l'approche de Lefort, qui par sa généralisation se montre ici plus philosophe que penseur des sciences sociales, peut donc être au moins questionnée. Du reste, il s'agit là d'une problématique relative à l'ethnologie en général, comme en atteste les précautions de Bateson. Elle ressurgira lors du débat entre Clastres et Lefort.

[144] *Ibid*., p.67. C'est également ce que Lefort identifie dans la pratique agonistique du don analysée par Mauss, qui s'agence en réalité comme un véritable instrument de résolution du conflit, en faisant de l'ennemi un ami, c'est-à-dire quelqu'un à qui je suis *lié* par le mécanisme même du don et du contre-don.

[145] *Ibid*.

Remarquant au sujet des Balinais que « leur refus du conflit n'est qu'un effet extrême et très remarquable de cette représentation du monde », que « le conflit impliquerait un risque, la possibilité d'une remise en question des données présentes, qui n'est pas compatible avec les exigences d'une telle adhérence au milieu »[146], Lefort élargit le diagnostic à l'ensemble des sociétés dites primitives :

> Si le cas de Bali est significatif ce n'est pas, au premier chef, en raison du mode de résolution des conflits, mais parce que la mise en forme culturelle d'un devenir non créateur ou l'inhibition de l'historique coïncide avec un état dans lequel les hommes se trouvent le plus strictement situés les uns par rapport aux autres, définis par leurs liens de dépendance. A cet égard, Bali ne fait que pousser à son dernier degré une tendance partout sensible dans les sociétés primitives. Son exemple invite à relier un mode d'historicité et un mode de socialité.[147]

Le lien entre constitution du devenir et rapport au conflit est désormais explicite. C'est en raison de la potentialité toujours renouvelée de relations conflictuelles que les Balinais, et en réalité l'ensemble des prémodernes, définissent une société où tout doit être nécessairement situé, figé. La stagnation qui s'en suit est en fait un phénomène de détermination du monde, physique et social. Tout fait signe, dans la société balinaise, vers une désignation et une mise en rapport permanente et stable des individus[148]. Ce mécanisme de détermination permet aux sociétés stagnantes de ne pas laisser se produire le conflit, ou plutôt, lorsque ce dernier surgit et éclate, de pouvoir le ramener immédiatement à du connu, du *déjà présent*, à un certain type de relations et de codes, donc de désamorcer sa potentialité d'instabilité au sein d'un monde déterminé. Quelle que soit la société observée, là où un conflit « remet sans cesse en question les relations de fait entre les groupes ou les individus, il se maintient un schéma général de socialisation que les oppositions présupposent. *Le conflit opère un simple remaniement des données au sein d'une forme de coexistence stable* »[149]. Or, une telle affirmation suppose une reconnaissance préalable, quoique latente, du conflit. Si « la stagnation n'est pas un fait de nature, mais un fait de coexistence », c'est bien parce qu'elle est une *réponse* apportée aux manifestations de conflit que la communauté perçoit comme une menace.

---

[146] *Ibid*., p.70
[147] *Ibid*., p.70-71
[148] Lévi-Strauss ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que « les observateurs ont souvent été frappés par l'impossibilité pour les indigènes de concevoir une relation neutre ou plus exactement une absence de relations ». Voir Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : PUF, 1949, p.587. C'est aussi ce phénomène qui explique pourquoi, comme le note Claude Lefort, le Blanc pouvait être considéré non comme un homme, mais comme un « fantôme » aux yeux de ces sociétés qui l'observaient pour la première fois. Tout ce qui est inconnu et ne peut être rangé dans une catégorie déjà présente n'existe pas.
[149] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.73. Nous soulignons.

Ce phénomène, Claude Lefort l'identifie dès 1952 grâce à l'interprétation audacieuse des ethnologues et anthropologues qu'il lit. Pour stupéfiante qu'elle soit, son intuition des mécanismes de refus de l'indétermination et du conflit qui structurent les sociétés stagnantes dans une certaine *forme de devenir* demeure toutefois incomplète ; s'il aperçoit contre quels principes ces sociétés s'organisent, il lui manque encore la claire intelligence de ce qui se joue lors du passage entre ces deux formes de sociétés prémoderne et moderne. C'est la lecture des travaux de Pierre Clastres, et plus précisément de *La société contre l'État*, qui lui offrira de nouvelles clés de compréhension de la nature des sociétés prémodernes.

B – *La société contre l'État* de Pierre Clastres : une société sans division et sans pouvoir séparé

Paru en 1974, *La société contre l'État* de l'anthropologue Pierre Clastres s'inscrit dans la continuité des approches explorées par Lefort. A l'image de celui-ci, Clastres tente de rendre compte de la singularité des sociétés dites primitives, ce qui les distingue entre elles d'une part, mais également ce qui les distingue des sociétés modernes.

En un sens, Clastres débute sa réflexion là où Lefort achève la sienne. Il constate en effet que les sociétés dites primitives sont généralement considérées comme incomplètes. Or, ce jugement de valeur, qui relève d'une méconnaissance de la réalité de ces sociétés, obère selon lui toute possibilité de constituer une anthropologie politique sérieuse. La pensée de Clastres permet justement de renverser ces représentations faussées de la société dite primitive, de « rompre avec cette conception spontanée qui la saisit sous les catégories du manque, de l'absence »[150].

Dans *La société contre l'État*, Clastres lie cette représentation à l'absence de la figure de l'État au sein de ces sociétés. C'est sur ce constat que s'ouvre le dernier chapitre de son livre intitulé « Les sociétés primitives sont des sociétés sans État »[151]. Sans remettre totalement en cause cette affirmation, l'anthropologue va néanmoins la préciser ; il démontre à cet effet que l'absence de l'institution « État » au sein des sociétés dites primitives n'est en rien le signe d'une incomplétude :

> Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont privées de quelque chose – l'État – qui leur est, comme à toute autre société – la nôtre par exemple – nécessaire. Ces sociétés sont donc incomplètes. Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés – elles ne sont pas policées -, elles subsistent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un manque – manque de l'État – qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler.[152]

Non seulement cette conception suppose que l'on fasse de l'État le « destin de toute société », dans une vision historique et politique héritée de Hegel, mais elle implique également que les sociétés prémodernes seront toujours regardées comme des sociétés moins développées. Le sens du mot « primitif » révèle ici tout « l'ancrage ethnocentriste » qu'il transporte.

---

[150] Pierre Bouretz, « La société contre l'État de Pierre Clastres » in *Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit.,* p.223

[151] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.161

[152] *Ibid*.

Clastres s'emploie à retourner cet argument en montrant, études anthropologiques et ethnologiques à l'appui, que ces sociétés, loin de vivre l'absence de l'État comme un manque, se construisent dans la pleine conscience de cette absence. Toute leur organisation sociale est pensée de manière à *empêcher* le surgissement de la figure de l'État, de telle sorte qu'il ne faut pas tant envisager les sociétés dites primitives comme des sociétés sans État que comme des sociétés *contre* l'État[153]. La proximité avec la thèse de Lefort, selon laquelle les sociétés stagnantes se structurent collectivement autour de deux principes – empêcher le conflit d'advenir, prévenir le changement produit par un devenir historique – est ici manifeste.

Obéissant rigoureusement aux principes méthodologiques de sa discipline, l'œuvre de Clastres s'organise de manière à multiplier les observations empiriques sur lesquelles fonder ses affirmations[154]. Il cite ainsi l'exemple des Européens, qui découvrant les Indiens du Brésil, furent frappés par le peu de temps que ces derniers passaient à travailler et en ont conclu à leur oisiveté. Cette représentation d'un peuple paresseux, constitué de « gaillards pleins de santé (qui) préféraient s'attifer comme des femmes de peintures et de plumes au lieu de transpirer dans leurs jardins »[155], rend compte d'un double préjugé : d'une part, une société développée est une société qui se « déploie à l'ombre protectrice de l'État » ; d'autre part, le travail est le second axiome permettant de juger du degré d'avancement d'un groupe humain.
L'anthropologue s'étonne de l'aveuglement des Européens face à la vitalité de ces peuples, quand toutes les études ethnologiques évoquent chaque fois des adultes plein de vigueur, des enfants en bonne santé, une société vivant de la richesse et la diversité de ressources naturelles, dont Clastres y voit la preuve que « l'économie de subsistance qui était celle des tribus indiennes n'impliquait nullement la recherche angoissée, à temps complet, de la nourriture »[156]. Cette réalité économique des sociétés primitives renverse incontestablement la conception traditionnelle liée à l'idée d'économie de subsistance. Loin d'être des sociétés de misère, les sociétés primitives s'organisent de manière à conjuguer un « temps d'activité remarquablement court » et une économie auto-suffisante.

---

[153] C'est très précisément à partir de cette affirmation fondamentale de la théorie clastrienne que Claude Lefort complètera ses écrits sur la prémodernité des sociétés stagnantes et approfondira sa conception des *formes de société*.
[154] Il convient de souligner que l'argument reste profondément politique, comme la suite du texte le démontrera. Pierre Clastres se revendique d'ailleurs lui-même d'une certaine tradition de « l'anthropologie politique ». Toutefois, la dispute argumentative qui l'opposera à Lefort, si elle porte sur la question du politique et de la figure de l'État, laisse entrevoir un Clastres marqué par des déterminants marxistes qui interrogent sur le rapport entre économie et politique au sein de son œuvre, une ambiguïté que Lefort ne manquera pas de soulever dans sa lecture critique de *La société contre l'État*.
[155] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.164
[156] *Ibid.*, p.165

En réalité, affirme Clastres, les sociétés primitives ne manquent pas de temps de travail pour produire ce dont elles ont besoin ; elles ont même tout le temps nécessaire pour produire plus si elles le désiraient. L'anthropologue s'interroge : pourquoi ces sociétés auraient-elles besoin de produire un surplus, à quoi cela leur serait-il utile ? La réponse est sans équivoque possible : nous n'avons jamais besoin de travailler plus que de besoin, à moins qu'on nous l'impose. Or, c'est précisément parce que les sociétés primitives ne sont pas soumises à cette contrainte extérieure, ne sont pas aliénées dans et par le travail, qu'elles n'ont aucunement besoin de produire en surplus[157]. A cet instant, l'argument fallacieux du manque se retourne dans l'explication positive d'un refus de l'excès :

> On peut désormais admettre, pour qualifier l'organisation économique de ces sociétés, l'expression d'économie de subsistance, dès lors qu'on entend par là non point la nécessité d'un défaut, d'une incapacité, inhérents à ce type de société et à leur technologie, mais au contraire le *refus* d'un excès inutile, la volonté d'accorder l'activité productrice à la satisfaction des besoins. Et rien de plus.[158]

Dans un prodigieux renversement de la conception ethnocentriste occidentale, Clastres affirme donc que les sociétés primitives ne sont pas des sociétés oisives et paresseuses, mais des sociétés qui accordent le temps de travail à ses besoins, des sociétés capables de produire pour subvenir à leurs nécessités. Ce retournement se redouble d'une affirmation qui creuse encore un peu plus profondément le sillon de l'argument : les sociétés primitives ne sont pas passives, elles ne subissent pas leur condition mais décident de la mettre en place. Elles font précisément société parce qu'elles font le choix, comme l'écrivait Lefort, d'une certaine « *praxis* collective » en vue d'une certaine intention sociale. Leur système économique est tout entier tourné autour de la limitation de la production, pour éviter l'abondance et se maintenir dans une stabilité contrôlée et décidée. Ainsi que l'affirme Pierre Bouretz, « on assiste ici à un premier renversement de la figure de l'absence en celle du refus pour caractériser la société primitive. L'interprétation de ce refus est significative de l'être social des sociétés en cause »[159]. L'observation de Clastres, selon qui la surproduction est la marque d'une forme de contrainte extérieure, permet de comprendre que c'est le refus de cette contrainte qui fonde l'organisation sociale des Indiens du Brésil.

---

[157] L'influence marxiste et structuraliste de Clastres est explicite : ces observations sont ici l'occasion de se livrer à une réflexion sur l'aliénation des hommes dans le travail, et de délivrer un regard critique à l'endroit des sociétés modernes.

[158] *Ibid.*, p.166. C'est Clastres qui souligne

[159] Pierre Bouretz, « La société contre l'État de Pierre Clastres » in *Dictionnaire des œuvres politiques,* op. cit., p.224

Or, écrit-il, cette « puissance de contraindre, c'est la capacité de coercition, c'est le pouvoir politique »[160] ; l'adversaire est ici nommé : cette force qui menace de détruire la société primitive en la contraignant jusqu'à la dénaturer, c'est donc le pouvoir lui-même. Nous nous situons au fondement même des thèses de Clastres. En un sens, toute la thèse de *La société contre l'État* est contenue dans cette affirmation ; les critiques que Claude Lefort lui adressera également. Pour comprendre ce passage d'un refus de la surproduction et du travail aliéné à la critique du pouvoir politique, il faut rappeler à nouveau les influences marxistes de Clastres. C'est en effet dans ce cadre qu'il faut comprendre la manière dont le pouvoir est défini : l'instance par excellence de la séparation, entre détenteurs de ce pouvoir et ceux qui y sont assujettis, ou dans un vocabulaire plus proche de celui du marxisme, entre dominants et dominés. A ce sujet, le commentaire de Bouretz sonne juste : « en s'interdisant de dégager un surplus économique, les Indiens se protègent contre sa conséquence : l'appropriation de ce surplus par un petit nombre au détriment du reste du groupe (…) qui exerceraient alors une domination sur l'ensemble du corps social »[161]. La division majeure de la société, écrit Clastres, « celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet » et il ajoute aussitôt : « c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière et religieuse, et assujettis à cette force »[162].

Une telle affirmation nous conduit à formuler plusieurs remarques sur cette conception du pouvoir politique.

Tout d'abord, l'influence marxiste semble ici s'enrichir de celle de Rousseau, et plus particulièrement des thèses développées dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[163]. Il a beaucoup été reproché à Clastres d'avoir élaboré des analyses se rapprochant du mythe du bon sauvage, dont l'entrée dans la société civile, c'est-à-dire la découverte du politique, de la propriété et donc de la séparation, entraînait *de facto* une inégalité entre les individus, et la répartition des individus entre dominants et dominés[164].

---

[160] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.168

[161] Pierre Bouretz, « La société contre l'État de Pierre Clastres » in *Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit.,* p.224

[162] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.169

[163] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gallimard, 2006. A dire vrai, cette influence est frappante dans le texte de Clastres. La vision économique du sauvage sachant se contenter de peu, les réflexions sur l'inégalité, etc. : autant de marqueurs rousseauistes explicites.

[164] Pour un exemple de cette critique, voir Pierre Birnbaum, Pierre Clastres, « Le retour des Lumières » in *Revue française de science politique*, 27e année, n°1, 1977, p.22-29. Dans ce dialogue à distance, Pierre Birnbaum reproche notamment à Clastres de rejouer le mythe du bon sauvage. Le refus catégorique de ce dernier de voir son

Par ailleurs, ce pouvoir politique semble apparaître comme fondamentalement premier dans la constitution de la société ; il précède l'économique et influence sinon détermine toute la structuration sociale. Comme l'écrit Clastres, « c'est la coupure politique qui est décisive, et non le changement économique »[165].

Clastres affirme également que le pouvoir politique fait toujours signe vers la séparation, et donc le conflit. Il y voit la manifestation d'un risque que les sociétés cherchent à circonscrire, un phénomène comparable à celui identifié par Lefort. Le conflit interne engendre une séparation au sein de la société, une menace dont il s'agit d'empêcher l'avènement. Ainsi, Clastres fait de l'État la figure par excellence du pouvoir politique. Structure fondamentale de la conception politique de nos sociétés modernes, c'est par lui que s'actualise la force et la contrainte dans nos sociétés. Partout où l'existence de l'État est manifeste, celui-ci est chargé de l'autorité. C'est donc en lui et par lui, en tant qu'il en est l'origine, le perpétuateur et le garant, que s'affirme et se déploie la séparation entre gouvernants et gouvernés, dominants et dominés. Dès lors, le rapport au pouvoir politique, et donc à l'État, est ce qui constitue la ligne de démarcation entre les différents types de société. Au-delà de leur innombrables différences, variations, particularités des organisations sociales, il y aurait donc seulement deux types de société auxquelles toutes se réduisent : « Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans État, il y a d'autre part les sociétés sans État »[166]. Clastres fait donc de l'institution étatique le critère de distinction entre deux « macro-classes » : l'apparition de l'État a opéré « le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout est changé, car le Temps devient Histoire »[167]. La proximité avec les thèses de Claude Lefort est ici évidente : la distinction entre sociétés prémodernes et modernes est finalement relative à un certain rapport à leur devenir[168].

Enfin, ce sont surtout les effets politiques induits par une telle affirmation qui étonnent les lecteurs. Si les sociétés primitives sont des sociétés *sans* État, c'est pour répondre à une intention de se préserver de l'apparition du pouvoir politique et donc du principe de domination. De fait, même la figure du chef dans les sociétés dites primitives, longuement étudiée par Clastres dans différents travaux, échappe à la figure de la domination. En réalité, il semblerait même que la fonction du chef consiste précisément à en empêcher l'émergence.

---

anthropologie politique ramenée à une conception rousseauiste des sociétés dites primitives ne s'étaye toutefois pas sur une argumentation précise, et apparaît donc finalement peu convaincant.

[165] Pierre Clastres, *La société contre l'État,* op.cit., p.172

[166] *Ibid.*, p.170

[167] *Ibid*.

[168] La différence entre les deux auteurs trouve en réalité son fondement dans la nature du passage des sociétés prémodernes à modernes, et à la valeur qu'ils donnent à ce passage.

L'organisation de la chefferie, montre Clastres, n'a d'autre but que de figurer l'impossibilité pour les chefs d'exercer l'autorité, ou le moindre pouvoir de coercition. Autrement dit, « l'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir »[169]. Chez les indiens Guaraki, cette fonction spécifique repose sur la *mise en scène* constante de l'absence d'autorité du chef. Ce fait est notamment remarquable dans le mécanisme du commandement par la parole : « La parole du chef n'a pas force de loi […] elle ne s'actualise jamais sur les individus auxquels elle s'adresse »[170]. Le chef se trouve mis au service de la société ; c'est bien elle qui exerce en réalité son autorité sur lui. C'est pourquoi, précise Clastres, il est impossible pour le chef « d'exercer sur la tribu ce que l'on nomme le pouvoir : jamais la société primitive ne tolèrera que son chef se transforme en despote »[171]. Le chef de la société primitive n'est donc pas le chef d'État des sociétés modernes ; il n'incarne aucun pouvoir fondé sur l'autorité.

En réalité, la fonction du chef consiste à *montrer* ce que pourrait être un pouvoir de coercition pour mieux s'en prévenir. Le principe de monstration du danger permet de produire une « simulation du pouvoir séparé », même si Clastres soutient qu'une telle séparation « ne se produit jamais »[172]. Tout dans la société primitive semble donc être pensé pour empêcher le surgissement du pouvoir politique – à travers la figure de l'État –, de prévenir le conflit et la séparation qu'il représente. Une longue réflexion de Clastres, que nous choisissons de reproduire ici dans son intégralité, est particulièrement éclairante à ce sujet :

> La propriété essentielle (…) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé. Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées.[173]

[169] *Ibid.*, p.175.
[170] *Ibid.*, p.176
[171] *Ibid.*
[172] Cette conception de la chefferie sera vivement critiquée par de nombreux commentateurs. Le reproche qui est adressé à Clastres fait fonds sur la notion d'autorité ou pas. Pour Pierre Birnbaum par exemple, c'est au contraire au sein de ces sociétés fermées que l'autorité et l'oppression sont partout présentes. Voir « Le retour des Lumières » in *Revue française de science politique*, op.cit., p.22-29
[173] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.180

Ce n'est donc pas seulement que ces sociétés se construisent contre l'État mais qu'elles se structurent de manière à se refermer totalement sur elles-mêmes, et à forclore toute forme de division et de séparation[174].

Pour autant, cette description paraît problématique : il semblerait bien en effet que les sociétés produisent un « pouvoir absolu et complet » pour garantir la cohésion et l'homogénéité internes de la communauté. Comment alors caractériser ce pouvoir coercitif et *total*, qui ne laisse aucune place hors de lui, « à qui rien n'échappe », et en quoi serait-il moins oppressif que celui d'un pouvoir étatique « central et séparé » ? Clastres ne lève pas cette interrogation ; c'est d'autant plus regrettable qu'elle est décisive à l'intelligence du passage de la prémodernité à la modernité, et qu'en elle se délivre en partie la compréhension de l'expérience moderne du politique. En cherchant à circonscrire toute forme de division pour préserver leur ordre social primitif, les sociétés stagnantes produisent également des mécanismes d'organisation du monde qui leur permettent d'échapper à tout risque d'indétermination. Elle apparait donc comme une société devant « éternellement se reproduire sans que rien de substantiel ne l'affecte à travers le temps »[175].

Comme chez Lefort, la description de Clastres conduit à appréhender ces sociétés à partir de leur refus de toute indétermination et de division, de leur volonté de maîtriser ce qui les composent pour se maintenir dans une éternelle immuabilité. Pour reprendre la formule de Lefort, elles s'inscrivent dans un devenir particulier, une forme d'historicité différente des sociétés modernes.

Pour le philosophe comme pour l'anthropologue, c'est donc bien *contre* quelque chose que ces sociétés se stabilisent. Mais là où l'étude de Lefort de 1952 ne nommait pas encore ce vers quoi ce refus de l'Histoire et du conflit social » faisait signe, *La société contre l'État* dévoile au contraire son fondement : le refus d'une division interne[176]. De surcroît, leurs conceptions divergent sur le jugement porté à ces symptômes de la modernité politique, et peut-être finalement sur la modernité politique elle-même.

---

[174] Cela n'est pas sans rappeler la définition que Karl Popper faisait des « sociétés closes naturelles », ni ce que nous avons compris de la *polis* platonicienne dans *La République*.

[175] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.180

[176] En comprenant que la question du politique est au cœur de la constitution des sociétés dites primitives, Clastres offre indirectement à Lefort les outils conceptuels nécessaires à la reprise de sa propre théorie. Lefort va en effet pouvoir se saisir du principe moderne du pouvoir politique, portant en lui la séparation et le principe du changement historique, pour approfondir les réflexions entamées en 1952.

A cet égard, il nous paraît tout à fait caractéristique que *La société contre l'État* s'attache moins à creuser la raison pour laquelle apparaît l'État que les conditions de « sa non-apparition » dans les sociétés sans État. Clastres l'admet lui-même : il y a un mystère à comprendre pourquoi l'État a cessé d'être impossible pour certaines sociétés, pourquoi ce passage à la modernité et cette sortie de l'état sauvage s'est produit pour certaines, la plupart en réalité : « Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? D'où vient le pouvoir politique ? Mystère, provisoire peut-être, de l'origine »[177]. Comme le montrera Lefort, ce mystère n'en est peut-être pas un ; mais il ne peut être levé qu'à la condition de ne pas réduire ce passage à la modernité politique, et donc à l'apparition d'un pouvoir politique fondé sur le principe de la séparation, à un mécanisme de domination et d'oppression.

C'est ici que la lecture que produit Claude Lefort de *La société contre l'État* et le dialogue critique noué à distance avec Clastres se révèle féconde. Affirmer que les sociétés dites primitives empêchent l'émergence de l'État parce qu'il représente une menace pour l'ordre politique et social n'instruit en rien sur la nature de cette menace. Si la séparation, le conflit et l'indétermination sont vus comme des dangers pour ces sociétés et l'homogénéité unificatrice du corps politique, que perçoivent-elles dans ces phénomènes qui annoncent le passage à une autre *forme de société* et *d'historicité* ?

Ce qui est en jeu, croyons-nous pouvoir affirmer, c'est l'intuition prémoderne, caractéristique de la « pensée du seuil », d'une expérience nouvelle à venir : celle d'un corps politique vulnérable, ouvert à l'événement et soumis à l'épreuve de sa division. Le débat entre Lefort et Clastres ne révèle pas seulement l'opposition entre deux conceptions de la modernité politique, mais une confrontation quant à la nature de l'expérience de vulnérabilité du politique qu'elle inaugure.

[177] *Ibid*., p.174

C – Lefort, lecteur critique de Clastres : vers une conception prémoderne du politique

A bien des égards, les pensées de Claude Lefort et Pierre Clastres se rapprochent et se touchent. Amis dans la vie, liés par leurs réflexions sur le marxisme et l'idéologie totalitaire, l'anthropologue et le philosophe trouvent notamment dans l'œuvre d'Etienne de La Boétie une influence commune qui va nourrir leur discussion sur la question du politique. Lefort affirme ainsi être admiratif de la manière dont Clastres a su révéler le « projet » des sociétés dites primitives en retournant l'argument du manque en celui du désir. Il le gratifie même d'avoir été le premier à comprendre la nature de ce désir comme préservation d'un risque. Dans les écrits de Clastres sur les indiens Guayaki et Guarani d'une part, dans *La société contre l'État* d'autre part, Lefort déchiffre ce que lui-même affirmait vingt ans plus tôt sur le phénomène de stagnation des sociétés dites « sans histoire ». Son argument y est confirmé : les sociétés primitives semblent bien animées par la volonté de se stabiliser *contre* une menace spécifique. Et s'il viendra à la critiquer, Claude Lefort prend très au sérieux la théorie de Clastres sur la nature de cette menace, incarnée selon lui par la figure de la domination politique qu'est l'État. A l'origine de la discussion entre Claude Lefort et Pierre Clastres, il y a donc une convergence théorique sur les mécanismes présidant à l'organisation de ces sociétés prémodernes : le refus du conflit et de la séparation. Parmi les différents écrits qui témoignent de l'influence intellectuelle que Clastres joua sur Lefort, deux ressources permettent de rendre plus particulièrement compte de la proximité et des éloignements de leurs pensées. Deux ressources qui donnent également à voir la nature des prolongements des travaux de Clastres dans la philosophie de Claude Lefort sur la nature de la modernité politique[178].

Selon nous, ce cheminement théorique passe par l'élaboration de trois grandes critiques adressées à Pierre Clastres, comme autant d'arguments permettant de rendre compte d'un processus logique à l'œuvre dans la réflexion lefortienne : une critique de sa conception de l'État, une critique de sa conception du pouvoir politique, une critique de sa conception de la division.

[178] Le premier est un très court article intitulé « Sur Pierre Clastres », publié en 1978 dans la revue *Libre*, soit moins d'une année après la mort accidentelle de Pierre Clastres, et repris dans *Le Temps présent*, op.cit., p.383-387. Claude Lefort y rend hommage à son ami en faisant le bilan de tout son héritage théorique politique. Si cet article permet de saisir l'influence des travaux de Clastres sur ceux de Lefort, c'est dans un second texte, intitulé « Dialogue avec Pierre Clastres », paru en 1987 dans *L'esprit des lois sauvages, en hommage à Pierre Clastres,* éd. par Miguel Abensour au Seuil, puis repris dans *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.303-335, qu'est véritablement mis en évidence le legs théorique de Clastres, mais surtout les divergences de leurs arguments respectifs. C'est sur cette étude que nous ferons principalement fond.

Une fois restituées dans leur mouvement argumentatif et déductif, ces trois critiques nous permettront alors d'appréhender pleinement ce que Claude Lefort perçoit dans ces sociétés prémodernes : une certaine forme de société, une certaine manière de *faire corps*, à l'abri de la division sociale et de l'indétermination historique.

Dans son *Dialogue avec Pierre Clastres,* Claude Lefort reconnaît à Clastres d'avoir décrit les processus par lesquels la société dite primitive « s'était fermée les voies d'un changement dont elle pressentait les dangers, c'est-à-dire défendue méthodiquement contre toute démesure qui ruinerait son unité »[179]. Cette fermeture n'est pas seulement le « refus de l'Histoire » et le « refus du conflit social », mais ce vers quoi ils font signe : « le refus d'une division interne qui rendît possible à terme l'avènement de l'État »[180]. En d'autres termes, Clastres a vu qu'au « fondement de la communauté primitive », au cœur du processus de constitution des sociétés dites primitives, se trouvait la question du politique[181]. L'impensé révélé par Clastres est politique en ce qu'il rend explicite le mouvement par lequel ces sociétés se rapportent à elles-mêmes, « s'instituent » et se « représentent comme telles ». Mais Lefort s'intéresse plus encore à la manière dont Clastres interroge la transition entre ces deux types de sociétés, « le passage d'un monde sans État au monde de l'État »[182]. Nous avons vu que Clastres tenait ce passage pour un « mystère » qu'il n'était pas en mesure de lever. Lefort prend acte de cette impuissance ; après tout, écrit-il, « l'auteur de *La société contre l'État* nous a mis en présence d'un système à ce point clos que nul événement ne semble susceptible de l'ébranler »[183]. Or il faut pourtant bien dissiper le mystère ; Claude Lefort va s'y employer à partir de la théorie clastrienne de la chefferie indienne dont il infléchit néanmoins la signification.

L'argument de Lefort consiste en effet à reconnaître la fonction paradoxale du chef, incarnant « le phénomène ambigu d'une institution qui, tout à la fois, instaure une division générale du groupe et en désamorce les effets, à la fois lui donne figure et l'annule »[184].

---

[179] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique* op.cit., p.311. Il faut remarquer que Lefort parle bien d'une « expérience moderne de l'Histoire », ce que Clastres ne fait jamais. L'anthropologue évoque l'occidentalisme mais jamais la modernité, alors même que Lefort produit une identification entre sociétés historiques et modernité. C'est ainsi que toutes les sociétés qui ne le sont pas sont qualifiés de prémodernes. Nous voyons ici apparaître chez Lefort une ligne de partage entre prémodernité et modernité, comprise à partir d'une *expérience de la modernité*.

[180] *Ibid.*

[181] C'est par un « tout autre chemin », celui de la critique de la théorie marxiste et de l'interprétation de Machiavel, que Lefort parviendra à la même conclusion.

[182] Claude Lefort, « Sur Pierre Clastres » in *Le Temps présent,* op.cit., p.385. Lefort précise que le terme de « société à État » doit s'entendre ici dans la diversité des figures qu'il recouvre, « depuis les anciens despotismes jusqu'aux démocraties ou aux totalitarismes modernes ».

[183] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.329.

[184] Claude Lefort, « Sur Pierre Clastres » in *Le Temps présent,* op.cit., p.385.

Ainsi Clastres a-t-il raison d'affirmer que le chef indien, bien qu'il ait le pouvoir de la parole, la reconnaissance du prestige, voire la richesse, ne saurait commander ; sa parole n'ordonne pas, elle est une parole *vide*, non de sens ou de signification, mais d'autorité[185]. Il ressort de cette analyse que « le pouvoir, en son effectivité, demeure dans le groupe, mais que celui-ci ne l'exerce que par le détour de la négation de son extériorité »[186].

Cette dernière remarque de Claude Lefort contribue déjà à enrichir l'argument de Clastres. Loin de limiter son interprétation de la fonction de la chefferie au refus de la domination autoritaire en tant qu'elle définit une certaine forme d'organisation politique, il y voit la preuve que le pouvoir y est pensé de manière à ce qu'il ne *s'extériorise* jamais. Autrement dit, l'exercice du pouvoir consiste précisément à rendre visible sa non-extériorité. Or, une telle affirmation suppose que les sociétés aient *l'intuition* de ce que produirait un pouvoir s'exerçant depuis une position d'extériorité par rapport au groupe social. Que les sociétés stagnantes soient fondées sur un principe d'« indivision » ne signifie nullement que la division y est inconnue, mais bien plutôt que ces sociétés affrontent « la question de sa division et lui [apportent] une réponse » [187]. Examinant la manière qu'a la société stagnante de se rapporter à elle-même et de s'appréhender comme société, Lefort en conclut que « la notion d'un pouvoir détaché ne lui est pas étrangère », et qu'elle « en conjure seulement la menace[188].

L'argument de Claude Lefort nous apparaît relever d'une conception de la société prémoderne qui doit être précisée. Elle vient compléter et enrichir celle de Pierre Clastres en ne limitant pas l'analyse à une réflexion d'une société s'élaborant « contre » l'État. Car pour s'établir dans le refus de l'institution de cette figure, il faut bien, fût-ce de manière non formulée, avoir la conscience de ce qu'elle représente. Pour refuser une menace, il est nécessaire de la poser comme une *possibilité* :

[185] Pierre Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne » in *L'Homme*, 1962, tome 2, n°1, p. 51-65. Sur la parole du pouvoir chez les Indiens Guarani, voir *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris : Seuil, 1974

[186] Claude Lefort, « Sur Pierre Clastres » in *Le Temps présent,* op.cit., p.385

[187] *Ibid*., p.386

[188] *Ibid.* De nombreuses critiques – au premier rang desquelles celle déjà évoquée de Pierre Birnbaum – adressées à Clastres se fonderont en partie sur cet argument. Il est intéressant de noter que Claude Lefort, s'il souligne également les utilisations « imprudentes » du terme d'indivision dans les travaux de Clastres, les ramènent à des erreurs dans le choix du vocabulaire et non pas à une dimension théorique. Comment comprendre sinon « sa formule d'une société contre l'État, son idée du refus d'une instance humaine législatrice et coercitive. Il faudrait alors lui prêter une conception naturaliste qu'il a mis toute son énergie à combattre ».

« Quoique l'objet du refus ne soit pas représenté, quoique l'État ne soit pas connu de ceux qui se défendent contre son avènement, le discours et la pratique des primitifs témoignent d'une reconnaissance tacite de la division sociale et de la possibilité de son déploiement »[189]. Claude Lefort repère ainsi dans les comportements des « primitifs » une forme de reconnaissance implicite de cette division et nous oblige à dépasser la seule interprétation de la société prémoderne comme société close, hostile au changement et au conflit. Celle-ci nous empêche en effet de percevoir la dynamique à l'œuvre au sein même de cette société, qui se constitue dans l'intuition d'un phénomène menaçant. Cela le conduit à affirmer que préexiste dans toute société « une division fondamentale (…) qui à son tour conduit nécessairement au conflit »[190]. Ce que résume Bernard Flynn d'une formule efficace : « si l'on s'en protège, c'est qu'ils doivent exister »[191].

Claude Lefort prend soin de montrer que cette réalité d'un conflit latent et d'une reconnaissance implicite de la division sociale au sein des sociétés dites primitives n'échappe pas à Clastres, qu'elle est présente dans *La société contre l'État*. Mais quoique Lefort ne cherche pas à surjouer l'opposition avec Clastres sur « l'indivision » des sociétés primitives, cette remarque dessine plusieurs lignes de faille entre les deux penseurs. Nous pensons pouvoir repérer principalement quatre oppositions théoriques, toutes cristallisées autour de la figure de l'État, à partir desquelles Claude Lefort va prendre ses distances avec la conception de Clastres : 1) pour Lefort, il est inexact de considérer, comme semble le faire Clastres, que les « sociétés à État » ne se distinguent que par des degrés d'oppression ou des intensités variables de servitude ; 2) Lefort conteste l'idée selon laquelle la nature d'un État impliquerait systématiquement l'exercice d'un pouvoir coercitif, à l'opposé des sociétés dites primitives ;
3) il refuse également le postulat d'une origine de l'État fondée sur le principe d'un mal primordial qui se perpétuerait ; 4) enfin, et c'est peut-être cette critique qui sera la plus féconde pour lui, Lefort s'oppose à l'idée selon laquelle la figure de l'État, partout où elle surgit, tend à submerger toute vie sociale.

L'analyse de Clastres fait signe vers une équivalence entre État et tyrannie ; Claude Lefort cherche manifestement à préserver l'idée selon laquelle l'émergence de l'État n'est en rien réductible à une forme d'oppression.

---

[189] *Ibid.*
[190] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.148. Flynn considère que cette affirmation ne constitue toutefois en rien une opposition avec Clastres puisque « les sociétés que Clastres étudie ne sont pas des sociétés qui coïncident avec elles-mêmes. Si tel était le cas, il y aurait assurément une divergence radicale, puisque pour Lefort il n'y a dans l'absolu aucune société qui coïncide avec elle-même ».
[191] *Ibid.*

Plus précisément, il souhaite éviter que le principe d'une séparation d'un ordre politique au sein de la société soit assimilé à toute forme de pouvoir coercitif. Aux yeux de Lefort, il s'agit en effet d'une généralisation qui obère non seulement la compréhension des mécanismes de structuration des sociétés prémodernes, mais rend également aveugle aux principes par lesquels une société moderne se représente à elle-même comme « forme de coexistence collective ».
Cette remarque nous permet de comprendre que le débat esquissé autour de la figure de l'État n'est en réalité que le symptôme d'une opposition plus profonde, relative à un certain rapport au pouvoir et qui ouvre à une deuxième critique adressée à Clastres. S'il est en effet un sujet sur lequel le philosophe trouve la conception clastrienne « décevante », c'est bien sur celui d'une indistinction grossière entre principe du pouvoir et figure de l'État.

Sans doute est-ce la raison pour laquelle la figure du chef indien intéresse tant Claude Lefort : elle incarne un lieu effectif du pouvoir que Clastres semble ne pas appréhender. C'est en effet nier « la réalité du pouvoir dans les sociétés indiennes » que d'affirmer qu'elles se construisent de manière à empêcher toute émergence d'un pouvoir politique[192]. Plutôt que les supposer dépourvues de pouvoir politique, ne faudrait-il pas plutôt commencer par distinguer différents types de pouvoir ? Il nous semble falloir suivre Lefort sur ce point. Il y a en effet une différence fondamentale entre l'affirmation selon laquelle les sociétés se construisent contre l'émergence d'un pouvoir coercitif figuré par l'État, et celle qui consiste à dire qu'elles se prémunissent en réalité contre tout pouvoir politique. En réduisant l'une à l'autre, Pierre Clastres se rend ainsi coupable d'une confusion qui lui interdit de comprendre ce qui fonde ce pouvoir politique, et partant, peut le rendre légitime. Or, cette critique de l'analyse clastrienne de la chefferie en appelle une autre.

Ainsi que nous l'avons évoqué plus tôt, Clastres assimile la fonction de la chefferie à un mécanisme de monstration du danger de la séparation politique, une « simulation d'un pouvoir séparé »[193]. Mais ce que Clastres ne semble pas apercevoir, c'est que si cette simulation du risque vise à mieux s'en prévenir, c'est parce que le reste de la société peut *opposer* au chef un refus, ce que Lefort nomme la manifestation « de la souveraineté active du groupe »[194]. Dans ce discours dénué d'autorité que le chef adresse à la société, c'est en réalité cette dernière qui, refusant de se soumettre à ses injonctions, produit un discours d'autorité.

[192] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.318
[193] *Ibid.*, p.320
[194] *Ibid.*

Ce n'est pas toi qui décides, rétorque-t-elle au chef : c'est moi. Ainsi se manifeste l'affirmation d'un pouvoir de la société sur le chef. En d'autres termes, ce que montre la chefferie des sociétés indiennes, c'est *qu'il y a bien du pouvoir dans les sociétés dites primitives*. La question se pose alors de la nature de ce pouvoir : « n'est-il pas coercitif ? », s'interroge Lefort[195]. A cette question, les travaux de Clastres ne répondent pas. Sans doute est-il plus attaché à montrer que les sociétés prémodernes refusent toute forme de pouvoir séparé et indépendant, qu'à questionner les différentes modalités de pouvoir qui s'y déploient pourtant. *La société contre l'État* est un essai exclusivement pensé autour d'une conception du pouvoir figuré par l'État[196]. Faute d'interlocuteur, Claude Lefort s'est donc essayé à formuler lui-même une réponse possible :

> Certes, il y a coercition, et elle peut même à certains moments avoisiner la terreur, mais elle n'a d'autre fonction que de faire régner l'égalité entre les hommes. Nul n'en bénéficie aux dépens des autres ; nul ne peut, en prenant part à son exercice, accroître sa puissance propre. *Ainsi le pouvoir du chef est creux, mais celui du groupe est plein.* Ou, pour le dire schématiquement, le premier n'est rien, mais le second est tout : il ne souffre aucun degré.[197]

Cette remarque de Claude Lefort nous conduit alors à une troisième et dernière critique adressée à Clastres, qui dérive directement des deux précédentes – critique concernant la figure de l'État et critique de la conception du pouvoir politique – et révèle une contradiction interne à sa pensée.

Par le truchement des observations formulées par Clastres sur les rituels d'initiation dans les sociétés primitives, Claude Lefort démontre l'existence d'une coercition sociale en leur sein. Dans *La société contre l'État*, l'anthropologue écrit ainsi que par ces rituels, « la société imprime sa marque sur le corps des jeunes gens (…) la société dicte sa loi à ses membres, elle inscrit le texte de la loi sur la surface des corps, car la loi qui fonde la vie sociale de la tribu, nul n'est censé l'oublier »[198].

---

[195] *Ibid.*

[196] Comme le note Bernard Flynn, il s'agit finalement pour Clastres « d'une autre façon de dire que la société prémoderne refuse l'État ». Flynn remarque également que cette conception clastrienne des sociétés dites primitives n'est pas sans rappeler la *polis* grecque, où se laisse voir « la même extrême vigilance à l'encontre de tout ce qui pourrait menacer ou troubler l'égalité interne du groupe ». Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.147

[197] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.320. Nous soulignons.

[198] Pierre Clastres, *La société contre l'État,* op.cit., p.158. Cette remarque n'est pas sans rappeler *La colonie pénitentiaire* de Franz Kafka, bref récit dans lequel le directeur de la colonie est chargé d'inscrire la loi sur le corps des prisonniers qui l'ont enfreinte. Pour anecdotique qu'elle soit, cette ressemblance témoigne d'un fait : la

Ce phénomène « dit le refus de la société primitive de courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle-même, d'un pouvoir qui lui échapperait »[199]. En d'autres termes, l'incorporation de la loi par les rites d'initiation est une manière d'inscrire *le corps de la société dans le corps individuel*. Le corps du jeune s'efface derrière celui de la communauté qui s'incarne en lui. Ici se donne à voir à nouveau le principe de la coercition de la société sur les membres qui la composent. Or c'est précisément sur ce point que Claude Lefort retourne la démonstration de Clastres : selon lui en effet, l'anthropologue français semble ignorer que « ce mode d'inscription suppose l'idée première d'une loi à distance des hommes, telle qu'elle s'abat sur eux du dehors »[200].

Paradoxalement, l'argument d'une société non divisée ne fonctionne qu'à poser l'existence d'un dehors, c'est-à-dire d'une certaine séparation d'avec le monde d'où s'abat la Loi : « Loin que son écriture sur le corps se fasse signe d'une consubstantialité de l'une avec l'autre, il y a là une intériorité qui porte à son envers une absolue extériorité »[201]. Autrement dit, le rite ne fait pas « qu'attester la non-séparation », comme l'affirmait Clastres mais bien au contraire, « sur lui se lit une épreuve de l'altérité », c'est-à-dire la croyance en l'existence d'un « savoir qui surplombe les acteurs », une Loi située hors-du-monde et qui repose sur des êtres invisibles ou magiques dans le cas des Indiens Guarani et Guaraki[202]. Le philosophe n'est jamais plus éloigné des thèses de Clastres qu'à cet instant, lorsqu'il se demande si ce phénomène ne permet pas « d'écarter décidément l'image malheureuse de l'indivision à laquelle recourt parfois Clastres »[203].

Dans le rite d'initiation, Lefort découvre ainsi la preuve que les sociétés dites primitives ont en réalité une *double conscience* de la division : interne et externe. Il y a d'une part la conscience de la division par la reconnaissance tacite du conflit social, contre lequel la société se constitue et se clôt, pour ne laisser aucune séparation dans laquelle un pouvoir politique pourrait émerger (l'État). Première division que Clastres a perçue, et qui interdit donc, selon Lefort, d'en faire le penseur de l'indivision.

---

conception d'un corps marqué par le pouvoir n'est pas réductible à la prémodernité, et de nombreux philosophes se sont attachés à le souligner, au premier rang desquels Michel Foucault, notamment dans *Surveiller et punir*. Pour sa part, Claude Lefort voit dans ce phénomène une tendance propre à toute société, qu'il repère même dans les sociétés modernes et plus particulièrement dans les sociétés totalitaires, que préfigure la colonie pénitentiaire décrite par Kafka.

[199] *Ibid*., p.159

[200] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.323

[201] *Ibid.*

[202] Lefort précise bien que cette Loi transcendante demeure « inlocalisable », et ne renvoie pas à « une instance définie ».

[203] *Ibid.*, p.325

Mais s'élabore d'autre part une seconde division, à laquelle Clastres demeure cette fois aveugle : il s'agit de la division *qui vient du dehors*, qui s'abat sur la société de l'extérieur et qui permet à cette société de se constituer et de faire corps.

Ces deux divisions sont en réalité consubstantielles. Pour qu'il puisse n'y avoir aucun espace à l'intérieur d'une société, qu'elle puisse s'imposer comme un seul corps sur l'ensemble de ses parties internes, jusqu'à s'inscrire sur le corps des individus qui la composent, il faut paradoxalement que s'impose une formidable coupure extérieure, que s'érige une division incarnée par la Loi du dehors. La non-séparation des sociétés dites primitives ne se fait pas seulement contre le risque de la division interne ; il lui faut une séparation *au-dehors* pour être pleine *au-dedans* ; un lieu *autre* pour constituer en corps le lieu de l'espace social : « L'auto-inscription de la communauté implique une relation à l'altérité, à ce qui est *autre* »[204]. A en croire Lefort, ce fait échappe à Clastres :

> Son interprétation de la loi primitive comme écriture sur le corps, non seulement ne tient pas compte de l'extériorité première de la loi, comme nous l'avons dit, mais encore néglige le fait que *l'incision, la marque signifient une ouverture du corps à l'autre, le fait que le corps propre de chacun ne s'appartient pas, que, corps naturel, il est simultanément corps surnaturel, que, corps souffrant, mortel, il se trouve simultanément habité, traversé par des forces qui ont leur siège en dehors de lui*.[205]

Cette critique adressée à Clastres nous conduit enfin à mieux appréhender ce que l'analyse lefortienne des sociétés stagnantes en 1952 n'avait encore qu'à peine effleuré. Elle nous portera en définitive à délivrer une réflexion sur la prémodernité, et sur la manière dont les *formes de sociétés* prémodernes se constituent symboliquement. Ainsi que l'observe Bernard Flynn, Claude Lefort, contrairement à Pierre Clastres, « ne pense pas que l'État soit la première instance d'un pouvoir qui est séparé de la société, en tant qu'autre et à distance ; il voit la relation à l'altérité comme étant *toujours déjà là* »[206]. Sa conception ne suppose nullement une intention conscience des sociétés stagnantes, puisque « la stagnation n'est pas un état de fait, dû par exemple à la faiblesse du développement technique et de la division du travail », mais tout au contraire « le résultat d'un *projet* (inconscient) de conservation »[207].

---

[204] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.151

[205] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.326. Nous soulignons ce passage qui nous paraît signaler ici, par son champ lexical explicite, le mécanisme de vulnérabilisation des corps individuels dans les sociétés dites primitives : corps « ouverts » à la société qui vient les clore en les absorbant en eux, mais aussi corps « souffrants et mortels » que le surnaturel *invulnérabilise* en les habitant.

[206] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.151. Nous soulignons.

[207] Claude Lefort, « Repenser la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.342

Il y aurait en effet un véritable contresens à considérer que « le 'choix' des primitifs consiste à fixer l'autre, l'invisible, l'origine du pouvoir, de la loi et du savoir, en un lieu absolument à distance de leur propre espace de vie, de leur propre temps, dans l'intention de bannir toute division dans les limites du social »[208]. A ramener cet *Autre* à une intention politique ou sociale, nous risquerions de réduire la séparation entre le visible et l'invisible à une pure fonction cohésive. Pire encore, nous rabattrions cette figure de l'Autre sur un dispositif *particulier*, détruisant par là-même son altérité.

Or, l'Autre est toujours déjà là ; il n'est pas produit par les sociétés dites primitives, mais il n'est pas non plus étranger à leur constitution. La séparation est donc toujours à la fois présente et absente, la division est tout à la fois fantastiquement projetée et aussitôt niée, la stabilisation des sociétés stagnantes ne peut s'appréhender qu'à partir de ce double mouvement symbolique. Pour le dire autrement, nous repérons dans la conception lefortienne des sociétés dites primitives *une dynamique de la stagnation*, dont la résorption du conflit et le refus de l'indétermination historique sont les deux mécanismes de production.

Cette dynamique nous apparaît comme le propre des sociétés prémodernes, à l'image de la conception platonicienne de la *polis* grecque dans *La République*. En s'appuyant sur les travaux des ethnologues, depuis Lévi-Strauss, Bateson et Kardiner jusqu'à Pierre Clastres, il nous semble que Claude Lefort a cherché à déterminer ce par quoi les sociétés prémodernes se constituent comme société ; dans quel type de devenir elles s'inscrivent, dans quelle forme de société ces coexistences collectives prennent corps et se rapportent à elles-mêmes. Ainsi compris, par-delà le long dialogue ouvert avec l'ethnologie et l'anthropologie sur les sociétés dites primitives, c'est en réalité à la question du politique prémoderne que Lefort essaie de donner sens.

Mais cet intérêt s'explique en grande partie par la découverte, au sein même de ce type d'organisation prémoderne, la manifestation d'un autre type d'historicité en passe d'advenir, une autre forme de temporalité, faite de devenir et d'ouverture au conflit et à la division : celle de la société moderne. C'est la raison pour laquelle Lefort ne se contente jamais, dans cette réflexion sur la nature des sociétés prémodernes et stagnantes, de questionner leur nature et leur historicité. Il nous paraît bien plutôt s'appliquer à interroger ce que cette nature de la société dit d'un rapport social, d'une manière d'être à soi et aux autres, d'une certaine manière de vivre collectivement.

[208] Claude Lefort, « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.327

Sa démarche est donc avant tout motivée par une réflexion sur le politique ; il s'agit pour lui de déterminer quelles sont les structures profondes, les représentations et interprétations du monde qui rendent possible une telle construction de la vie sociale. Il lui faut pour cela comprendre ce qui constitue cette forme d'être au monde, mais aussi de le penser en relation avec d'autres formes existantes. La réflexion sur les sociétés prémodernes ouvre ainsi à la réflexion sur les sociétés modernes :

> Toutes les sociétés sont le lieu d'événements, d'innovations, de changements, mais il en est dans lesquelles les rapports sont agencés (rapports entre les hommes, mais aussi rapports entre les hommes et les choses) de manière à désamorcer les effets du nouveau, de manière à conjurer le danger d'un échappement du temps, le danger de l'histoire. Clôture de l'espace social (stricte détermination des relations interprofessionnelles ou entre les groupes qui exclut une relation 'neutre') et clôture du temps (stricte détermination d'un cycle de générations) vont de pair.[209]

Par cette approche, nous concevons alors mieux ce que le dialogue avec Pierre Clastres a de décisif pour Lefort, en ce que les travaux de l'anthropologue lui paraissent tout à la fois salutaires et insuffisants. Salutaires dans la mesure où ils rendent visibles la manière dont ces sociétés prémodernes se construisent *contre* et non pas *sans* ; insuffisants voire décevants dans la mesure où Clastres ne perçoit pas réellement ce qui se dit à cet instant d'une *conception prémoderne du politique* – qu'il réduit à une simple opposition à la figure de l'État moderne – ni *d'une réflexion en retour sur la nature du politique moderne*. De sorte que dans la perspective lefortienne, il s'agirait moins de penser la société *contre* l'État que la société *contre* la modernité elle-même, puisque seule cette dernière approche permet de rendre intelligible les mécanismes symboliques par lesquels se constitue le politique dans la prémodernité.

Vers quoi font alors signe ces mécanismes prémodernes, déjà identifiés dans *La République* de Platon, de « clôture de l'espace social » par rejet de la division et de « clôture du temps » par refus de l'indétermination historique et du changement ? Qu'est-ce qui préside à la constitution « inconsciente » des sociétés prémodernes contre la modernité qui vient ? L'enquête menée par Lefort, depuis sa conceptualisation des « sociétés stagnantes » jusqu'à la critique de Pierre Clastres, nous conduit à identifier cette menace dans la crainte de leur dissolution. Ce qui est menacé par l'indéterminé et le conflit, c'est la possibilité même de faire société, l'existence du corps social lui-même. Il y a donc nécessité vitale pour ces sociétés d'empêcher la venue de cette autre *forme de société*.

[209] Claude Lefort, « Repenser la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.342

Voilà qui explique le mécanisme inconscient de projection d'une division fantastique avec un dehors, un hors-du-monde figurant une altérité radicale. L'Autre surnaturel est ce contre quoi il leur est possible de se construire comme corps, de se représenter et s'affirmer comme tel. La crainte d'une dissolution totale du corps social – par le conflit et le principe de l'événement – conduit ces sociétés à sans cesse réaffirmer la consistance de ce corps et sa cohérence.

Ces sociétés stagnantes ont donc en réalité l'intuition d'être menacées par le principe de la division et de l'indétermination historique, c'est-à-dire par une *mise en vulnérabilité de leur corps*. Si elles n'en font certes pas directement l'expérience – ce qui sera le propre des sociétés modernes –, elles perçoivent néanmoins l'épreuve qu'elle représente et s'en prémunissent par une dynamique entretenue de stagnation. La reconnaissance tacite du conflit social et de la séparation témoigne en définitive d'une compréhension tout autant tacite de la possibilité d'une vulnérabilisation du corps social, et le refus catégorique de la laisser advenir. La stagnation inconsciemment organisée de la société permet alors de préserver celle-ci dans une forme d'invulnérabilité, un corps préservé de la séparation, clos et homogène.

Ce constat nous conduit à formuler trois remarques en guise de conclusion à notre réflexion. Premièrement, nous apercevons ici ce qui constitue la conception prémoderne du politique et la contradiction qui la hante : pour que ces sociétés stagnantes puissent se maintenir comme corps invulnérable, il faut qu'un Autre vienne la faire tenir du dehors. La société prémoderne ne fait pas corps par elle-même mais depuis une extériorité, un hors-du-monde lui permettant de se fixer. Nous entrevoyons ici le caractère fantasmatique de l'invulnérabilité du corps politique et social, qui s'affirme dans l'épreuve même de sa confrontation à une altérité radicale.

Deuxième remarque, conséquence de la précédente : ces sociétés prémodernes, comme nous l'avions déjà vu chez Platon à partir de la métaphore du corps sain, ancrent paradoxalement la vulnérabilité dans le *réel* du social. Dans les sociétés stagnantes, la dynamique suppose un risque toujours renouvelé de l'accident, du conflit social et de la tension entre les individus, de la séparation. Tous les travaux des ethnologues en témoignent, depuis la figure du chef chez les Guaraki jusqu'à l'exemple de l'introduction d'une nouvelle technique de production du riz chez les Tanala de Madagascar : le conflit est toujours latent, il ne cesse en réalité jamais d'advenir, il est un possible qui ne peut être résorbé qu'*ex post*, par la recherche de solutions nouvelles.

Autrement dit, la vulnérabilisation du corps demeure toujours une possibilité, elle est inscrite dans la chair du social, au cœur des rapports sociaux entre les individus.

Cela signifie également que l'invulnérabilité est un processus second, produit pour conjurer l'apparition des stigmates sur le corps de la communauté dite primitive. La dynamique de stagnation vise donc à effacer les manifestations de vulnérabilité de ce corps.
Enfin, cette réflexion nous instruit respectivement sur les conceptions prémodernes et modernes du politique. Si la vulnérabilité du corps est perçue comme menaçante, c'est bien parce qu'elle semble conduire à la nécessaire dissolution du corps. L'argument, comparable à celui de *La République,* constitue toute la conception prémoderne du politique de Lefort. La vulnérabilité, figurée par le conflit social et l'indétermination de l'histoire, est associée à une forme de délitement conduisant à la désagrégation du corps politique et social. Pour le dire autrement, la vulnérabilité est toujours le signe d'un *affaiblissement* de la société. Il est impossible à ces sociétés prémodernes de concevoir une autre forme de société constituée par la reconnaissance du conflit social, ouverte à l'événement et à l'histoire ; cela signifierait la mort de cette société. Ce n'est donc pas tant que les sociétés stagnantes se constituent *contre* une autre forme de société, une autre manière de faire corps, mais plutôt qu'elles voient dans la division et l'indétermination les signes précurseurs de la disparition de la possibilité même de faire corps. Hors de l'invulnérabilité des sociétés closes, il n'y a que la perte, le dépérissement et en dernière instance la mort de cette société.

Au fond, le long dialogue que Claude Lefort a entretenu avec les sciences de l'ethnologie et de l'anthropologie, et particulièrement avec l'œuvre de Pierre Clastres, nous paraît doublement fécond. Il nous permet d'une part de reposer à nouveaux frais l'interrogation concernant la nature prémoderne du politique, comprise désormais comme création dynamique mais inconsciente d'une stabilisation des sociétés par leur clôture sociale et temporelle, rapport de la société à elle-même par la représentation de son invulnérabilité qui vise à conjurer les manifestations inscrites dans le réel de la vulnérabilité du corps politique.
Il nous offre d'autre part un regard précieux sur la modernité elle-même. Parce qu'elles sont au seuil de la modernité, qu'elles ont l'intuition de ce qui menace leur forme de société et leur manière de faire corps, ces sociétés stagnantes sont un formidable révélateur de l'expérience qui s'annonce, contre lesquelles elles se constituent. Ce que Clastres n'a pas vu mais que Lefort entrevoit dans les sociétés prémodernes et dites primitives, c'est donc l'annonce d'une nouvelle forme de société, proprement moderne : celle d'un corps politique ouvert à la division et au conflit, faisant l'épreuve de l'histoire et du changement, d'un corps faisant, en d'autres termes, l'expérience de sa vulnérabilité intrinsèque, mis au défi de ne pas se désagréger pour autant.

Chapitre III – Les sociétés prémodernes théologico-politiques : le régime de la double représentation symbolique du corps politique

La réflexion entamée par Claude Lefort sur la nature du politique prémoderne ne se limite pas à l'études des sociétés stagnantes. Elle comporte un autre pôle, tout aussi important dans l'élaboration de sa pensée du politique, principalement incarné par « les sociétés européennes de type monarchique du XVIème siècle »[210].

Les premières études de Lefort sur ces sociétés datent des années 1980, et s'inscrivent paradoxalement dans une réflexion plus large sur la nature du politique moderne. Mais comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce paradoxe n'est qu'apparent ; il n'est que la manifestation de l'interrogation lefortienne sur la constitution politique des sociétés. L'étude des sociétés prémodernes l'intéresse moins pour ce qu'il apprend d'elles-mêmes que pour ce qu'elles révèlent en creux des sociétés modernes et de la modernité du politique. Rappelons que cette « pensée du seuil » ne se fonde pas sur une conception rationaliste de l'Histoire ; il ne s'agit pas d'étudier ce qui est en germe dans ces sociétés prémodernes pour en déduire les principes d'un développement *nécessaire*. La pensée du seuil, passage entre les sociétés prémodernes et modernes, fonctionne plutôt comme révélateur d'un type de constitution politique et d'agencement des relations sociales, de formes de société témoignant d'un certain rapport au monde. Pour le dire autrement, penser depuis le seuil permet de mieux appréhender les réponses qu'une société prémoderne apporte aux défis de son historicité, mais aussi la manière dont elle anticipe et se construit dans le refus de ce qui vient, de ce qu'elle entrevoit de l'autre côté du seuil : une nouvelle forme de société, *moderne*, constituée à partir d'une autre expérience du politique, c'est-à-dire d'une autre manière de se représenter à soi-même comme société.

Cette conception ne saurait donc nous conduire à faire des monarchies européennes un forme plus aboutie de la prémodernité par rapport à la *polis* grecque ou aux sociétés stagnantes, pour la seule raison qu'elles seraient prises dans un devenir qui les rapproche chronologiquement de la modernité. Nous retrouvons en effet des traits communs à chacune de ces formes d'organisations sociales, notamment dans leur rapport au politique et plus exactement à la conception du corps politique ; en cela, elles relèvent toutes de la prémodernité.

[210] Nous reprenons ici la formule choisie par Bernard Flynn pour désigner ces sociétés. Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.131

Il ne s'agit toutefois pas de les confondre ; les cités-États antiques ne sont pas identiques aux sociétés stagnantes ni aux sociétés monarchiques européennes. Le seuil depuis lequel elles regardent la modernité n'est pas tout à fait le même, ce qui leur permet d'en percevoir différentes caractéristiques.

C'est cette particularité des regards qu'il convient justement de restituer. Cela suppose pour cela d'être attentif à la *singularité* de ces sociétés, de comprendre ce qui les structure et les définit en propre, ce qu'elles ont à nous dire du politique prémoderne et, par effet de miroir, moderne. A la question de savoir ce qui constitue la singularité des sociétés prémodernes européennes de type monarchique, les travaux de Lefort apportent une réponse claire : leur détermination propre serait d'être des « régimes théologico-politiques ». Il nous faudra donc commencer par restituer le sens d'une telle notion pour cerner ce qu'elle implique. Pour y parvenir, il s'agira de reprendre le concept lefortien de « régime », que nous avons déjà croisé et que Lefort comprend comme un certain type de rapport et d'agencement au monde, une signification comparable à la *politeia* grecque. Rapporté à la réflexion sur le « théologico-politique », ce concept prend chez Lefort une signification particulière ; elle nous permettra de préciser ce que Lefort désigne par « forme de société » depuis son étude des sociétés stagnantes. Notre démonstration nous conduira enfin à une meilleure compréhension de la notion *du* politique dans la pensée de Lefort, en ce qu'il peut s'entendre comme *mise en forme et mise en sens* de la société, cette double dimension étant constitutive du concept de « régime » **(A).**

Mais cette réflexion nous entraînera également à nous interroger sur la conception du corps politique dans ces sociétés. De ce point de vue, nous verrons que la pensée de Lefort doit beaucoup à celle de Jules Michelet, et notamment à son *Histoire de la Révolution française*[211], qui lui fournit, à partir du concept de « corps », de nouvelles clés d'interprétation et d'intelligence de la conception prémoderne du politique. L'œuvre majeure de Michelet, enrichie de la lecture celle d'Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*[212], lui permettra plus particulièrement de saisir ce qui se joue d'une conception du corps politique dans le passage de la prémodernité à la modernité. A l'interprétation qu'il en propose pour nourrir sa propre interrogation philosophique, c'est tout un pan de la pensée Lefort qui se dévoile et prend appui sur une réflexion sur le symbolique et le réel. **(B)**

[211] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française,* Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 tomes, 1939
[212] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Paris : Gallimard, 1989

Une troisième et dernière étape décisive dans le parcours de Lefort nous conduira à remonter aux sources de cette conception du politique, c'est-à-dire vers l'œuvre de Dante. Car si les lectures que Lefort produit à partir des années 1960 sur les travaux de Machiavel le conduiront à faire du Florentin le premier penseur moderne du politique[213], il découvrira au début des années 1990 qu'un texte de Dante, *La Monarchie*, laissait déjà entrevoir des manifestations de modernité politique. L'impact sur le philosophe français est si fort qu'il en fera paraître en 1993 une nouvelle traduction, dont il rédigera une longue préface au titre explicite : « La Modernité de Dante »[214]. Dans la mesure où Lefort perçoit dans *La Monarchie* « une ébauche de ce discours moderne sur le politique »[215], cette interprétation de la pensée de Dante offre non seulement des clés de compréhension à la constitution du corps politique des sociétés théologico-politiques prémodernes, mais elle permet également de mieux appréhender la rupture moderne du moment machiavélien.

En ce sens, *La Monarchie* de Dante constitue bien une troisième forme de passage, une troisième forme de pensée *au seuil* de la modernité, qui, jetant une lumière nouvelle sur ce qui déjà se transforme, annonce ce qui bientôt adviendra : Machiavel et l'expérience de la modernité du politique **(C).**

[213] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel.*, op.cit.
[214] Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, Paris : Belin, 1993, p.9-91
[215] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.131

A – La prémodernité des sociétés théologico-politiques : le concept de régime comme *mise en forme* et *mise en sens* des sociétés

A partir des années 1980 et dans la continuité de ses travaux sur les « formes de société », Claude Lefort entame une réflexion sur les sociétés prémodernes européennes dont il tire un texte majeur. Intitulé « Permanence du théologico-politique ? » et publié dans les *Essais sur le politique,* il s'agit d'un des articles les plus importants de son œuvre[216]. C'est en effet dans cet essai que s'élabore véritablement une étude de la prémodernité des sociétés monarchiques européennes, à partir notamment de la notion de « régime »[217]. Lefort y définit ces sociétés comme des sociétés « théologico-politiques », c'est-à-dire des espaces dans lesquels se donne à voir une intrication entre le religieux et le politique[218]. Si nous cherchons à identifier ce qui permet de singulariser, au sein de la prémodernité, cette société par rapport à la *polis* grecque ou aux sociétés stagnantes, il nous faudrait alors distinguer avec Claude Lefort entre deux types de sociétés prémodernes dans leur rapport à l'histoire. En effet, nous avons vu que les sociétés dites primitives et la *Callipolis* platonicienne se caractérisaient par un certain rapport au temps, une forme de devenir spécifique comprise comme rejet de l'indétermination et du changement, c'est-à-dire comme un refus du temps historique. Or, il apparaît que ce mécanisme de rejet n'est pas commun à toutes les sociétés prémodernes.

Il en existe en effet certaines pour qui l'histoire a un sens, pour qui les événements s'inscrivent dans un horizon qui donne une signification à l'action et au rapport entre les hommes. C'est précisément le cas des sociétés monarchiques européennes et chrétiennes du XVIème siècle qui ne font pas du refus de l'histoire, compris comme « temporalisation telle que le futur est aussi fixé et déterminé que le passé »[219], une caractéristique essentielle.

---

[216] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.275-329
Il s'agit probablement d'un des articles les plus denses de Lefort, qu'il conviendrait même de considérer plutôt comme un court essai. Si nous nous y intéressons dans ce chapitre pour la définition que Lefort propre de la notion de théologico-politique et plus encore de régime, nous aurons à y revenir à plusieurs reprises dans la suite de notre travail, notamment lors de notre étude de la démocratie moderne.
Il faut d'ailleurs noter que cet article s'inscrit dans un moment particulier de la pensée de Claude Lefort, où celui-ci s'attache à démontrer la rupture que la démocratie représente dans la modernité, et plus exactement la manière dont son avènement permet de rendre compte de la réalisation *effective* de la modernité, ce que nous nommerons pour notre part un moment de *reconnaissance.*

[217] Nous retrouverons cette notion lorsque Claude Lefort proposera une réflexion sur la démocratie moderne à partir des travaux de Tocqueville, notamment dans son essai sur *L'Ancien Régime et la Révolution.*

[218] Comme le laisse entendre la tournure interrogative de son titre, cet article questionne l'opération de recomposition des rapports entre le théologique d'une part et le politique d'autre part au moment du passage à la modernité, dans une perspective qui n'est pas d'emblée celle d'une rupture, mais bien plutôt celle d'un réagencement de ces rapports.

[219] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.159

La distinction entre ces deux types de sociétés prémodernes se structure donc autour d'un rapport au temps et de la mise en historicité d'un vécu. A l'inverse, ce qui rapproche ces sociétés prémodernes européennes des sociétés stagnantes, comme nous le verrons tout au long de la réflexion de Lefort, c'est le principe d'une structure symboliquement déterminée dans un au-delà, un lieu autre et extérieur. Une nouvelle fois, il nous semble bien que la réflexion de Claude Lefort sur la modernité demeure tributaire de la manière dont il appréhende la prémodernité : nous repérons à nouveau, dans ce rapport que les sociétés européennes monarchiques et chrétiennes entretiennent au temps historique, des clés de compréhension de la nature du politique moderne.

D'emblée Lefort affirme-t-il ainsi que c'est « au XVIème siècle (…) qu'on repère les premiers signes d'une réflexion moderne sur religion et politique »[220]. Au cœur du dispositif théologico-politique chrétien et de son organisation symbolique se laisse donc découvrir quelque chose qui a trait au politique moderne[221]. Mais à l'inverse des sociétés stagnantes prémodernes, pour lesquelles il se bornait à « examiner les structures essentielles ou invariantes dans lesquelles dominaient la référence à un autre lieu »[222], Claude Lefort ancre désormais sa réflexion à partir d'une argumentation principalement fondée sur le rapport à l'histoire.

S'interrogeant sur ce rapport entre politique et religieux, Lefort remarque donc que c'est au XVIème siècle que l'on identifie les premières velléités d'indépendance de la sphère politique, figurée par l'État. Cette tendance de l'État à se considérer comme une « entité indépendante » ne cessera de se renforcer par la suite, jusqu'à trouver dans la Révolution Française une forme d'accomplissement. Plus généralement, affirme-t-il, ce sont les Lumières qui vont théoriser de manière explicite cette indépendance, reléguant par la même occasion la religion dans le domaine privé[223].

---

[220] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.275

[221] Il ne faudrait toutefois pas considérer que Claude Lefort fait de la chrétienté et du christianisme le schéma d'explication de la modernité, ou en tout cas le *seul* schéma possible. Comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises, l'étude de la pensée de Lefort suppose d'adopter la logique de son cheminement théorique et argumentatif, un dispositif qui embrasse la diversité des possibles, se montre attentif au surgissement des événements et de la manière dont les hommes s'y rapportent et y répondent. Surtout, la pensée de Lefort ne cherche ni à systématiser ni à reprendre dans une forme de continuité rationnelle et de développement progressif, ce qui n'est finalement qu'un ensemble de déterminations contingentes – mais non pas aléatoires – que les hommes mettent en sens et en forme afin de garantir leur coexistence collective. Certes, il y a bien au sein des monarchies chrétiennes du XVIe siècle, des clés d'explication et d'interprétation de la constitution du politique prémoderne (et donc moderne), mais il ne faut en aucun cas considérer que l'une implique le passage à l'autre ; de même ne fallait-il pas considérer qu'une logique présidait à ce que les sociétés stagnantes sortent de leur historicité et de leur mode d'être ensemble au monde, pour entrer dans la modernité et l'histoire.

[222] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.162

[223] Sans doute Lefort fait-il ici implicitement référence non pas seulement au projet des Lumières, mais plus particulièrement à Emmanuel Kant et à son *Qu'est-ce que Les Lumières ?*, dans lequel le phénomène historique de la séparation du politique et du religieux est analysé par l'effet d'un diagnostic du présent.

Mais c'est surtout à partir de la pensée de Hegel que Lefort développe son argument : le philosophe allemand, dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, écrivait en effet, au sujet de la religion et du politique, que « ce fut l'immense erreur de notre époque de vouloir considérer comme pouvant se séparer ces choses indissolubles et comme indifférentes l'une à l'autre »[224]. Claude Lefort, qui prend suffisamment au sérieux le constat de Hegel pour en faire le point de départ de sa réflexion, s'interroge : s'il est vrai que les institutions politiques et les institutions religieuses se sont scindées depuis longtemps, comment expliquer en même temps ce phénomène ? Comment expliquer qu'un principe – le religieux – qui fut si présent, si profondément ancré dans les sociétés et les pratiques humaines, se soit « effacé devant la politique, pour ne survivre qu'à sa périphérie » ? Cette première question n'est en réalité qu'un prétexte à la formulation d'une seconde, qui s'avère bien plus féconde pour le penseur du politique, et par laquelle nous sommes exhortés à nous « demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique »[225]. C'est ainsi que Lefort se lance dans un travail d'archéologie du phénomène, non pas tant de la désintrication du religieux et du politique, que de « l'investissement » de celui-là dans celui-ci. Et c'est à l'occasion de cette enquête sur l'imbrication de ces deux ordres qu'il en vient à mobiliser la notion de *régime*. C'est en effet en s'interrogeant sur la manière dont les individus et les sociétés se rapportent les uns aux autres que nous serons à même de saisir quelle place le religieux joue au sein de ces sociétés. Si nous avons déjà rencontré plus tôt la notion de « régime » dans les travaux de Claude Lefort et que nous l'avons usuellement rapportée à la définition de la *politeia* grecque, il nous faut désormais essayer de préciser le concept et en proposer une interprétation se rapportant aux sociétés européennes monarchiques et chrétiennes.

Défini comme « manière d'être en société » ou « mode de société », le régime désigne chez Lefort l'ensemble des structures profondes et des rapports sociaux qui déterminent et influencent certains modes d'être des individus, donnent à la vie sociale une épaisseur et une profondeur, à la société un ordonnancement politique et une permanence dans le temps[226].
Ainsi comprise, la notion de régime n'est pas sans rappeler ce que Claude Lefort disait de la forme de société et du devenir des sociétés stagnantes : la manière dont les individus se rapportent les uns aux autres, une façon d'être au monde et de coexister ensemble. *Le régime, c'est donc la forme politique que prend le social.*

---

[224] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* Paris : Vrin, 2012, §522. Cité par Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.276
[225] *Ibid.*, p.278
[226] *Ibid.*

Quelle que soit la manière dont on le définit, qu'il s'agisse de la *politeia*, de la forme d'une société ou de la notion de régime, c'est toujours vers *le* politique et non *la* politique que ce concept fait signe. Cette précision est importante ; elle permet en réalité d'interroger la désintrication entre religieux et politique. En effet, si la science politique conçoit « la société comme une conjonction causale de combinaisons fonctionnelles des diverses sphères intelligible de façon autonome »[227], s'attachant ainsi à délimiter le champ de *la* politique, Claude Lefort se place donc du côté de la philosophie politique pour appréhender la société comme régime, s'interrogeant ainsi sur *le* politique. Ces deux représentations de la société semblent coexister ; d'ailleurs, « le fait qu'on choisisse de dire *le* politique ou *la* politique fournit, comme chacun sait, un indice de cette ambiguïté. Ce qu'il y a de sûr, c'est que la délimitation du domaine dénommé politique ne relève pas de simples critères méthodologique »[228].

Pour Lefort, l'utilisation de la notion de *régime «* dans la fidélité à l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie », permet de rendre visible ce qui est en jeu dans *le* politique, c'est-à-dire « les principes générateurs de la société, ou, à mieux dire des diverses formes de société »[229]. Le concept de régime, parce qu'il permet de dépasser cette ambiguïté, interdit de développer une conception de la société comme étant la simple juxtaposition de sphères autonomes : l'économie, la politique, la culture, le social… ou encore le religieux. Par cette remarque s'éclaire soudain d'un jour nouveau la notion de « théologico-politique ».
Armé du concept de régime, nous comprenons désormais pourquoi Hegel pouvait fustiger la double erreur qu'il y aurait d'une part à rabattre le politique sur la politique, c'est-à-dire sur l'ensemble des institutions, des mécanismes et des processus opératoires relevant de sa *gestion* et de son administration, d'autre part à confondre le religieux et la religion, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, de cultes, de croyances, appartenant désormais à la sphère privée.
A séparer ainsi *la* politique et *la* religion, deux sphères indépendantes de la vie sociale, nous risquerions ainsi de rater l'intrication durable *du* politique et *du* religieux, d'oublier la profondeur de leur détermination réciproque, qui a pu contribuer à structurer les sociétés prémodernes – et continue peut-être de le faire, quoique différemment, au sein la modernité – en leur donnant une certaine forme.

[227] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.167
[228] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.279
[229] *Ibid.*, p.280

Claude Lefort ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme qu'en-deçà « des constructions de la théorie, en-deçà du cheminement de la réflexion philosophique, qui se fait à l'épreuve des transformations du monde, l'idée s'est toujours imposée qu'une société se distingue d'une autre par son *régime, ou, disons plutôt, puisque le mot s'est usé, par une certaine mise en forme de la coexistence humaine* »[230].

Cette réflexion de Lefort est doublement fondamentale. Premièrement, par l'emploi de l'expression « mise en forme de la coexistence humaine », elle permet de dresser une continuité avec ses travaux sur les sociétés prémodernes stagnantes, nous autorise à lier ses questionnements théoriques tirées de l'observation ethnologique à cette étude des sociétés monarchiques européennes et chrétiennes.

Deuxièmement, Claude Lefort précise ici la dynamique que la notion de régime ne permet pas nécessairement de saisir. En insistant sur l'idée d'une mise en forme, le philosophe fait apparaître le processus à l'œuvre dans la constitution d'une société. Il y a bien un mouvement par lequel la société *prend forme*, un ordonnancement de toutes ses dimensions (économiques, sociales culturelles, religieuses, etc.) qui présuppose donc cette société elle-même, ou pour le dire plus exactement, qui ne se situe pas en elle. Ce mouvement relève précisément du politique ; il est le politique lui-même. Une telle précision permet de comprendre que « la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique »[231]. Si le terme de régime s'est « usé », selon la formule de Claude Lefort, c'est parce qu'il a perdu cette charge politique dans l'usage qui en est désormais fait dans le champ des sciences politiques. De fait, la notion ne désigne plus à présent qu'un ensemble d'institutions politiques et sociales, elle ne fait plus signe vers un « schéma directeur (d'une société), le mode singulier de son institution, qui rend pensable (ici et là dans le passé ou dans le présent) l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus, comme entre les pratiques, les croyances, les représentations »[232].

Quoi qu'il en soit, le concept de régime fait donc signe vers un processus de mise en forme politique de la société, précédant la réflexion sur les ordres qui la composent, précisément parce qu'il est à l'origine de leur émergence. Mais il nous semble que cette première définition du régime comme mise en forme de la société doit aussitôt être complétée.

---

[230] *Ibid.*, p.281. Nous soulignons.

[231] *Ibid.*

[232] *Ibid*. En un sens, la réappropriation par Claude Lefort du concept de régime peut être vu comme une tentative de la réhabilitation d'un usage « fidèle à la tradition philosophique », la volonté de lui redonner son épaisseur théorique et sa dynamique de mise en forme du social. Bien que l'utilisation de ce concept tende à se systématiser dans ses travaux ultérieurs, il n'est pas rare toutefois de retrouver sous sa plume l'emploi de la notion de « forme de société ».

Claude Lefort remarque en effet que cette notion de mise en forme « implique celle d'une mise en sens et d'une mise en scène des rapports sociaux »[233], c'est-à-dire en rendant tout à la fois intelligible (mise en sens) et représentable à elle-même (mise en scène) l'ordonnancement de ces rapports. Ainsi comprise, la *mise en forme* par laquelle une société s'institue ne peut effectivement se passer d'une *mise en sens*. Dans l'ordre du politique, l'une ne peut se penser sans l'autre, car « même si une société n'est jamais transparente à elle-même, elle n'est pas moins un système de significations imbriquées »[234]. La mise en scène procède en réalité de cette mise en sens, puisqu'il est nécessaire que ces relations sociales se rendent visibles, que la société donne elle-même « une quasi-représentation d'elle-même », se dote d'une identité, un corps à la fois perceptible et perçu.

Dans son extension théorique, le concept de régime doit donc s'entendre à la fois comme mise en forme des sociétés, une manière d'être ensemble située dans le temps, une coexistence sociale collective, et comme mise en sens d'une multitude de significations enchevêtrées et liées ensemble, par lesquelles elle parvient à se mettre en scène et se représenter à elle-même comme corps. Tout groupement collectif suppose en réalité la mise en forme politique d'une coexistence sociale ; ce concept de régime n'est donc pas réductible aux sociétés prémodernes et doit nous conduire à interroger ce que peut signifier la mise en forme et la mise en sens pour une société moderne.

C'est en comprenant la manière dont il se déploie symboliquement dans la prémodernité européenne du XVIème siècle, et en particulier autour d'une représentation du corps, que nous serons en mesure d'apporter des éléments de réponse à cette question.

[233] *Ibid*., p.282
[234] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.169

B – Corps symbolique, corps réel : le « corps double du Roi » dans les sociétés théologico-politiques européennes

S'interroger sur la nature du régime propre aux sociétés théologico-politiques de l'Europe monarchique du XVIème siècle permet à Lefort de mettre en évidence l'importance que la métaphore du corps joue dans leur mise en forme et mise en sens, et plus généralement dans toute la prémodernité[235]. Parce que nous l'avons déjà croisée dans *La République* de Platon mais aussi dans les sociétés stagnantes, que nous avons vu combien elle structurait ces différentes représentations prémodernes de la communauté des hommes, nous savons que l'image du corps témoigne d'un certain rapport au politique, participe à la conception d'une forme politique et à sa représentation.

De ce point de vue, la réflexion menée par Claude Lefort sur la nature du théologico-politique offre un regard renouvelé sur ce rapport. Dans le régime des sociétés prémodernes monarchiques du XVIème siècle, en raison de l'intrication du politique et du religieux, nous assistons en effet à un dédoublement de la métaphore du corps de la société, incarnée dans la personne du Roi. L'étude conduite jusqu'à présent sur les deux autres formes de sociétés prémodernes nous a également permis d'apercevoir, par-delà les spécificités de chacune, un trait commun : elles font toutes les deux signes vers un au-dehors, une fantastique extériorité qui leur permet de se faire société. Dans *La République* de Platon, c'est l'Idée même de la *Callipolis*, située hors-du-temps, anhistorique, qui vient mettre en forme la cité grecque ; la *politeia* trouve son ordonnancement dans un idéalisme défini comme un au-delà du monde qui s'incarne en lui et le modèle. Dans les sociétés stagnantes, c'est l'Autre invisible, supranaturel ou magique, l'extériorité d'une division surnaturelle et absolue qui donne à la communauté des hommes sa consistance, fait signe vers un agencement de rapports ouvrant à la possibilité d'une coexistence collective. Les sociétés européennes monarchiques et chrétiennes du XVIème siècle ne font pas exception ; en tant que sociétés prémodernes, elles aussi se structurent dans un « ailleurs », un « au-dehors » qui reste toutefois à identifier. La notion même de « société théologico-politique » peut nous y aider.

[235] Au-delà de la prémodernité, cette métaphore du corps viendra également nourrir notre réflexion sur la mise en forme et la mise en sens des sociétés modernes. Toutefois, comme nous l'avons annoncé dès l'Introduction, il faut prendre garde à ne pas tenir Lefort pour un penseur de la métaphore organique de la société. Car si cette dernière est bien présente dans son œuvre, « il ne prétend pas qu'elles sont opérantes en tant que telles dans la société, il les voit plutôt comme surgissant dans des contextes historiques spécifiques ». Voir Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.170

Dans « Permanence du théologico-politique ? », Claude Lefort exhortait non seulement son lecteur à prendre au sérieux l'intrication entre le politique et le religieux, et s'interrogeait sur le sens qu'il y avait à les séparer philosophiquement. Car cette séparation, écrit-il, est un fait objectif que la science politique ou la sociologie peuvent constater ; en effet, « que des hommes, pendant des siècles ou plutôt des millénaires, aient ignoré cette séparation, qu'ils aient donné une expression religieuse aux fonctions qui exerce le pouvoir ou au rapport de force d'où il surgissait, ne dispense pas de reconnaître, au terme de l'analyse objective, la pertinence d'une distinction qui a valeur en soi »[236]. Mais cette séparation perd sa pertinence pour le philosophe, qui parce qu'il pense le politique en tant que « principes générateurs d'une société », doit inclure « aussitôt dans sa réflexion les phénomènes religieux »[237]. Or, en intégrant les manifestations du religieux dans sa réflexion sur le politique, le philosophe découvre la fonction de ce principe religieux : donner à la société des hommes sa consistance, sa mise en forme et sa mise en sens.

Autrement dit, le religieux est précisément ce par quoi ces sociétés prémodernes européennes du XVIème trouvent l'extériorité nécessaire à leur constitution. Comme l'écrit Claude Lefort à ce sujet :

> On ne saurait séparer ce qui relève de l'élaboration d'une forme politique – en vertu de laquelle se fixent la nature et la représentation du pouvoir, celle de la division sociale (la division des classes et des groupes) et, simultanément, s'agence les dimensions d'une expérience du monde – et ce qui relève de l'élaboration d'une forme religieuse – en vertu de laquelle le visible témoigne d'une profondeur, les vivants se nomme dans la relation avec les morts, la parole des hommes trouve son assurance dans une première entente, les droits et les devoirs se formule en référence à une loi originaire.[238]

Quoique différemment des sociétés stagnantes, « l'Autre » des sociétés théologico-politiques, par lequel celles-ci se structurent, représente également un au-delà du monde, un invisible qui donne au visible « une profondeur », fait signe vers une « première entente », l'ordonnancement par une loi de l'origine, d'un temps d'avant le temps. Ici apparaît la dimension *symbolique* de cet au-delà du monde qui rend possible l'accès au monde. Cette conception symbolique, nous l'avons déjà dit, est au cœur de la conception lefortienne du politique ; clé de lecture et d'interprétation de toute sa réflexion sur la modernité politique. Mais nous découvrons désormais qu'elle est également ce par quoi appréhender la prémodernité politique.

---

[236] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.285-286
[237] *Ibid.*, p.286
[238] *Ibid.*

Là où il y a du politique, il y a du symbolique ; et en un sens, cette affirmation était déjà implicitement contenue dans le concept de régime compris comme « mise en forme » et « mise en sens ». Si toutes les sociétés, qu'elles soient prémodernes ou modernes, correspondent bien à une certaine *forme,* un certain agencement de leurs rapports sociaux, celui-ci suppose que cette structuration repose sur des mécanismes symboliques de représentation de soi par soi.
Que les sociétés du XVIème siècle se structurent donc symboliquement à partir d'un au-delà que le religieux manifeste, voilà qui ne fait pour Claude Lefort aucun doute. Dans le cas des sociétés théologico-politiques, « le politique et le religieux mettent la pensée philosophique en présence du symbolique – non au sens où l'entendaient les sciences sociales, mais au sens où il commande l'un et l'autre, par leurs propres articulations, un accès au monde »[239].
Il n'y a donc littéralement aucun sens à vouloir séparer le politique du religieux, même au sein des sociétés modernes – à la différence d'une séparation entre la politique et la religion – puisque les principes générateurs d'une société sont toujours inscrits dans une dimension symbolique, une « dimension constitutive des rapports de l'homme avec le monde » vers laquelle ouvre le religieux.

Au registre du symbolique, ici rapporté à la notion du régime des sociétés théologico-politiques, la mise en rapport des hommes entre eux se fait donc par une *ouverture* avec un monde qui est toujours là, un au-delà qui « excède le temps empirique », que les sociétés stagnantes se représentaient à leur manière par la fantastique division symbolique avec un autre lieu[240]. Ainsi, « que la société humaine n'ait une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, justement, toute religion le *dit*, chacune à sa manière »[241].
Les sociétés théologico-politiques révèlent donc ce qui se joue dans le régime prémoderne : une mise en forme, mise en sens et mise en scène qui met toujours en relation avec un autre lieu, un monde invisible et hors du temps par lequel les hommes nouent leur rapport et se structurent symboliquement comme société.

[239] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.287
[240] Samuel Moyn, « Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division » in *Constellations,* Vol. 19, N°1, 2012, p.37-50. Dans cet article, Moyn interroge l'influence que la pensée lacanienne a eu sur Lefort et ses réflexions sur la « symbolique » du politique. C'est par cette influence qu'il interprète les différences entre Clastres et Lefort sur la dimension politique du pouvoir dans les sociétés dites primitives.
[241] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.287. Claude Lefort précise d'ailleurs que ce discours a été tenu par la philosophie avant elle, « quoique dans un langage que celle-ci ne peut faire sien ». Sans doute est-ce notamment à la philosophie platonicienne et l'idéalisme politique de *La République* que pense ici Lefort.

La mise en sens et en scène de cette *forme* de société passe par la production de tout un ensemble de dispositifs – discours, pratiques, mythes, rites – par lesquels ces hommes vont « peupler l'invisible de leurs visibles » et « aménager un espace en arrière de leur espace ». Il ne s'agit donc pas de dire que cet au-delà, cet ailleurs – ou bien cet Autre magique et surnaturel des sociétés dites primitives – soit un lieu *réel*, que cet hors-du-monde représente un espace *réel*. Ce sont les hommes qui « montent une intrigue à partir des conditions les plus générales de leur vie », c'est à eux que revient l'initiative de donner un contenu à cette mise en forme et en sens de la société, ce qui explique dès lors la diversité des représentations de cet ailleurs, cet au-delà du monde[242].

Une telle séparation fondamentale dans le champ du politique entre symbolique et réel se dévoile plus précisément dans les sociétés théologico-politiques à partir de la métaphore du *double corps* du Roi. C'est plus précisément à partir des travaux de Jules Michelet que Claude Lefort approfondit ses réflexions sur le corps de la société et son incarnation dans celui du Roi, mécanisme propre aux sociétés théologico-politiques européennes[243].
C'est en effet la lecture de l'œuvre majeure de Michelet, consacrée à l'*Histoire de la Révolution française*, qui ouvre Claude Lefort à la compréhension de ce phénomène du corps double. Dans « Permanence du théologico-politique ? », le philosophe français fait de Michelet le premier penseur à avoir proposé une interprétation remarquable de ce phénomène, en montrant la longue évolution de cette représentation du double corps du roi, « telle qu'elle s'est formée au Moyen Âge, s'étayant sur le double corps du Christ, jusqu'à engendrer la fiction juridique, en Angleterre, au XVIème siècle, de deux personnes jumelées »[244].

---

[242] Lefort voit également dans cette diversité des discours produite par les hommes la marque d'une « épreuve ». Cette invention humaine du divin montre également que s'effectue le travail de son déchiffrement, ce qu'il nomme « l'excès de l'être sur l'apparaître ». Cette remarque est doublement intéressante pour notre propos. D'abord parce qu'elle indique qu'il y a bien quelque chose comme une épreuve vécue par les hommes dans cette mise en forme de la société. La structuration symbolique des rapports sociaux et sa mise en scène se manifeste donc toujours par un effet sur les hommes, qui peuvent l'accepter ou la refuser, la reconnaître ou la nier. C'est ce point que nous développerons dans les deux autres parties de notre recherche. Par ailleurs, la remarque de Lefort témoigne de la nature interprétative de ce travail des hommes : dans la mise en sens et la mise en scène symbolique du « régime », il y a tout un besoin d'interpréter, de se situer, faire sens, signifier. Nous verrons que cette dimension est consubstantielle à la pensée de Claude Lefort, sur sa théorie comme sur sa méthode : le politique, c'est *l'interprétation* des principes générateurs d'une société – ce que découvrira Machiavel ; en ce sens : penser, philosopher, c'est aussi interpréter le réel.
[243] La lecture lefortienne de Michelet est avant tout motivée par une interrogation philosophique sur le principe de la Révolution, mais également sur le fonctionnement de l'Ancien Régime. Il faut aussi souligner que c'est son étude sur Michelet qui donnera à Lefort l'intuition d'une « modernité » de Dante. Auteur incontournable pour appréhender la pensée de Lefort, Michelet nous sera d'une aide précieuse dans l'étude de l'interprétation lefortienne de Tocqueville sur les principes de distinction entre la démocratie moderne, le mouvement révolutionnaire et les formes d'anciens régimes.
[244] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.315

Dans des termes propres à Lefort, il nous faudrait donc dire que ces deux personnes coexistent *symboliquement* en même temps dans le corps du roi, mais qu'elles font toutefois signe vers deux conceptions symboliques différentes, dont « l'une est le roi naturel, mortel**,** homme assujetti au temps, aux lois communes*, exposée à l'ignorance, à l'erreur, à la maladie, et l'autre le roi surnaturel, immortel, faillible, omniprésent dans l'espace et le temps du royaume* »[245]. Cette interprétation, dont Claude Lefort précise qu'elle « suscita d'abondants commentaires » parmi lesquels ceux d'Ernst Kantorowicz[246], est tout à fait remarquable par le champ lexical employé par Lefort, qui rend explicite la question de la vulnérabilité du corps. À travers ce double corps du roi se donne à voir d'une part *l'homme vulnérable* – mortel, *exposé* tout à la fois à la maladie et à l'erreur, au temps et au changement –, et d'autre part la *figure invulnérable* – infaillible et immortelle – du Roi.

Or, cette double dimension qui coexiste dans la personne du roi ne se réduit évidemment pas à son propre corps, mais s'inscrit en réalité dans une conception plus large sur la société elle-même, puisque comme nous le verrons par la suite, le corps du Roi, dans sa dimension infaillible, incarne justement le corps de la société. De sorte que se délivre ici une réflexion tout à fait décisive sur la conception du politique dans ces sociétés théologico-politiques du XVIème siècle et par extension de la prémodernité elle-même, à partir de cette notion de corps invulnérable. Affirmer que le roi est à la fois symboliquement corps faillible et corps infaillible, c'est en d'autres termes affirmer que cette société prémoderne se représente elle-même symboliquement à partir de cette double dimension d'invulnérabilité et de vulnérabilité.

Tout aussi frappante est la conséquence que Lefort tire de cette théorie de Michelet : dans une société théologico-politique, la double incarnation entre corps naturel et surnaturel dans la personne du roi est en réalité plus efficace que celle du double corps du Christ. En effet, le corps du roi « effectue une médiation inconsciente entre le divin et l'humain (…) que le corps du Christ, quoique mortel, visible et faillible en même temps que divin, ne saurait assurer »[247].

---

[245] *Ibid*. Nous soulignons.

[246] Claude Lefort juge les interprétations de Kantorowicz « d'une érudition et d'une subtilité incomparables ». Nous retrouverons en partie ces interprétations dans notre étude de la *Monarchie* de Dante.

[247] *Ibid*., p.316. Lefort note à ce propos que cette médiation entre corps naturel et surnaturel « charme le peuple » et suscite son « ravissement ». Cette utilisation n'est pas sans rappeler le « charme » dont parle Étienne de La Boétie et sur lequel nous reviendrons au chap.9. Le terme fait également écho aux *Lettres persanes* de Montesquieu et plus particulièrement à la Lettre XXIV où il est fait référence au « charme » que le roi Louis XIV exerce sur son peuple, comparable à celui que le Pape exerce lui-même sur ses sujets.

Cette affirmation contre-intuitive en apparence, est justifiée par le fait que quoique le Christ témoigne de « la présence de Dieu en l'homme », il ne conduit cependant pas au « mouvement inverse qui rend visible l'homme, sensible sa chair en Dieu ». A contrario, la figure du roi peut justement incarner ce double-mouvement : rendre visible à la fois le divin en l'homme (son invulnérabilité) et l'homme dans le divin (sa vulnérabilité). Or, c'est précisément par ce double-mouvement d'incarnation que la société théologico-politique peut s'ordonner et se concevoir à elle-même comme société, qu'elle accomplit en d'autres termes sa *mise en forme*. Dans la relation que les sujets entretiennent avec le roi :

> C'est l'image du corps naturel, c'est l'image du dieu de chair, l'image de son mariage, de sa paternité, de ses liaisons, de ses fêtes, de ses divertissements, de ses festins, mais encore de ses faiblesses, voire de ses cruautés, bref ce sont tous les signes de son humanité qui peuple leur imaginaire, les assurent d'une conjonction du peuple et du roi. Indissociable de l'union mystique du roi et du royaume, se noue une union charnelle entre le grand individu et la masse de ses serviteurs des plus proches aux plus lointains.[248]

Autrement dit, la symbolique du « corps double du Roi » doit s'appréhender à partir d'une double dynamique. En apercevant le divin dans le Roi, le peuple peut projeter sur ce corps immortel, infaillible et invulnérable le corps de la société, il peut se concevoir symboliquement, par le truchement de ce corps surnaturel et divin, comme société, comme un grand corps uni et rassemblé dans cette figure de l'Un[249]. Ainsi compris, le corps du roi constitue bien ce qui, à la manière du grand Autre des sociétés stagnantes, permet aux sociétés théologico-politiques chrétiennes du XVIème siècle de prendre forme. En projetant sur le roi cette dimension proprement religieuse d'une incarnation du divin, la société peut s'ordonner en toutes ses parts intérieures comme corps politique et social. Tel est le sens de la remarque de Claude Lefort à propos de « l'union mystique du roi et du royaume ».

Mais en même temps, parce qu'il aperçoit l'homme dans le divin – le roi comme corps individuel faillible, pris dans le temps, exposé à la maladie –, le peuple n'est pas réduit à se le représenter dans la fantastique extériorité de ce qu'il symbolise. Parce qu'il peut également s'identifier à l'humanité de sa personne, parce qu'il *voit* le corps vulnérable du roi, le peuple peut se reconnaître et s'unir à lui.

---

[248] *Ibid.*

[249] L'emploi de ce terme par Claude Lefort évoque bien entendu ses réflexions sur La Boétie et le « Contr'Un » du *Discours de la servitude volontaire*. Ainsi que nous le verrons, ce mécanisme de production de l'Un n'est pas propre aux sociétés prémodernes mais doit se comprendre comme le symptôme, dans les sociétés modernes, d'un déni de l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique.

Le régime de la société théologico-politique européenne doit donc se comprendre comme la mise en forme de la société par le mouvement de production *symbolique* d'une extériorité absolue, un au-delà divin du monde qui donne aux hommes leur loi originaire, l'ordonnancement et les principes générateurs de leur coexistence collective depuis ce lieu autre ; et en même temps, celui de la reconnaissance d'une inscription mutuelle *dans* la société, de l'existence de rapports et de relations qui précipitent les hommes dans une existence commune et partagée, et rend possible la représentation de la société par elle-même.
C'est ce mouvement inverse et simultané que la représentation du corps double du roi permet d'assurer. Par une mise en forme, mise en sens et mise en scène de son corps à la fois invulnérable et vulnérable, il donne forme à la société elle-même. Ainsi, à l'image de toutes les sociétés prémodernes « dans lesquelles la structure symbolique est ancrée dans un autre lieu, hors du temps – dans un temps d'avant le temps ou dans un monde invisible, (…) dans l'espace théologico-politique chrétien de l'Ancien Régime, cet 'au-dehors' prend la forme du double corps du roi »[250].

A l'issue de cette démonstration, une précision s'impose sur un aspect qui demeure implicite dans la pensée de Lefort. Si nous reprenons l'analyse de cette double représentation du roi, nous constatons que la dimension du *symbolique* se complète en réalité de celle du *réel*. Force est de constater que le peuple, lorsqu'il se représente le corps divin du roi, incarne symboliquement cette divinité dans son corps. Pour le dire autrement, le peuple ne voit pas *réellement* le roi comme un corps divin, mais il voit plus exactement dans ce corps les manifestations du divin, les *signes* surnaturels qui s'incarnent en lui. Car s'il le percevait réellement comme surnaturel, il ne pourrait le figurer autrement que comme Autre absolu. De même, en apercevant le corps vulnérable de l'individu-roi, son humanité, c'est bien la condition *réelle* du roi que le peuple perçoit, mais il ne peut réduire cette perception de son corps à sa pure vulnérabilité, sans quoi il ne pourrait se soumettre et s'unir *en lui* comme figure de l'Un. Autrement dit, les individus ne peuvent pas réellement voir dans le roi la vulnérabilité d'un corps qui souffre, pris dans le temps, capable d'erreur et de faiblesse[251].Ce que montre cette double représentation du corps du roi, c'est un mécanisme réciproque et interdépendant de symbolique et de réel, qui met en tension le corps politique entre extériorité et intériorité, « Autre » et « Même ».

[250] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.191
[251] Cette représentation d'un Souverain comme « dieu mortel » est exactement celle que théorisera Thomas Hobbes en 1651 dans son *Leviathan*. Ce corps à la fois faillible et infaillible est également repérable dans *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch.

Ainsi donc, la dimension symbolique et la dimension réelle ne sont jamais séparées l'une de l'autre[252]. Nous retrouvons ici la contradiction propre à la prémodernité du politique, qui à l'image de l'aporie de l'idéalisme platonicien dans *La République* ou des sociétés stagnantes, débouche sur la négation de cette vulnérabilité et le rejet de ses symptômes (division du social, indétermination de l'Histoire). Mais dans les sociétés théologico-politiques, cette tension se donne à voir spécifiquement dans la relation entre invulnérabilité *symbolique* et vulnérabilité *réelle*. Que la vulnérabilité réelle du roi – donc du royaume, de la société – soit recouverte par une mise en sens et en scène de son invulnérabilité ne doit pas occulter que cette vulnérabilité est en même temps *toujours* perçue, même inconsciemment par les individus[253].

En un sens, l'exécution de Louis XVI, telle qu'elle est racontée par Jules Michelet dans son *Histoire de la Révolution française*, illustre idéalement notre argument. Pour l'historien, elle symbolise la mise à mort de la royauté par la mise à mort du corps du roi. Mais cette interprétation au demeurant fameuse est complétée par Michelet, qui montre que l'exécution révèle paradoxalement la vulnérabilité du corps du roi. Ce corps que l'on traîne dans la poussière après l'avoir décapité, ce n'est déjà plus celui de la royauté et d'un pouvoir divin, mais simplement celui d'un homme. Sitôt la lame de la guillotine tombée, c'est un corps coupé en deux, ouvert et vulnérable qui se donne à voir. Le symbolique s'efface – nous pourrions dire : se dissipe comme un charme – et le réel reprend ses droits ; il n'y a plus que lui à *voir*. Or, c'est paradoxalement à cet instant où l'homme réapparaît, où renaît la possibilité de l'aimer dans son humanité à la manière du Christ sacrifié, que la royauté survit.
Ainsi Michelet peut-il affirmer : « On recommençait à croire que c'était une tête vivante ; la royauté revivait »[254]. Dans une belle formule qui résume l'argument, Claude Lefort écrit pour sa part : « si l'on frappe Louis XVI, si l'on fait couler son sang, en croyant anéantir le corps, on atteste qu'il y a là un vivant »[255].

---

[252] Ce qui distingue précisément les sociétés prémodernes des sociétés modernes, c'est cette séparation entre symbolique et réel. Si la démocratie moderne est le régime de la séparation effective de ces deux dimensions, le régime totalitaire est celui qui entreprend de rabattre le symbolique sur le réel, ce qui a pour effet de faire disparaître le premier.
[253] C'est exactement ce que Claude Lefort repérait – par un vocabulaire certes différent, quoique parfois similaire – dans les sociétés stagnantes : la reconnaissance tacite du conflit, la monstration du danger de l'autorité entendue comme division politique par le chef, etc. Autant de signes d'un *réel* de la vulnérabilité qu'il convenait de nier par la production *symbolique* d'une invulnérabilité, trouvant sa justification dans l'affirmation d'un grand Autre. C'est aussi ce que nous repérions chez Platon, qui pour nier la vulnérabilité *réelle* du corps « corrompu » de la *polis,* produisait l'idéal de la *Callipolis* et projetait ainsi d'arracher la cité hors du temps. Mais cette vulnérabilité gagne dans les sociétés théologico-politiques une visibilité supplémentaire, que lui donne paradoxalement le roi, qui centralise les regards et sert de ainsi de « point de mire ».
[254] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.316
[255] *Ibid.*

On n'a donc tué qu'un homme, le corps d'un individu naturel mais on n'a pas mis à mort l'idée du roi : le réel est mort, vive le symbolique. Par cet exemple, nous voyons comment cohabitent dans la figure du roi cette double dimension d'invulnérabilité et de vulnérabilité du corps, par une série « de dédoublements qui accompagnent et maintiennent la figuration des corps, primitivement inspirée par le modèle du Christ – corps qui ne se substituent pas seulement l'un à l'autre mais s'étayent l'un sur l'autre »[256].

En un sens, la monstration de la vulnérabilité du roi par la mise à mort de son corps naturel ne fait que renforcer la production symbolique de son corps invulnérable dans le corps politique. *Symbolique* et *réel* ne sont jamais séparés, ne se distinguent pas : même coupée, « la tête reste le symbole d'une transcendance ineffaçable »[257]. Parce que le corps du roi se dédouble dans le corps de la société, que sa dimension à la fois vulnérable et invulnérable se rejoue dans celui de la société, la dimension symbolique ne peut effectivement être annihilée par la mort du corps naturel du roi.

A la limite, dans le monde prémoderne des sociétés théologico-politiques, tant qu'il restera un corps naturel sur lequel projeter la symbolique du corps divin, c'est-à-dire la *possibilité* d'un corps vulnérable, il demeurera toujours un royaume pour la produire et se percevoir en retour comme corps politique invulnérable.

[256] *Ibid.*, p.325
[257] *Ibid.*, p.326

C – « La modernité de Dante » : unifier l'humanité dans le corps du monarque par le principe de la division

A en croire Claude Lefort, Dante est l'un des premiers à avoir su mettre en évidence cette relation singulière des sociétés prémodernes théologico-politiques européennes à la symbolique du double corps. C'est en tout cas la thèse qu'il défend dans un long essai d'introduction à *La Monarchie*, œuvre politique majeure du philosophe et écrivain florentin. Intitulé « La modernité de Dante », Lefort s'y attache à identifier les traits de la pensée de Dante, en insistant sur ses aspects tout à la fois prémodernes *et* modernes.

Le titre de l'essai a quelque chose de volontairement provocateur. Moderne, Dante ? Personne n'avait jusqu'alors suggéré que Dante pût être un penseur de la modernité. Claude Lefort lui-même ne fait-il d'ailleurs pas de Machiavel le premier penseur de la politique moderne ? En réalité, la lecture de « La modernité de Dante » nous permet de lever cette ambiguïté et de mesurer la portée novatrice et originale de la thèse lefortienne. Ce n'est pas tant en effet que Lefort y soutienne que Dante est un penseur véritablement moderne – contrairement à Machiavel – mais qu'il s'attache à faire apparaître la position spécifique qu'occupe le philosophe italien dans l'histoire des idées, celle d'un témoin privilégié se situant au seuil de deux conceptions du politique, ou pour reprendre le terme lefortien, à un « moment de passage » entre deux formes de société, prémoderne et moderne.

« La modernité de Dante » ne révèle donc pas tant une supposée modernité accomplie de Dante que les traces que cette dernière dépose déjà au sein de pensée ouverte à l'événement et à la nouveauté. Peut-être est-ce en cela que Dante est avant tout déjà marqué par la modernité comme le sera après lui Machiavel : parce qu'il sait, dans le présent, détecter les signes du changement et du nouveau, qu'il sait s'ouvrir à l'événement et à l'Histoire, dans une sorte d'anticipation et d'intuition philosophique radicalement nouvelle. Pour le dire autrement, à l'image de ce qu'a pu représenter Platon à sa manière dans *La République*, ou de la manière dont les sociétés dites primitives se constituent contre l'État, il y a chez Dante, et plus précisément dans *La Monarchie*, la conscience – certes diffuse et incomplète, parcellaire et encore à construire – de ce qui s'annonce dans la modernité du politique[258].

[258] Didier Ottaviani, dans ses travaux consacrés à Dante, montre bien comment toute l'œuvre de Dante peut être vue en un certain sens comme déjà marquée par la modernité, à partir de son rapport au voyage. Voyager, pour Dante, c'est faire l'expérience d'une ouverture à la nouveauté et en même temps, dans *l'épreuve* de ce nouveau, apprendre à s'éprouver soi-même, ce qu'Ottaviani nomme « l'esprit pèlerin » de Dante. Voir Didier Ottaviani, *Dante, l'esprit pèlerin*, Paris : Points, 2016

Pensée du seuil, révélatrice de ce qui n'est déjà plus tout à fait – la prémodernité – et de ce qui n'est pas tout à fait encore – la modernité, *La Monarchie* est un texte que nous devons donc lire à la croisée de plusieurs influences et interprétations : à partir des travaux de Claude Lefort et de la lecture renouvelée et interprétative qu'il en propose, mais aussi de l'étude que Kantorowicz lui-même propose dans *Les deux corps du roi* de l'œuvre de Dante, aidé en cela par le concept de régime tel que nous l'avons défini.

Cela nous conduira tout d'abord à reprendre et approfondir la conception de *mise en forme* et *mise en sens* des sociétés prémodernes européennes et théologico-politiques. Nous verrons pour cela comment Dante mobilise à son tour la notion de « corps » pour définir le rôle et la fonction du monarque et de l'empereur. Aussi bien verrons-nous alors ce qui dans la continuité de Dante conduira Machiavel à effectuer ce pas de plus qui lui permettra de franchir le fossé entre prémoderne et moderne, le pas qui bascule définitivement le politique et sa conception dans la modernité.

« La modernité de Dante » paraît en 1993, à une période où Claude Lefort, qui vient de publier *Écrire. A l'épreuve du politique* un an plus tôt, réfléchit à la notion de modernité politique à partir d'une analyse du présent et des événements qui s'y déploient. La découverte de *La Monarchie* de Dante va lui permettre, sinon de redéfinir sa conception de la modernité du politique, en tout cas de l'enrichir et de la complexifier.

Loin de se limiter à une présentation générale du texte de Dante, Lefort, fidèle à sa manière d'interpréter les textes en les débordant, propose une réflexion générale sur la question du politique telle qu'elle apparaît à l'époque de Dante, et que ce dernier contribue à modifier en profondeur[259]. Dante, écrit ainsi Lefort, se situe à un moment de l'histoire où se constitue pour la première fois l'idée d'une monarchie européenne, se laisse apercevoir la forme dans laquelle elle se structure et s'agence comme société politique.

Selon Lefort, c'est en cherchant à penser ce moment spécifique de son temps que Dante donne à voir un premier geste philosophique moderne.

[259] Il est à noter que l'interprétation que Claude Lefort propose de *La Monarchie* de Dante repose sur une lecture linéaire et progressive des trois livres de l'œuvre, dans la mesure où la démonstration de Dante est elle-même linéaire et progressive. Claude Lefort reconnaît toutefois qu'il est difficile de suivre la logique et la complexité du texte de Dante tant sa cohérence se tisse à travers les très nombreuses références aux auteurs et affaires de son temps, et que cette quantité aussi démesurée qu'impressionnante de connaissances fait parfois obstacle à la compréhension du lecteur contemporain. Kantorowicz lui-même signale que « rien de linéaire » n'existe dans l'ouvrage de Dante, ce qui rend complexe sinon difficile sa compréhension.

Ce geste prend la forme d'une double rupture. La première relève d'une prise de distance « à l'écart de la philosophie ancienne » et s'avère fondamentalement politique ; la seconde concerne le rapport à la théologie. Mais toutes deux concernent la représentation du corps politique, ou plus exactement, font apparaître une certaine reconfiguration de l'analogie du corps politique. Dante, affirme Lefort, est ainsi le penseur par qui s'accomplissent des changements profonds dans le régime théologico-politique. Ernst Kantorowicz reconnaîtra d'ailleurs également « l'inflexion si nouvelle et si surprenante » de Dante et les « solutions neuves » qu'il apporte aux problématiques de son temps[260]. Dans cette double rupture philosophique et théologique au sein de la représentation du corps politique, Claude Lefort choisit de s'intéresser plus particulièrement à la première, dans la mesure où elle s'inscrit dans la continuité de ses propres réflexions sur la nature du politique moderne.

Si la rupture est d'ordre philosophique, c'est parce qu'elle vise précisément à rompre avec la philosophie ancienne, et plus particulièrement celle d'Aristote, pour faire du corps politique le corps de la communauté des hommes[261]. Dante opère en effet une reformulation de la conception politique aristotélicienne à l'aune de ce que Lefort nomme « l'opposition entre particulier et universel ». L'auteur de *La Politique* affirme en effet que « la vie en société relève d'un seul principe et donc que cette constitution conforme à la nature est universelle en ce sens » ; toutefois, cette universalité ne peut « s'actualiser que dans l'espace de la cité »[262]. Sur ce point, Dante produit justement une inflexion dont il faut mesurer la portée philosophique et politique. Contre Aristote, il pense l'universalité d'un genre nouveau, celle de l'ensemble des hommes et défend « la cause universelle de l'humanité ». En réalité, la radicalité de Dante vient du fait que c'est à partir de la conception politique de la cité d'Aristote lui-même qu'il bâtit et étend son argument :

> De même qu'il existe une fin particulière pour laquelle la nature produit le pouce, et différente de celle-ci, une fin pour laquelle elle produit la main entière (…)autre est la fin pour laquelle la nature ordonne l'individu, autre celle pour laquelle elle ordonne la communauté domestique, autre celle pour laquelle elle ordonne le village, autre celle pour laquelle elle ordonne la cité et autre celle pour laquelle elle ordonne le royaume ; enfin, la fin la meilleure est celle pour laquelle le Dieu éternel, par son art qui est la nature, fait naître à l'existence le genre humain tout entier.[263]

---

[260] Cité par Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, op.cit., p.14

[261] Si Dante s'éloigne sur ce point de la philosophie d'Aristote, il ne cessera de s'en réclamer par ailleurs tout au long du texte.

[262] Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, op.cit., p.19. Sur la conception du corps politique dans la philosophie d'Aristote, voir notamment Leo Strauss, *La cité et l'homme*, op.cit, mais également Jean Terrel, *La politique d'Aristote : la démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris : Vrin, 2015

[263] Dante, *La Monarchie,* op.cit., p.101

A la manière des organes vis-à-vis du corps, l'individu, la famille, la cité, le royaume sont également subordonnés à l'unité du corps politique qui se déploie à l'échelle du genre humain. Avec Dante, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, le corps politique s'élargit donc à l'humanité tout entière, l'échelle du politique n'est plus celui de la cité mais du genre humain.

La seconde rupture, théologique et non plus philosophique, permet de redoubler cette conception nouvelle du corps politique en indexant cette fois l'argument sur *La Bible* elle-même. Procédant comme il l'a fait pour *La Politique* d'Aristote, Dante infléchit de manière radicale le texte religieux. Désormais, « l'homme comme créature de Dieu se voit confondu avec l'humanité. Ce n'est plus sur l'image du corps politique — famille, bourg, cité, royaume — telle que la formait le philosophe, que s'étaye l'idée de l'humanité, mais sur l'image du corps d'Adam »[264].

A dire vrai, la démonstration déroute le lecteur. Après avoir esquissé une philosophie politique du genre humain à l'échelle de la monarchie terrestre universelle, Dante mobilise les Écritures pour justifier l'unité de la société à l'échelle terrestre. Le premier argument relève de la philosophie et de la raison, il s'appuie sur une critique de la pensée aristotélicienne ; le second quant à lui relève de la théologie et de la volonté divine. Toutefois, comment ne pas voir qu'entre l'argument philosophique et la démonstration religieuse et biblique, un point commun apparaît sur lequel fonder des lignes directrices communes et des arguments explicatifs cohérents ? D'Aristote à la Bible, de la Cité à Adam, c'est toujours l'image du corps qui apparaît et justifie l'argument de Dante.

Nous retrouvons donc ici ce que Lefort découvrait déjà chez Michelet et Kantorowicz : dans les sociétés théologico-politiques prémodernes, la mise en forme se fait systématiquement à partir d'une double analogie du corps politique et du corps humain. Chez Dante aussi la constitution d'un corps politique à l'échelle humaine vient se redoubler sur l'image du corps du roi. Pour l'auteur de *La Monarchie,* qui en cela préfigure bien la pensée de son époque, la seule manière d'ordonner ce corps universel est de l'incarner dans *le corps d'un seul* : le roi, ou plus exactement ici, l'Empereur. Ainsi que le signale très justement Claude Lefort, l'argumentation de Dante se déploie une nouvelle fois sur le double registre de la philosophie politique et de la théologie.

[264] Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, op.cit., p.22

Le premier argument est inspiré d'Aristote et tient à sa vision organique du corps politique, par laquelle, subordonnant la partie au tout, suggérant de surcroît la nécessité « d'un principe qui règle ce tout », il en déduit que « le genre humain requiert un unique monarque »[265]. Comme nous l'avons vu aussi bien chez Platon que dans les sociétés stagnantes, la conception prémoderne du corps politique s'appuie sur l'idée d'un principe d'unicité et d'unification que la division des parties met en péril. Il s'agit là d'un trait commun à tous les régimes prémodernes, une mise en forme similaire de toutes les sociétés prémodernes ; la division et le conflit sont perçus comme des éléments de vulnérabilisation du corps politique. D'où la nécessité d'affirmer un principe qui surmonte la division pour garantir l'unité de ce corps. Dante n'échappe pas à cette conception du politique, et en cela, il est bien prémoderne. Cette prémodernité se perçoit notamment lorsqu'il évoque les cas, fréquents à son époque, de conflits entre différents seigneurs, pour lesquels il est nécessaire de faire appel à un tiers afin de trancher les oppositions. Comme le note très justement Lefort, ce recours au tiers n'est toutefois pas suffisant pour régler le conflit, dans la mesure où ne disposant « que d'une autorité limitée », sa décision « risque d'être contestée par quelque autre disposant d'une juridiction de la même portée que la sienne. Ainsi s'avère nécessaire le recours à un nouveau tiers, et le processus serait infini s'il n'existait un juge souverain auquel nul n'est opposable »[266]. De là « vient la nécessité d'un monarque universel, d'un tiers absolument autre »[267].

Mais pour prémoderne qu'elle soit, cette conception d'une division devant être surmontée par un principe d'unité du corps politique, doit être précisée. Au Livre II de *La Monarchie* en effet, Dante complexifie cette approche en insistant sur le caractère paradoxalement bénéfique du conflit entre les hommes et des divisions au sein de la société[268]. L'argument s'ancre dans l'exemple de l'histoire de Rome, et nous sera doublement utile. Non seulement révèle-t-il une certaine conception de l'histoire chez Dante – l'histoire de Rome est une étape nécessaire à la réalisation de l'harmonie universelle – mais il laisse également entendre que l'usage de la force par Rome pour acquérir sa puissance, sa capacité à créer des conflits et à mener des guerres, prouve que ces derniers peuvent être bénéfiques pour l'Empire – ou le Royaume.

---

[265] *Ibid*., p.21

[266] *Ibid*., p.23. Nous retrouvons ici des arguments classiques du pouvoir absolutiste monarchique dont le philosophe Thomas Hobbes et son *Léviathan* constituent la théorie la plus remarquable.

[267] *Ibid.*, p.24. Cette altérité absolue du tiers fait signe vers l'Autre des sociétés stagnantes mais surtout vers le corps divin du roi tel que décrit par Michelet.

[268] Lefort s'étonne et se désole qu'aucun des grands commentateurs de Dante (Kantorowicz et Gilson, en l'occurrence) n'accordent un intérêt suffisant à ce deuxième Livre, contrairement aux deux autres. C'est peut-être la raison pour laquelle ils ne percevront pas cette conception positive des conflits que Lefort y découvre.

Bénéfiques, les divisions le sont dans la mesure où elles obligent les hommes à progressivement s'unir pour s'en protéger, jusqu'à l'unification aboutie du genre humain[269]. Le conflit acquiert donc chez Dante une fonction relativement positive à l'ordre du politique. De plus, une telle affirmation implique de concevoir l'inscription des sociétés humaines dans un *devenir* ; cette conception de l'unification du genre humain suppose une dimension historique puisque la « société civile universelle » (*civitas*) se dessine au fur et à mesure *dans* le cours de l'histoire. Autrement dit, on assiste là à l'affirmation d'une double positivité des divisions à laquelle s'ajoute celle d'un processus de développement des sociétés, qui nous conduisent à reconnaître une forme de modernité dans la pensée de Dante, certes encore en germes, mais qui annonce déjà la théorie de Machiavel. Un prémoderne qui signale les principes modernes du politique : voilà quelle serait donc la singularité de Dante, à sa manière de penser « au sein de la modernité ». Mais cette considération ne doit pas non plus nous conduire à en exagérer la portée : dans la conception politique de Dante, le rôle bénéfique de ces conflits doit *in fine* s'effacer dans l'ordre du progrès et du développement du Droit. Il s'agit bien, dans *La Monarchie,* de penser la résorption progressive des rapports conflictuels jusqu'à ce que règne la concorde dans le royaume universel terrestre. Or, Dante fait du corps du Monarque le lieu symbolique de résolution des conflits ; l'Empereur, en tant qu'il incarne le royaume des hommes, résorbe en lui-même toutes les formes de division. L'argument, nous l'avons dit, se veut cette fois théologique mais se fonde sur une forme de syllogisme. Dante, instruit des textes de La Bible, considère en effet que le « genre humain se trouve bien et au mieux, quand, dans la mesure du possible, il se fait semblable à Dieu. Or, le genre humain se rend le plus parfaitement semblable à Dieu quand il est le plus parfaitement un », ce qui implique *de facto* que ce même genre humain « est le plus parfaitement un quand tout entier il s'unifie en un seul : cela ne peut exister qu'au cas où il est soumis dans sa totalité a un seul prince, c'est l'évidence même »[270].

Ici se donne à voir ce par quoi la société doit s'unir à un seul prince, le corps du peuple à celui du roi ; l'argument est mystique dans la mesure où il s'agit de se faire semblable à Dieu. Mais il se veut également logique : c'est bien parce que l'unité est garantie par le monarque ou l'Empereur que le genre humain s'élève à l'image de Dieu.

[269] S'affirme ici une conception qui n'est pas sans rappeler la « ruse de la raison » hégélienne. Lefort produit d'ailleurs explicitement la comparaison entre Dante et Hegel d'une histoire se faisant « à l'insu de leurs actions » (p.31)
[270] Dante, *La Monarchie*, op.cit., p.115

Plus encore, la thématique religieuse permet de comprendre que la monarchie universelle doit incarner ce corps mystique de l'Un, et c'est la raison pour laquelle son espace ne peut être qu'universel. Claude Lefort écrit à ce sujet : « La représentation de l'Un gagne une efficacité nouvelle, dès lors qu'elle s'étaye sur celle d'un corps politique – *corps circonscrit dans l'espace et simultanément corps mystique qui, en tant que tel, ignore toute limite* »[271]. Ce qui se produit sous la plume de Dante, c'est l'incarnation d'une communauté tout entière – « le genre humain » – dans la personne du roi, détenteur d'une autorité d'origine divine, et par là-même l'assimilation de ce corps politique à un corps mystique sur le modèle de l'Église. En d'autres termes, « le royaume se constitue comme un corps politique en assimilant les symboles de l'Église ; ses sujets, quel que soit leur statut, apparaissent comme des membres de ce corps » ; surtout « le roi, à l'instar du chef de l'Église, se détache de tous et acquiert le pouvoir d'incarner une communauté, tout en figurant la tête »[272]. Cette réflexion de Claude Lefort rappelle celle de Jules Michelet, qui dans son *Histoire de la Révolution Française*, écrivait ainsi au sujet de Dante :

> Dès 1300, je vois le grand poète gibelin qui, contre le pape, affermit, élève au niveau du soleil le colosse de César. L'unité, c'est le salut ; *un* monarque, un seul pour la terre. Puis, suivant à l'aveugle sa logique austère, inflexible, il établit que plus ce monarque est grand, plus il est tout, plus il est Dieu, et moins on doit craindre qu'il n'abuse jamais de rien. S'il a tout, il ne désire point ; encore moins peut-il envier, haïr… Il est parfait, il est parfaitement, souverainement juste ; il gouverne précisément comme la justice de Dieu.[273]

Les propos de Michelet, adossés à ceux de Lefort, ne laissent aucun doute quant à la nature du corps politique de l'Empire. Défini par Dante comme « principat unique sur tous les êtres qui vivent dans le temps ou parmi toutes les choses et sur toutes les choses qui sont mesurées par le temps »[274], il est cet espace qui s'élargit jusqu'à embrasser toute l'humanité, un corps pour tous les incarner. Par cette mise en forme, la société universelle des hommes se perçoit enfin comme une, « genre humain » tout-puissant parce que réuni dans le corps impérial[275].

---

[271] Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, op.cit., p.61. Nous soulignons. Dans « Permanence du théologico-politique ? », Claude Lefort écrit à ce sujet : « Dans son *Monarchia*, Dante compose le portrait d'un empereur qui, en tant que détenteur d'une autorité universelle, donne figure à l'Un et, du même coup, figure à l'humanité, rassemblée en un corps, à travers la multiplicité actuelle de ses membres et la succession des générations » (p.323).

[272] *Ibid.*

[273] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, op.cit., p.41-42

[274] Dante, *La Monarchie*, op.cit., p. 97

[275] Kantorowicz repèrera ici, et Lefort après lui, que ce sont en réalité *deux* corps, ceux du pape et du Monarque, incarnant deux corps distincts, ceux du royaume céleste et du royaume terrestre qui se font désormais face, le second (le corps du monarque, le corps du royaume terrestre) s'écartant, se distinguant, bref s'autonomisant du premier. Il y aurait donc bien quelque chose comme une distinction entre le théologique et le politique qui se joue ici, annonçant sans doute une rupture moderne, et donnant encore plus de pertinence au titre de l'essai de Lefort.

Ainsi comprise, la théorie de Dante apparaît donc résolument construite sur une conception prémoderne du politique. Sa monarchie universelle, son « principat unique » figure bien un *régime* de la prémodernité, puisqu'il s'agit de produire un corps politique visant à supprimer les divisions internes au niveau de l'humanité elle-même, à garantir l'invulnérabilité de l'Un contre toute forme de discorde. Mais, remarquions-nous, cette unité se gagne paradoxalement par les principes de la division et de l'inscription dans un processus de développement historique, deux symptômes de la modernité. Si le premier se résorbe dans l'unité d'un corps universel et un, incarné par le roi, et que le second n'ouvre pas à l'indétermination de l'histoire mais en suppose une finalité prédéterminée, il n'en demeure pas moins que ces mécanismes constituent effectivement les garants de la réalisation de l'unité du corps politique.

Cette position d'*entre-deux* d'une pensée se situant au seuil de la modernité mais encore pétrie de la conception prémoderne du politique, annonce en réalité une nouvelle forme de corps politique qui donnera naissance aux monarchies européennes du XVIème siècle : la conception d'un espace politique encore mystique, la conception du corps du roi comme incarnation de l'Un, invulnérable et tout-puissant, et par cela même, incarnation de l'humanité dans sa totalité homogène, délivrée des divisions et du conflit.

Ce n'est véritablement qu'avec Machiavel que cette conception du corps politique sera profondément bouleversée. Parce qu'elle fera de l'épreuve de la division sociale et de l'ouverture à l'histoire les principes de son institution, parce qu'elle ne cherchera pas à les résorber ni à les contraindre mais à les tenir au contraire pour les fondements de sa *mise en forme*, la société politique de Machiavel inaugure une nouvelle expérience du politique : celui d'un corps politique qui se rapporte à lui-même *à partir* du conflit social et du changement, et vit dans les tensions qu'ils génèrent. Cette expérience inédite, ce phénomène radicalement nouveau, c'est celui de la modernité politique, qui oblige à penser une nouvelle *forme de société.* Car si le corps politique ne se dissout pas dans la division et l'événement, il apparaît désormais avec Machiavel comme un corps *vulnérable* : débarrassé de la production d'une invulnérabilité symbolique mais chargé en retour de la nécessité de s'agencer à l'épreuve de cette vulnérabilité.

2NDE SOUS-PARTIE **: L'EXPÉRIENCE MODERNE : MACHIAVEL ET LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE**

Dans la constellation des auteurs que Claude Lefort lit et commente, dans la diversité des pensées auprès desquelles il confronte la sienne, pour mieux l'enrichir et la reprendre sans cesse, il en est une qui occupe une place singulière, sans doute unique : celle de Machiavel. La découverte de Machiavel constitue en effet un véritable pivot dans la trajectoire intellectuelle de Claude Lefort. Celle-ci, fruit d'une pratique de la pensée qui se risque au déchiffrement du réel dans l'épreuve des œuvres qu'elle rencontre, faite d'entrelacs, de détours et de retours, connaît un tournant majeur au contact de l'auteur du *Prince*. De sorte que certains commentateurs de Lefort sont tentés de diviser son parcours en deux grandes périodes : un « avant » Machiavel, période de jeunesse durant laquelle Lefort serait encore fortement influencé par le marxisme, et un « après » Machiavel, qui voit le philosophe français se tourner vers une réflexion sur la nature du totalitarisme et de la démocratie[276].

Bien qu'elle nous paraisse largement simplifier la trajectoire intellectuelle de Lefort, cette partition ne lui est pas tout à fait infidèle. Il est indéniable que l'étude de l'œuvre de Machiavel, dont nous pouvons considérer qu'elle débute dès 1956 et se prolongera jusqu'à la parution en 1972 du *Travail de l'œuvre. Machiavel*, conduit Claude Lefort à réorienter ses réflexions philosophiques en un sens tout à fait nouveau. Dans cette œuvre majeure, Claude Lefort propose en effet à son lecteur une interprétation aussi réjouissante qu'originale du Florentin, et l'ouvre à des réflexions qui ne cesseront dès lors « d'accompagner et nourrir sa propre pensée »[277].

Il n'est donc pas inexact de considérer que la rencontre avec Machiavel permet à Claude Lefort de s'éloigner progressivement du marxisme à la fin des années 1950, mais ce mouvement nous semble en réalité déjà inscrit dans l'héritage de Merleau-Ponty, de sorte qu'il conviendrait bien plutôt de voir dans la réfutation du marxisme l'effet d'une double influence : celle de la phénoménologie merleau-pontienne complétée par celle de la découverte de Machiavel[278].

---

[276] Gilles Bataillon, « Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation » in *Raisons politiques*, 2014/4, n°56, p.76

[277] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.33

[278] Ainsi que nous l'avons présenté en introduction à ce travail, nous défendons l'idée que cette double influence parcourt l'ensemble de l'œuvre de Claude Lefort, et qu'elle ne se limite en rien aux écrits des années 1950-1960. Ce regard singulier du phénoménologue sur la dimension politique du social, Claude Lefort ne s'en départira jamais. Tel que nous l'envisageons, il est même la condition de possibilité d'un déchiffrement de la modernité politique comme *expérience de vulnérabilité*, comme s'efforce précisément de le démontrer notre recherche.

Que le travail d'éloignement du marxisme précède la découverte de Machiavel, cela ne fait donc aucun doute[279]. Mais il est tout aussi évident que la lecture de Machiavel accélère ce mouvement, ou plus exactement qu'elle lui donne un débouché théorique. Le « problème central » que lui posaient dans ces années-là les thèses de Marx et la difficulté à penser une société faisant « droit à l'hétérogénéité du social », l'a ainsi déporté « de plus en plus vers une réinterprétation du politique » que son « travail sur Machiavel est venu nourrir depuis 1956 »[280].

Une entreprise de réinterprétation du politique, voilà qui définit tout à la fois le projet philosophique de Lefort au tournant des années 1960 et ce qu'il découvre chez Machiavel. Cet aspect de l'interprétation lefortienne de l'œuvre de Machiavel n'a pas échappé à ses commentateurs. Pierre Manent, par exemple, comprend *Le travail de l'œuvre* comme la tentative de « lire Machiavel comme il veut être lu »[281], c'est-à-dire en reconnaissant sa contribution au renouvellement de la pensée politique[282]. Ce renouvellement, découvrons-nous en lisant Claude Lefort, est une véritable rupture, et avant tout une rupture avec « toute une philosophie politique se fondant sur la nature, sur un ordre naturel qui se refléterait dans l'ordre de la *polis*, par exemple la *République* de Platon »[283]. Autrement dit, Machiavel romprait avec la conception prémoderne du politique, faisant de celui-ci le premier penseur véritablement moderne. Cette affirmation ne surprendra pas ; Claude Lefort n'est pas le premier à faire de Machiavel le fondateur de la politique moderne, rompant avec l'approche ancienne et classique de la philosophie politique[284].

---

[279] A ce titre, l'aventure *Socialisme ou Barbarie* montre qu'existe une divergence originaire entre Lefort et certains membres de la revue – expliquant l'absence de son nom dans la liste des signataires qui accompagne le texte de création de la revue – qui n'a donc pas attendu la découverte de Machiavel pour s'exprimer. A ce sujet, voir la Préface de Claude Lefort à ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.7-28 : Lefort y retrace son parcours intellectuel, et notamment son détachement de la revue *Socialisme ou Barbarie*, qu'il inscrit dans un processus plus large d'éloignement des thèses de Marx et l'élaboration d'une critique de la bureaucratie communiste.

[280] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent*, op.cit., p.241-242

[281] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde : le *Machiavel* de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.171

[282] Il ne faudrait pas toutefois considérer cette œuvre comme l'unique focale à partir de laquelle entreprendre une lecture du Machiavel de Lefort. Ainsi, *Les formes de l'histoire* par exemple, constituent un recueil précieux d'articles consacrés à l'œuvre de Machiavel, et éclairent à leur manière la rupture moderne qu'elle représente.

[283] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.78

[284] Parmi les nombreux travaux consacrés à la modernité de Machiavel, citons par exemple Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'État,* Paris : PUF, 1989 ou bien sûr le fameux ouvre de J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien, la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, tr. de L. Borot, Paris : PUF, 1997. Plus récemment, les travaux de Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris : Gallimard, 2007 et de Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris : Albin Michel, 2009, ont contribué à renforcer cette position fondatrice de Machiavel dans l'histoire des idées.

Pourtant, nul autre Lefort n'est parvenu, nous semble-t-il, à rendre compte avec autant de clarté – et peut-être d'audace – ce que l'œuvre de Machiavel révèle de la modernité elle-même.
Claude Lefort joue de ce point de vue un rôle essentiel : il ne fait pas seulement ressortir la modernité de Machiavel parce que ce dernier rompt avec les Anciens, il ne fait pas seulement de Machiavel le penseur de la rupture ; il révèle bien plus encore ce que Machiavel *dit* de la modernité sans même sembler le dire ; ce que Machiavel, parlant du politique, dit de la structure de la modernité, de la nouvelle *forme de société* qu'elle représente. C'est dans cette perspective que nous nous plaçons à notre tour ; en lisant Machiavel dans les traces de Lefort, nous voudrions révéler, à notre manière, ce dont cette modernité est le nom.
Or, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'écrire, la modernité du Machiavel de Lefort a ceci de spécifique qu'elle désigne un « nouvel objet »[285], qu'elle fait signe vers ce que Claude Lefort nomme une « nouvelle ontologie »[286]. Pour reprendre un terme de Pierre Manent, une telle conception interroge nécessairement sur la nature de ce « phénomène »[287], elle nous oblige à comprendre à la fois la rupture et la recomposition. C'est ici que nous retrouvons précisément la notion *d'expérience*, dont nous avons montré plus tôt qu'elle était constitutive de la représentation du politique chez Claude Lefort.

A bien lire *Le travail de l'œuvre*, nous comprenons que la réinterprétation du politique qu'inaugure Machiavel s'apparente donc à la définition d'une nouvelle expérience du politique qui ferait rupture avec le monde ancien. En d'autres termes, de que découvre Claude Lefort en lisant Machiavel, ce serait le passage d'une forme prémoderne à une forme moderne de la société, se donnant comme expérience radicalement neuve[288].
Il nous apparaît en effet que la lecture que propose Claude Lefort du « moment machiavélien »[289], telle qu'elle se donne à voir à la fois dans *Le Prince* et dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live,* nous instruit sur la nature de cette expérience et sur la manière dont elle se déploie dans le champ politique et social.

---

[285] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.35
[286] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.421
[287] Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde : le *Machiavel* de Claude Lefort », in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.177
[288] Comme nous le verrons par la suite, la critique que Claude Lefort élabore à l'endroit de Leo Strauss et de son interprétation de Machiavel peut s'entendre comme incapacité à penser cette rupture et à désigner cette nouvelle expérience.
[289] J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien, la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, op.cit. Pour une étude plus générale, voir Marie Gaille, « Les 'moments machiavéliens' : la démocratie face à la pensée de Machiavel » in *Machiavel et la tradition philosophique,* sous la direction de Marie Gaille, Paris : PUF, 2007, p.121-149.

Plus précisément, elle nous semble relever d'un double principe déjà rencontré dans l'étude des sociétés prémodernes, mais qui se trouve désormais renversé. Sous la plume de Lefort se laisse ainsi entrevoir chez Machiavel l'émergence d'une nouvelle forme de société régie par deux principes complémentaires : la division sociale et l'indétermination de l'histoire. Là où les sociétés prémodernes se structuraient de manière à les nier ou les empêcher d'advenir, le passage à la modernité permet à l'inverse à leur réalisation. D'une part, la société moderne décrite Machiavel se découvrirait ainsi *ouverte* aux conflits, fondamentalement et irréductiblement divisée. D'autre part, elle signifierait également l'*ouverture* à l'histoire, c'est-à-dire à l'agencement d'événements qu'elle ne saurait prévoir. Cette double ouverture fait en réalité signe vers une même expérience, que Machiavel est donc le premier à énoncer :

> Il nous est apparu en particulier que tout ce que dit Machiavel de la division des classes, de la division de l'État et de la société civile, de la différence des temps (…) témoignait du renversement d'un discours historiquement déterminé, lequel s'avérait agencé de manière à dénier le fait irréductible de la division sociale et de la division temporelle, à prodiguer l'assurance d'un point de vue de survol, et à effacer les traces des conditions de sa formation.[290]

En ce qu'elle se donne à voir sous deux modalités complémentaires – division du social, indétermination de l'événement –, la modernité nous semble relever d'une expérience que nous avons choisi d'appréhender, à la lecture de l'interprétation qu'en donnait Claude Lefort, comme *expérience de vulnérabilité du politique*.

Interprétant à notre tour Lefort lisant Machiavel, nous tâcherons donc de mettre successivement en évidence ces deux principes : épreuve de la division du social, d'une société traversée par la « brèche » au sein de laquelle une nouvelle conception du pouvoir s'élabore ; épreuve de l'indétermination de l'histoire, soumettant ce même pouvoir au risque de l'action. Enfin, si comme l'affirme Claude Lefort, toute société ne se constitue qu'en fonction d'un certain lieu du pouvoir, c'est-à-dire d'un lieu « où se réfléchissent les principes de sa mise en ordre » et se garantit son unité[291], alors cette double modalité de l'expérience de vulnérabilité du politique ouvre également à une réflexion sur la nature même de cette mise en ordre.

Avec Machiavel s'élabore ainsi une nouvelle conception du corps politique, en rupture avec celle des Anciens, produit de l'ambiguïté moderne : un corps qui se découvre essentiellement vulnérable, et par là même exposé tout à la fois à l'incertitude et aux possibles, à l'instabilité et à l'imagination, à la blessure ou à la brèche.

---

[290] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.408
[291] Hugues Poltier, *Claude Lefort et la découverte du politique*, op.cit., p.34

Chapitre IV : Le politique dans la « brèche » : Machiavel et la division du social

Lorsque nous affirmons que l'interprétation proposée par Claude Lefort de la pensée de Machiavel dévoile une toute nouvelle expérience moderne du politique, celle de sa vulnérabilité fondamentale, il faut comprendre cette expérience comme *double épreuve*, dont la première correspond à l'exposition du politique à la division du social.

Toute l'œuvre de Machiavel semble en effet traversée par de nombreuses réflexions sur la division de la société ; dans le *Prince* comme dans les *Discours*, plusieurs chapitres sont exclusivement consacrés à ce sujet. La plupart des commentateurs a perçu l'importance que cette question occupait dans la pensée de Machiavel, mais très peu ont été aussi attentifs que Claude Lefort à sa portée philosophique et politique réelle. Car Lefort a compris que Machiavel ne discourrait pas seulement sur les différents aspects de la division sociale – qu'elle concerne la désunion du peuple ou les oppositions des acteurs de pouvoir –, mais qu'il plaçait le principe du conflit au cœur même du politique[292]. Plus exactement, Claude Lefort saisit que l'apport philosophique du Florentin réside principalement dans l'affirmation d'une nature *essentiellement divisée* du social. Ce que découvre Machiavel, c'est que « loin d'être accidentelle et contingente, la division sociale est posée comme étant constitutive du social et du rapport politique »[293]. Se gardant bien de se limiter à une lecture réaliste de la notion de conflit dans l'œuvre de Machiavel, Claude Lefort en propose au contraire une approche renouvelée, qui interroge ce que le principe de la division *fait* au politique.

En découvrant que s'y élabore une représentation toute nouvelle de la société, comprise comme fondamentalement et irréductiblement *divisée,* Lefort propose une réflexion inédite sur la théorie des deux désirs dans l'œuvre de Machiavel. Selon cette conception, la société serait traversée par l'opposition entre deux désirs irréconciliables : d'une part, le désir du peuple, qui consiste à ne pas vouloir être dominé ; d'autre part, celui des « Grands », qui désirent au contraire exercer leur domination. Présente dans le *Prince* mais développée plus précisément dans les *Discours*, cette théorie est au fondement de toute la conception du penseur florentin, et place le conflit au cœur même de la constitution du social **(A).**

[292] Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris : Vrin/EHESS, 2005. Audier met particulièrement l'accent, dans sa réflexion sur l'œuvre de Machiavel, sur l'importance que Lefort a eue dans la mise en lumière d'un Machiavel défenseur du conflit politique.

[293] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.36

Elle lui permet également d'interroger à nouveaux frais la fonction même du pouvoir politique. Claude Lefort découvre en effet que la théorie des deux désirs, parce qu'elle affirme leur nature irréconciliable, et le caractère permanent du conflit qui en résulte, met la société en tension et ouvre le pouvoir à une fonction de *tiers*. Garant d'une division du social qu'il ne peut jamais résorber, pris lui-même dans cette tension née de désirs contradictoires, le prince se voit donc contraint de « côtoyer le gouffre » présent au cœur de la société **(B).**

Ce faisant, à l'épreuve de la brèche du social dans laquelle il agit, le pouvoir fait l'expérience de sa propre vulnérabilité. Véritable « attache » de la société, le prince ne peut jamais échapper à l'inquiétude constitutive de sa fonction, lorsqu'il apprend que l'exercice de son pouvoir est un art de gouverner dans *l'écart*. Parce qu'il doit faire vivre la brèche du social, ouverte par le conflit des désirs, tout en préservant la société de son déchirement, il prend conscience de la position instable dans laquelle il est sommé d'agir. Dans l'interprétation lefortienne de cet art de gouverner machiavélien, nous repérons les fondements d'une expérience, fût-elle implicite, faite par le pouvoir de sa propre vulnérabilité. De ce point de vue, Machiavel apparaît comme un « anti-Hobbes » **(C).**

A – Machiavel et la division du social : la théorie des deux désirs

Si la découverte de Machiavel permet à Lefort d'engager une réflexion sur la nature du politique moderne, c'est notamment parce que la philosophie machiavélienne lui apparaît comme une entreprise de réfutation de deux conceptions erronées du politique. La première introduit une rupture avec l'héritage des Anciens ; la seconde, qui intéresse Lefort pour des raisons plus immédiates et relatives à sa propre pensée, constitue pour ainsi dire une réfutation par anticipation des thèses de Marx.

A la lecture de l'œuvre de Machiavel, du *Prince* et des *Discours* en particulier, l'entreprise de rupture avec la pensée des Anciens est en effet manifeste ; c'est bien parce qu'il rompt avec la conception ancienne de la société politique, et plus précisément avec une certaine représentation du corps politique pour lui en substituer une autre, que Machiavel s'affirme comme le premier véritable penseur de la modernité.
Pour prendre toute la mesure de cette rupture introduite par Machiavel, il est nécessaire d'évoquer à nouveau l'héritage de Platon. Comme nous l'avons démontré précédemment, la philosophie platonicienne est fondée sur le principe de l'unité de la communauté politique : l'homogénéité, l'absence de division et d'indétermination sont les éléments constitutifs de la Cité idéale. De fait, toute variation de cet ordre établi, figé parce que fixé hors du temps, est pour Platon synonyme de « maladie » et de « corruption » du corps politique. L'analogie de la maladie nous a ainsi permis de comprendre comment la division sociale apparaissait comme facteur de dégénérescence du corps politique de la *Callipolis*. En d'autres termes, dans *La République*, la division sociale est principe de corruption. Lorsqu'elle s'installe dans le corps politique, par l'intermédiaire de conflits d'ordre économique, s'instaure en réalité la déchéance de la cité, de telle sorte que Platon, et avec lui toute la tradition ancienne, postule l'idéal politique à partir de l'absence de conflits, donc de division, et fantasme le corps politique pur, délivré de toute « maladie », de toute forme de vulnérabilité. L'argument platonicien se déploie en réalité en deux temps : le postulat de départ est l'immobilité et l'indivision du corps social.
C'est par un « accident » dans le contrôle des naissances que la corruption de la Cité s'enclenche : les conflits apparaissent entre riches et pauvres, des conflits d'ordre économiques. La division naît de l'événement accidentel ; c'est le deuxième temps de l'argument platonicien qui induit le troisième temps de la dialectique.
Il s'agit donc de mettre en place un système politique qui fige à nouveau la société, répare le corps politique dans son intégrité, soigne la blessure de la division.

Ainsi se révèle la contradiction platonicienne : l'invulnérabilité du corps politique est en réalité une reconstruction, qui procède du constat empirique et accidentel de sa vulnérabilité. En un sens, la réflexion machiavélienne sur le politique ne paraît pas si éloignée de celle de Platon ; elle porte également sur la question du conflit. Machiavel place en effet la division au cœur de sa théorie politique. Mais comme le remarque Claude Lefort, à l'inverse de la conception platonicienne, le Florentin ne postule pas l'équivalence entre conflit et corruption du corps politique, il ne fait pas du conflit l'élément de contamination d'un corps harmonieux et homogène préexistant. Tout à l'inverse, Machiavel place la division sociale au fondement même du corps social. Quand, dans *La République*, Platon « conserve les classes mais non le conflit qui les oppose »[294], Machiavel défend au contraire l'idée d'une irréductibilité du conflit. Contre la tradition platonicienne, il affirme qu'il n'existe pas de corps harmonieux, un et homogène. Au contraire, il y a toujours déjà un corps politique divisé, traversé par le conflit. Là réside la rupture : la division n'est pas seconde ; elle est première.

Aux yeux de Lefort, Machiavel est donc le premier philosophe à affirmer la division constitutive du social. En ce sens, il inaugure bien une nouvelle conception du politique, et par là-même ouvre à une nouvelle forme *d'expérience*. Mais l'argument de Lefort va en réalité plus loin. Il ne s'agit pas tant de découvrir le caractère fondamentalement divisé de la société, ni de reconnaître que la division est au cœur du politique et ne constitue pas une source de corruption. Lefort voit également dans cette affirmation de Machiavel l'argument d'une *positivité* de la division ; il en fait une source de vitalité pour le corps politique. Le geste de Machiavel doit donc s'entendre dans sa pleine puissance : loin de se réduire à une rupture avec la cité idéale platonicienne, son caractère novateur et « scandaleux » pour reprendre le mot de Lefort, réside en ceci même qu'il renverse la nature de la division sociale. Elle n'est pas cause de corruption et de dégénérescence de la communauté des hommes ; elle en est tout au contraire sa condition de possibilité et de réalisation. Cette dimension essentielle du politique est plus particulièrement présentée par Machiavel au chapitre IX du *Prince*. L'argument, que Lefort place au cœur de ses réflexions sur la modernité de Machiavel, se déploie depuis le fameux principe des deux désirs. Ainsi que l'écrit Machiavel :

[294] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.44

> En toute cité on trouve ces deux humeurs opposées ; et cela vient de ce que le peuple désire de n'être pas commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple.[295]

Ce célèbre passage du *Prince* révèle plusieurs éléments déterminants de la conception machiavélienne du politique. Il nous renseigne tout d'abord sur ce qui structure la société elle-même. Le propos est à ce titre sans équivoque : deux humeurs, que Machiavel nomme également « appétits », traversent la cité et la divisent. Toute société politique doit s'appréhender à partir de cette règle, dont Lefort indique qu'elle se veut « universelle »[296]. C'est d'ailleurs depuis elle que se laissent découvrir trois types de régimes possibles : monarchie, liberté ou licence, qui dépendent d'un certain rapport à la division créée par ces appétits[297].

L'affirmation de ce partage universel des sociétés implique donc qu'il est *constitutif* du politique lui-même, que la séparation en deux de la société est consubstantielle à l'existence de cette dernière. Toute forme de société est un effet de la division civile[298].

La formule de Machiavel est également instructive sur la nature des deux groupes qui partagent la société : le peuple et les Grands. S'il nous faudra revenir sur ce que recouvre la notion de peuple, cette « masse des sans-pouvoir »[299], et celle de Grands, nous pouvons d'ores et déjà remarquer que ce partage se présente sous la forme d'une opposition similaire à une « lutte des classes ». Pour anachronique qu'il soit, le terme est pourtant employé par Claude Lefort lui-même, dans la mesure où il lui permet de rendre efficacement compte du processus de division sociale[300].

---

[295] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. IX : « De la monarchie civile », Paris : GF Flammarion, 1992, p.105. Voir également *Discours sur la première décade de Tite-Live,* I, 4, op.cit., p.68-72, dans lequel Machiavel reprend cette théorie des deux désirs en l'enrichissant d'une réflexion sur l'histoire de Rome.

[296] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel,* op.cit., p.381.

[297] *Ibid.* Ainsi que l'affirme Lefort, soit cette division entre deux humeurs « engendre un pouvoir qui s'élève au-dessus de la Société et la subordonne tout entière à son autorité : c'est la principauté ; ou elle se règle de telle manière que personne n'est assujetti à personne (au moins en droit) ; c'est la liberté ; ou elle est impuissante à se résorber au sein d'un ordre stable, et c'est la licence ».

[298] Ce n'est pas la première fois que Machiavel fait référence à la division sociale dans le *Prince*. Dès le chapitre III et surtout le chapitre VI, le Florentin reconnait l'existence de divisions dans la société, mais celles-ci sont l'effet de « l'ordre nouveau » que le Prince met en place et Machiavel n'en précise pas la nature. C'est seulement au chapitre IX que cette division se précise et devient la condition de toute constitution politique.

[299] La formule est de Claude Lefort.

[300] L'utilisation de ce terme par Lefort n'est bien sûr pas anodine ; elle s'explique en partie par l'influence marxiste dont le philosophe français est encore empreint. Les textes contemporains de cette étude sur Marx en témoignent également. Mais elle est également le signe d'un détachement de Lefort vis-à-vis de Marx qui se découvre dans l'interprétation de Machiavel. Parler de « lutte des classes » à propos du *Prince*, c'est aussi délivrer la notion de l'emprise marxienne – et marxiste – pour lui donner une nouvelle compréhension. C'est précisément en ce sens et sur cette conception de l'opposition dans la société qu'il faut comprendre la formule lefortienne concernant Machiavel, « l'autre de Marx ». On retrouvera également la formule de « lutte de classes » dans les travaux de Pierre Manent consacrés à la modernité de Machiavel.

Mais pour Lefort, cette lutte des classes ne doit pas être comprise au sens que lui donnera plus tard Marx[301]. Elle apparaît en réalité comme un retournement de la notion marxiste, et ce pour deux raisons.

D'une part, ainsi que nous l'avons montré plus tôt, l'opposition entre le peuple et les Grands est chez Machiavel inscrite au cœur du politique et ne se détermine pas en fonction de situations sociales ou économiques. Autrement dit, il ne s'agit pas de rabattre cette division sur une conception des rapports de forces comme « moment » d'une histoire du développement de la société, inscrits dans une forme de contingence socio-économique :

> C'est d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait, car ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents.[302]

Le mécanisme du *désir* est pour Machiavel ce qui structure la société et la divise. Les humeurs des Grands et du peuple trouvent leur origine dans l'opposition entre deux désirs : les uns de commander, les autres de ne pas l'être. A bien lire *Le Prince*, nous comprenons que la société est tout entière traversée par une force unique, un même mouvement. Car si les objets du désir ne sont pas identiques et semblent même s'opposer franchement, tous deux relèvent d'une même intention, trouvent leur origine dans la même source. La logique du désir fonde le politique en ce qu'elle établit une relation fondamentale et irréductible entre deux groupes de la société. Nous nous trouvons ici bien loin de la théorie de Marx pour qui le moteur du développement des sociétés ne relève en rien d'appétits irrésistibles et « par principe insatiables »[303].

Par ailleurs, le mécanisme du désir laisse entrevoir la co-dépendance de ces deux groupes puisque finalement « une classe n'existe que par le manque qui la constitue en face de l'autre »[304]. Le désir des uns suppose le désir des autres, l'appétit des uns celui des autres. La société décrite par Machiavel doit être ainsi comprise comme le face-à-face entre deux désirs qui font *tension* l'un vers l'autre, se maintiennent l'un par l'autre.

---

[301] Nous ne faisons ici qu'une rapide référence à la théorie du conflit chez Marx pour éclairer notre propos. Pour une analyse précise de la critique lefortienne de Marx, voir *infra*, chap.7

[302] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel,* op.cit., p.382

[303] En un sens, la théorie du désir est moins éloignée de Michel Foucault que de Karl Marx. Dans son texte « La gouvernementalité » in *Dits et écrits*. *II*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p.635-657. Foucault met l'accent sur une opposition constitutive entre ceux qui veulent gouverner et ceux qui ne veulent l'être *pas trop*. S'il ne faut pas exagérer ici les rapprochements entre la pensée de Machiavel et celle de Foucault, il n'en demeure pas moins que nous trouvons ici une similitude qui n'est pas sans intérêt pour notre propos.

[304] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel,* op.cit., p.382

Cette remarque nous conduit aussitôt à appréhender un second renversement de la conception marxienne de la lutte des classes, désormais du point de vue de sa finalité. En effet, si la « lutte des classes » décrite par Machiavel est constitutive du politique, si la société tient dans cette tension entre deux groupes opposés, toute tentative de dépasser cette opposition apparaît *ipso facto* comme négation de la société elle-même. La société sans classes de Marx, résolution de la lutte par la victoire intégrale d'une classe sur une autre, est en réalité une manière de congédier le social. A l'inverse, par l'intermédiaire de Machiavel, Lefort affirme que cette lutte est consubstantielle au social et ne peut être résorbée. Nier cette opposition entre deux désirs reviendrait en définitive à nier la réalité de la société, le fondement sur lequel elle repose.

C'est donc tout une partie de la philosophie politique moderne qui est ici mise en accusation, et non pas seulement la conception platonicienne prémoderne. Toute conception politique et théorique qui croirait à la possibilité d'une résolution de ces deux formes de désir s'illusionnerait et ne manquerait d'échouer, faisant par la même occasion violence à la société[305]. Lefort vise en effet toutes les théories politiques fondées sur l'idée d'une rationalité harmonieuse de la société des hommes, pour lesquelles toute manifestation du conflit est nécessairement problématique, sinon pathologique. A l'inverse, si nous posons avec Machiavel que l'opposition entre les désirs du peuple et des Grands est constitutive de l'espace social, si nous considérons qu'elle est la condition de possibilité de la société politique elle-même, alors cette opposition ne doit pas seulement être reconnue par les acteurs politiques et sociaux, elle doit être maintenue, entretenue. Son irréductibilité n'est pas seulement affaire de reconnaissance, elle relève de l'ordre politique lui-même, elle est la condition de stabilité de la société. Dans l'interprétation qu'en propose Lefort, Machiavel figure donc le premier penseur à avoir eu l'intuition que toute société politique n'élabore son unité qu'à la faveur de la reconnaissance de sa division, de son « déchirement » primordial [306].

Résumons l'argument pour en saisir la portée à l'ordre du politique. Instruit de la découverte machiavélienne d'une société fondée sur l'opposition entre deux humeurs irréconciliables, le philosophe français fait de Machiavel le penseur de la division du social.

[305] Nous rejoignons Hugues Poltier lorsque celui-ci affirme que cette lecture de Machiavel ne vise pas seulement le matérialisme marxiste. Voir Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.35-39. Comme nous le verrons à partir de l'interprétation lefortienne de La Boétie, cette *illusion* est précisément ce qui constitue l'attrait de l'Un et qui nourrit le fantasme d'un recouvrement du réel de la division sociale.
[306] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel,* op.cit., p.382

Ainsi entendu, la volonté de dépasser ou de résorber cette division, qu'il s'agisse du projet platonicien ou de la théorie marxienne, témoigne d'un double écueil. Mais dans le premier cas, cette conception relève de la prémodernité et d'une forme de société différente, qui fait de l'absence de conflit la condition de possibilité d'un corps politique homogène et sain. Michel Senellart affirme ainsi que ce « schéma platonicien (…) de la décadence des régimes, où la tyrannie naît, par une sorte de fermentation organique, de la dissension civile » est précisément ce que Machiavel vient renverser [307].

C'est cette conception que Machiavel rompt en découvrant une autre forme de société proprement moderne, dans laquelle le conflit et la division du social sont au fondement de sa constitution. La *polis* ancienne voyait dans le conflit un signe de corruption, de dégénérescence du corps politique aboutissant inévitablement à sa dissolution. Machiavel est le premier penseur moderne, parce qu'il substitue à cette conception une nouvelle, qu'il rend compte d'une nouvelle *expérience* du politique, par laquelle ce dernier découvre que la division sociale lui est consubstantiel. Avec Machiavel s'affirme le caractère irréductible du déchirement de la société, la reconnaissance de sa division interne, de la tension qui la travaille en son fond. Claude Lefort tient donc sur ce point la pensée de Machiavel pour celle qui fait place au politique moderne, qui en dévoile la nature véritable à partir de l'opposition entre deux désirs.

Par cela, il nous apparaît que Lefort lit et interprète Machiavel comme nul autre avant lui. S'il affirme que la découverte du caractère essentiellement divisé du social permet à Machiavel de poser le « fondement du politique », c'est précisément parce que celui-ci a pour fonction de *gérer* cette division ; de la maintenir dans un équilibre précaire, toujours en tension, donc jamais véritablement stabilisé mais toujours en mouvement. Telle est la fonction du politique, et comme nous allons le voir, la fonction du Prince : maintenir toujours ouvert cet écart entre deux classes, sans qu'il ne déchire réellement la société, sans qu'il ne se referme pour autant.

Autrement dit, avec Machiavel, le Prince se découvre comme fonction de *faire avec* la vulnérabilité du corps politique, entre brèche et blessure, entre ouverture et forclusion.

[307] Michel Senellart, « Machiavel, penseur de l'État moderne ? » in *Le Nouveau Magazine Littéraire*, vol. 397, n° 4, 2001, p.22

B – « Côtoyer le gouffre » : le pouvoir du Prince, garant de la division du social

La conception d'une société divisée par deux désirs opposés, si elle ouvre la voie à une réflexion sur la nature du politique moderne, pose également la question de la fonction du pouvoir. Dans *Le travail de l'œuvre,* Claude Lefort consacre de longues réflexions sur ce sujet. Regroupées dans une section intitulée « Sur l'abîme social et l'attache du Pouvoir »[308], elles témoignent de la volonté du philosophe français de déterminer précisément ce qui permet à cette division de se maintenir sans pour autant « briser » la société. En un sens, il précipite le projet machiavélien dans cette interrogation profonde : comment entretenir la brèche au sein du social, comment faire vivre la division sans quelle-ci ne dérive en guerre civile ou en lutte mortifère ?

Nous pouvons du reste considérer l'ensemble du *Prince* comme la tentative de penser ce difficile équilibre ; Machiavel s'y emploie en effet à définir les prérogatives du Prince à partir de cette découverte constitutive de la modernité qu'est l'abîme du social. Telle est « l'attache du Pouvoir » à laquelle Lefort fait référence dans son commentaire du texte machiavélien. C'est d'ailleurs en un double sens qu'il faut lire l'expression lefortienne : elle désigne tout autant ce à quoi ce pouvoir est attaché que ce qu'il attache, ce sur quoi il repose que ce qu'il permet de faire tenir ensemble, c'est-à-dire la tension entre Grands et peuple.

De fait, cette distinction faite par Machiavel au Chapitre IX du *Prince,* entre deux classes dans la société, ceux qui désirent commander et opprimer et ceux qui désirent ne pas l'être, est une opposition constitutive du politique dans la mesure où elle fonde et détermine la raison d'être du pouvoir – ici du Prince – lui-même. Lefort écrit ainsi :

> Ainsi, à l'origine du pouvoir princier, et sous-jacent à celui-ci une fois qu'il s'est établi se trouve le conflit de classe. Or, le découvrir c'est se préparer à entendre d'une nouvelle oreille que le prince doit chercher un fondement dans ses sujets, car le sol où s'enracine son autorité, il apparaît désormais qu'il appartient au terrain mouvant que lui compose le flux de ces deux désirs qui ne peuvent jamais s'éteindre tout à fait l'un l'autre.[309]

Si nous voulons bien mesurer la portée de cette réflexion de Lefort, il convient de procéder à deux remarques. Premièrement, est ici affirmé un rôle totalement renouvelé du pouvoir. Il s'agit désormais pour lui d'apparaître comme le lieu à partir duquel s'organise la tension entre ces deux désirs. Il est en quelque sorte un *tiers* à partir duquel composer entre deux oppositions.

[308] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.369-399
[309] *Ibid.*, p.382

Nous retrouvons la même analyse dans le commentaire lefortien des *Discours sur la première décade de Tite-Live* : le rôle du Prince est de se tenir à distance – mais non pas forcément à égale distance, comme nous le verrons bientôt –, ce qui maintient l'équilibre des forces opposées. Ainsi compris, le pouvoir n'est plus une possession du Prince, un attribut qu'il tient entre ses mains et dont il use pour dominer ses sujets, il est au contraire une force, un mouvement avec lequel il doit composer, un flux qui le traverse et dont il n'est finalement qu'un « nœud », un lieu de concentration[310].

Ce point nous apparaît décisif. En renommant ainsi la fonction du pouvoir, Machiavel accomplit une révolution de la conception du politique moderne, mais il ramène également ce dernier à sa dimension proprement sociale. Le Prince doit agir au sein de la société pour gérer les conflits qui s'y déploient, faisant *de facto* du politique une affaire humaine. A cet égard, Machiavel *donne* le politique aux hommes. Mesurer la portée du renversement à l'œuvre, c'est s'interdire de réduire désormais Machiavel à la doctrine d'une « raison d'État » ou d'un prétendu « réalisme politique ». S'il est le véritable premier penseur de la modernité, c'est précisément parce qu'en ramenant le politique au sein de la société, il accomplit un pas supplémentaire à Dante. Avec Machiavel, l'attache du pouvoir se situe précisément *dans* la société, aux prises avec la division sociale. En d'autres termes, il est celui qui donne à voir l'accomplissement moderne de la mutation du politique, son changement de *nature*.

Mais, en changeant la nature du politique, Machiavel change la fonction même du pouvoir et la manière dont ce dernier est représenté : il n'est plus qu'un point d'articulation, un acteur – certes décisif – parmi le peuple et les Grands. Machiavel, en donnant à voir que la société est traversée en son fondement par une division irréductible, guidée par l'opposition de deux désirs, révèle en même temps que cette société comporte deux acteurs qui *font* le politique, au même titre que le Prince. Ce n'est pas seulement que la société est divisée ; le pouvoir comme flux l'est aussi.

En d'autres termes, Lefort découvre chez Machiavel la double division politique et sociale de la communauté des hommes. Pour reprendre le vocabulaire lefortien, si le pouvoir est le lieu où se dévoilent les principes de mise en ordre de la société, alors ces principes se manifestent chez Machiavel comme une exigence de gérer le conflit de classes qui structure la société.

[310] La proximité avec les thèses foucaldiennes est à nouveau frappante. Cette conception du pouvoir, comme force et non comme attribut, comme flux et non comme possession, est un point de rapprochement supplémentaire entre Lefort et Foucault. Cela ne peut que renforcer notre étonnement quant à l'absence de dialogue philosophique entre ces deux penseurs contemporains, particulièrement sur le thème du pouvoir qui est au centre de leurs réflexions.

Loin de diminuer le rôle du Prince, cette fonction renforce en réalité encore un peu plus ce dernier. Car il ne s'agit pas de réguler le conflit en y mettant fin, comme le théorisent les conceptions prémodernes du politique, mais de l'entretenir pour le rendre compatible avec le développement de la société. Ainsi que l'écrit Poltier, « surgi du conflit de classe constitutif de la société politique, le pouvoir n'a pas d'autre fin que de laisser jouer ce conflit en prenant garde qu'il ne dégénère au point de la ruiner »[311]. Tout le talent du Prince consiste justement à ordonner la société *à l'aune* de ce conflit irréductible et fondateur. Comme nous le verrons par la suite, cette recomposition du pouvoir – et donc du politique – a des conséquences sur le rapport des individus à leur coexistence, sur la forme de société et d'être-au-monde, c'est-à-dire sur la conception du corps politique lui-même.

Pour en rendre compte, il nous faut en revenir à l'interprétation lefortienne de la fonction du Prince comme tiers. Nous pouvons certes assimiler celle-ci à un pivot d'où s'articule le rapport de forces entre les deux classes de la société, mais il nous faut en préciser encore la nature. En effet, lorsque Claude Lefort évoque « le sol où s'enracine l'autorité » du Prince, l'assimilant « au terrain mouvant que lui compose le flux de ces deux désirs », il nous invite à considérer que le pouvoir est également soumis à cette instabilité, qu'il est lui-même pris dans la tension du social. Cette précision nous permet de mieux mesurer l'ampleur de la rupture politique moderne que représente le geste philosophique qui consiste à faire de la division le principe fondateur de toute société. En effet, une telle affirmation n'implique pas seulement d'ôter une forme de stabilité dernière à la société. Bien plus important, elle *rend instable le pouvoir lui-même* en interdisant au Prince de le fonder sur un sol fixe et certain, puisque la société apparaît désormais comme perpétuellement mouvante, changeante, prise dans une tension :

> Telle est la raison pour laquelle Machiavel, alors qu'il invoquait l'exemple des fondateurs, avait d'abord affirmé que le prince ne peut compter sur personne : non seulement il ne saurait trouver dans les hommes pris dans leur ensemble un soutien stable, puisque leur communauté couvre un *déchirement*, mais il ne peut même se reposer sur une partie d'entre eux, puisqu'une classe n'existe que par le manque qui la constitue en face de l'autre.[312]

A lire Lefort, on s'aperçoit que ce « déchirement » qui structure la société configure le pouvoir lui-même, qui ne peut jamais se reposer sur le sol stable de la communauté humaine.

[311] Hugues Poltier, *Claude Lefort et la découverte du politique*, op.cit., p.39
[312] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.382. Nous soulignons.

Puisque ce pouvoir n'est plus fixé dans un autre monde, comme dans les sociétés prémodernes, puisqu'il est désormais l'affaire des hommes, il se trouve à son tour pris dans le mouvement de la société, sa division et sa tension primordiale.

Mais si le pouvoir est désormais un tiers qui, ancré dans le sol mouvant de la société divisée, doit néanmoins articuler ces oppositions pour maintenir la société en tension, comment le Prince doit-il agir pour être efficace et éviter que la société ne se déchire tout à fait ni ne se referme – ce qui serait deux manières différentes de la *nier* ?

C'est ici que les théories prémodernes du politique s'avèrent utiles à notre réflexion, et plus précisément la philosophie politique d'Aristote qui nous éclaire par contraste sur la conception machiavélienne. Cette dernière s'oppose en effet très largement à la pensée du philosophe grec, ce qui conduit même Claude Lefort à la tenir pour anti-aristotélicienne. Dans une section intitulée « Sur le bien et le mal, le stable et l'instable, le réel et l'imaginaire »[313], il consacre ainsi de longues pages à comparer les conceptions machiavélienne et aristotélicienne du politique.

En un sens, il s'agit pour Lefort de lever un malentendu. Alors même que le *Prince* peut donner parfois le sentiment d'une proximité entre Machiavel et Aristote, il s'agit, pour le philosophe français, d'un faux-semblant[314]. En effet, dans la conception prémoderne d'Aristote, le pouvoir est « un lieu où règne la stabilité » et dans la société « chaque homme est à sa place, déterminé par la fonction que lui assigne son appartenance à la communauté »[315]. Or, la différence avec Machiavel est totale puisque pour ce dernier, ce lieu est par définition *instable*. A cet égard, sa vision de la société politique est par essence opposée à celle la société aristotélicienne qui elle, se perçoit comme toujours stable :

---

[313] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.399-433.

[314] Cette fausse impression est par exemple causée par Machiavel lorsque celui-ci s'attache à faire « le portrait d'un prince occupé à gouverner avec modération et trouvant la sécurité dans la protection qu'il étend sur ses sujets ». *Ibid.*, p.424.

[315] *Ibid*., p.426. Lefort fait ici évidemment référence aux *Politiques* d'Aristote mais sa remarque est également opérante pour la conception platonicienne de la *polis* et plus largement pour la prémodernité politique dans son ensemble. Bien que nous argumentions au chapitre 1 sur la rareté des références directes à Platon dans la pensée de Lefort, nous comprenons à la lecture de cette section du *Travail de l'œuvre* que ce dernier interprète en partie la modernité de Machiavel dans la rupture qu'elle introduit au sein du politique par rapport à la prémodernité, incarnée ici par Aristote. Par ailleurs, s'il existe des différentes non négligeables entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne du corps politique, ce que Leo Strauss a par exemple très bien montré dans ses travaux sur la politique des Anciens, et que Martha Nussbaum a également souligné concernant la notion de vulnérabilité, il n'en demeure pas moins que tous les deux défendent l'idée d'un corps politique *stable*, d'une neutralisation ou de la négation de la division sociale. Du point de vue qui nous intéresse ici, tous deux sont donc en opposition avec la théorie de Machiavel, et ces nuances, pour réelles qu'elles soient, restent prises dans une conception prémoderne du politique.

> Tant qu'on imagine la société comme le lieu où toutes les choses tendent à reposer dans la plénitude de la forme naturelle, l'instable, le mouvant, le discordant sont signes d'une dégradation de l'Être. Mais l'Être, devons-nous entendre, ne se laisse appréhender qu'en regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement qui leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu, incessante, de l'acquis.[316]

Il est remarquable que cette réflexion de Lefort laisse entrevoir que la conception d'une société divisée ouvre également à une représentation nouvelle de l'histoire, dans son rapport à l'accident et à l'indéterminé. Attardons-nous pour un instant encore sur l'argument aristotélicien tel qu'il est finalement retourné par Machiavel. Contre cette conception prémoderne, le Florentin figure une société prise dans un mouvement perpétuel et non dans une immobilité idéale, une stabilité illusoire. A l'image du corps politique ancien et de l'analogie médicale chez Platon, Claude Lefort assimile cette idée d'une immutabilité du politique à la nature stable de l'Être chez Aristote. Lorsque les choses changent, se font instables voire discordantes, le philosophe grec y voit le signe d'une décomposition de l'Être, de sa dénaturation, de sa dégradation. Inversement, la conception machiavélienne de l'Être du politique lie l'instabilité de la société à la forme de Pouvoir qui trouve son ancrage dans ce mouvement du social, c'est-à-dire dans *ce qui advient*[317].

C'est ce que Lefort indique d'une belle formule lorsqu'il affirme que « la politique requise est celle qui s'accorde avec l'être de la société, qui accueille les contraires, s'enracine dans le temps, *s'ordonne de côtoyer le gouffre sur lequel repose la société*, d'affronter la limite que lui constitue l'incompossibilité des désirs humains »[318]. De l'abîme au gouffre, le champ lexical employé par Claude Lefort ne laisse aucun doute sur la nature du politique et la fonction du pouvoir, qui doit faite tenir la société dans sa tension sans chercher à la réduire. « Côtoyer le gouffre » : par cette expression frappante, c'est en définitive l'expérience moderne du politique instruite par Machiavel qui est nommée.

La critique de la conception aristotélicienne nous oblige encore à deux précisions. D'une part, il ne s'agit pas pour Machiavel d'en revenir en quelque manière à une conception présocratique de la société – héritée d'Héraclite par exemple – selon laquelle l'Être étant par essence changement, il n'y aurait en conséquence rien de stable ni de durable.

---

[316] *Ibid*., p.426

[317] C'est ainsi qu'il faut comprendre la formule de Claude Lefort lorsqu'il affirme que la modernité est une « nouvelle ontologie » (*Le travail de l'œuvre,* p.421), expression que l'on retrouve chez Pierre Manent, qui écrit ainsi : « Si la politique moderne doit être véritablement fondée, elle doit être fondée sur une compréhension de l'Être rigoureusement différente de celle d'Aristote ». Voir Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.178

[318] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.427. Nous soulignons.

Ce n'est pas ce que dit Machiavel, pas même ce qu'interprète Lefort. Nous l'avons dit : le rôle du Prince consiste à faire tenir la société dans sa tension primordiale : il lui faut en un sens trouver la stabilité dans l'instabilité. Une telle conception interdit de faire de l'interprétation lefortienne de Machiavel une lecture héraclitéenne de la société et du politique. Il faut bien que quelque chose tienne, que le pouvoir fasse vivre la tension depuis un lieu situé au sein la société. S'il est la garantie de l'articulation de la division du social, de « l'incompossibilité des désirs humains », il est nécessaire que ce pouvoir soit un point d'ancrage au sein de la société, une sorte de pivot, garantissant à la société une relative et *fragile stabilité*.

Cela nous conduit aussitôt à une seconde précision. Comme nous l'affirmions plus tôt, Machiavel ne minimise pas le rôle du Prince ; sous sa plume, le pouvoir politique acquiert bien une fonction d'ordonnancement de la société que la division du social ne fait que renforcer. Le pouvoir, bien qu'il s'inscrive dans un lieu qui reste encore à définir, n'est plus *hors du monde*, puisqu'il est lui-même pris dans l'instabilité et la division du social. Conçu comme une relation, un « entre-deux »[319], il ne peut être vu « comme une chose-en-soi »[320] mais doit être pensé comme un lien qui maintient la tension propre à la société. Le lieu et la fonction du politique se constituent concomitamment à la découverte de la division sociale de la société : si cette découverte est une expérience moderne, alors il faut également dire que le politique *est* moderne, en tant que son lieu devient le lieu de l'articulation et de la gestion de cette division. C'est en ce sens que Lefort parle « d'attache du Pouvoir » ; le pouvoir est à la fois attaché à la société et ce qui lui donne son lien.

Les sociétés proprement politiques sont les sociétés modernes, parce qu'elles font l'expérience et l'épreuve de la division du corps social. A cet égard, la fonction du pouvoir politique n'est pas de refermer l'abîme du social mais au contraire de conserver cet écart, d'en gérer la tension. En d'autres termes, le pouvoir politique moderne doit s'attacher à *maintenir vive l'épreuve de vulnérabilité du politique qui se fait jour dans la division de la société*. Se pose alors aussitôt une nouvelle question : de quelle manière ce pouvoir empêche-t-il la société de se déliter complètement dans cette opposition ? Autrement dit, comment faire en sorte que le politique tienne dans cette fragile instabilité, qu'il trouve un équilibre *dans* l'épreuve de sa vulnérabilité ?

[319] *Ibid.*, p.348
[320] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.39

Il nous semble que cette interrogation trouve en partie sa résolution dans la notion « d'attache du pouvoir » employée par Lefort. Ainsi que nous l'avons montré, il ne faudrait pas tenir la conception nouvelle du politique énoncée par Machiavel pour la représentation d'un pouvoir purement changeant ; il y a bien une forme de permanence autour de laquelle la société peut s'équilibrer dans son instabilité. Claude Lefort voit justement dans *Le Prince* la tentative de définir l'exercice du pouvoir à l'aune de cette exigence de l'abîme. Nous pourrions même dire qu'à ses yeux, l'œuvre de Machiavel énonce pour la première fois que toute société moderne est conduite à s'interroger sur la manière dont le pouvoir doit composer avec la vulnérabilité du politique même.

Si toutes les sociétés sont à la « recherche nécessaire d'une attache »[321], la société moderne exige pour sa part que la tension qui la constitue soit maintenue *dans le lieu du pouvoir.* Cette attache est double : tout à la fois attache de la société, lien entre les deux versants de la brèche autour de laquelle s'opposent le peuple et les Grands, et en même temps attachée par cette opposition même. Mais cette affirmation n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés. Car si elle induit certes que le pouvoir est lui-même soumis à cette tension, pris dans l'instabilité du social, elle implique également que cette attache du pouvoir repose sur le *désir* de deux classes antagonistes. L'administration du pouvoir, ou plus exactement son exercice, passe donc par la gestion et le gouvernement de ces désirs. Ainsi compris, le Prince n'est pas seulement un tiers dont le rôle consiste à gérer les oppositions entre deux classes ; ce rôle est indirect dans la mesure où il passe par la médiation du désir.

La nature du pouvoir dépend donc de la nature de ces désirs. C'est sur elle que porte l'action du Prince, sur ces flux qu'il entretient sa force et son autorité, et pour le dire plus directement encore, sa raison d'être. Une telle remarque nous conduit à élaborer deux réflexions majeures pour notre démonstration.

Premièrement, elle nous invite à observer plus précisément la nature de ces désirs. Jusqu'à présent, nous avons considéré, comme semblait le faire Machiavel lui-même, que ces deux désirs étaient de même nature et s'opposaient pareillement. A y regarder de plus près, nous nous rendons compte qu'il n'en est rien. Chez Machiavel en effet, le désir de commander n'est pas la stricte antinomie du désir de ne pas être opprimé.

[321] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.382

Claude Lefort voit en effet dans cette opposition une « inégalité », dans la mesure où le peuple, contrairement aux Grands, cherche à « obtenir une protection » pour se protéger du désir de ces derniers, protection qu'il va trouver dans la personne du Prince[322].

Une telle inégalité a donc un impact direct sur la nature du pouvoir : le Prince ne doit pas rester à égale distance de ces deux forces contraires. Parce que les désirs ne sont pas tout à fait égaux, il ne peut s'en tenir à distance de façon neutre, s'en faire un tiers absolument détaché. Il doit tenir compte du fait qu'une partie de la société voit son désir médié directement par lui, ou plus exactement, que le désir du peuple passe nécessairement par son action : « Quand il se voit surgir comme un tiers du cœur de la lutte civile […] le Prince prend conscience de ce que lui prescrit sa fonction et de la nécessité de choisir, entre les deux partis, celui du peuple »[323]. Cette interprétation de Lefort le conduit à affirmer que le Prince, s'il veut exercer son rôle, doit donc prendre parti pour le désir qui le médiatise, c'est-à-dire celui du peuple.

Dans le Machiavel de Lefort, le Prince est donc du côté du peuple face aux Grands[324]. Bien que l'argument de Lefort présente un Prince s'appuyant sur le peuple au nom de son désir, il nous paraît important de ne pas assimiler ce soutien à un choix *moral*, ce qui serait commettre un grave contresens sur le *Prince* et la pensée de Machiavel en général. En effet, le choix du peuple est uniquement motivé par l'intérêt propre du Prince. S'il doit se placer du côté de la « masse », c'est parce qu'il y trouve un avantage dans l'exercice de son pouvoir. Ainsi que l'écrit Machiavel au Chapitre IX du *Prince* :

> Celui qui parvient à la monarchie avec l'aide des grands se maintient avec plus de difficulté que celui qui le devient avec l'aide du peuple ; car il se trouve prince au milieu de force gens qui lui paraissent être ses égaux, et par là il ne les peut ni commander ni manœuvrer à sa guise.[325]

Dans l'opposition entre deux désirs qui structurent la société, le Prince a donc intérêt à prendre appui sur ceux qui ne commandent pas plutôt que sur ceux qui désirent le faire, pour ne pas voir « son autorité sans cesse empêchée »[326].

---

[322] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.382

[323] *Ibid.*

[324] Nous sommes loin ici de l'interprétation gramscienne qui tente de réduire Machiavel à un rôle de conseiller politique des Princes, celui qui incarnait le pouvoir, qui était du côté du pouvoir et plaçait de même le Prince du côté des puissants. Ce n'est pas tout à fait non plus l'argument de Rousseau qui faisait du *Prince,* dans le *Contrat Social,* un texte à destination du peuple pour l'instruire et lui révéler des véritables intentions du Prince. Sur l'interprétation de Machiavel par Gramsci, voir « Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne » in *Textes*, Paris : Éditions sociales, 1983 et la note critique que lui consacre Claude Lefort dans son analyse du texte gramscien, in *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.237

[325] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, IX, op.cit., p.105-106

[326] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.383

Comprise en termes lefortiens, cette relation du Prince aux Grands est une relation de nature « personnelle », c'est-à-dire de personne à personne. Le Prince, écrit Lefort, ne sera jamais que l'égal des Grands, il ne se hissera jamais *au-dessus*. S'il choisissait de s'appuyer sur eux plutôt que sur le peuple, il ne représenterait jamais rien de plus que l'un des leurs. En un sens, il nous semble que Claude Lefort interprète ce chapitre IX du *Prince* comme une mise en garde adressée aux souverains des monarchies civiles : gardez-vous d'accorder votre confiance aux Grands, car ce n'est qu'en apparence qu'ils vous octroient le pouvoir :

> Ils ne le font que par crainte du peuple, pour être confirmés dans leur statut d'oppresseurs ; ce pouvoir fort qu'ils ont décidé de créer ne doit s'exercer que contre leur adversaire ; eux-mêmes ne sont nullement disposés à obéir ; à leurs yeux, le prince n'est pas au-dessus des classes, un arbitre dont le jugement serait soustrait à la contestation ; il est leur égal.[327]

A l'inverse, le peuple ne se représente pas comme l'égal du Prince ; il se perçoit toujours *en-dessous* de lui, dans une position d'infériorité. C'est la raison pour laquelle il pourra gratifier celui-ci de l'autorité nécessaire pour assurer sa fonction et exercer le pouvoir sans que « nulle résistance ne lui (soit) opposée ». Une telle affirmation implique que ce soutien du prince est en réalité la condition d'une meilleure domination de sa part. Il ne s'oppose pas au désir des Grands d'opprimer par contestation libérale de l'oppression mais par nécessité de substituer une forme de domination à une autre.

Mais dans ce processus de substitution réside néanmoins un véritable renversement politique. De fait, même si Lefort ne conteste pas l'instrumentalisation du désir du peuple par le Prince, il s'efforce toutefois de démontrer que la domination du Prince sur le peuple n'est en rien comparable à celle des Grands. Nous pourrions même affirmer qu'elle vise à délivrer le peuple de leur emprise. Comment comprendre cela ? L'argument de Lefort tient au caractère naturel du désir de domination des Grands :

> Assurément le prince opprime à son tour (…) mais la violence de son pouvoir paraît d'une autre nature que celle des grands, car en ceux-ci le peuple rencontre son adversaire *naturel,* l'Autre qui le constitue comme objet immédiat de son désir. De cette relation le prince délivre du seul fait qu'il n'y a pas part, et, par sa présence, dépossède les Grands de leur prétention à être les dominateurs.[328]

Si Claude Lefort met l'accent sur le terme « naturel », c'est bien parce que c'est dans ce registre que réside la différence entre la domination des Grands et celle du Prince.

---

[327] *Ibid.*
[328] *Ibid.*

Il est dans la nature des grands de désirer commander. Le Prince, lui, ne désire pas dominer par nature mais par fonction ; paradoxalement, son oppression délivre le peuple de la domination naturelle des Grands. Cette précision renseigne tout autant sur le désir du peuple. S'il trouve dans les Grands son adversaire naturel, c'est bien parce que son désir l'est également. Ainsi, ce désir de ne pas être opprimé est dirigé contre la volonté des Grands, et non pas contre toute forme de domination. A l'extrême limite, le Prince peut même être considéré comme le garant de l'existence même du désir du peuple :

> Sans doute, cette délivrance se mesure-t-elle à la protection matérielle que tirent de lui ses sujets, puisque à l'oppression intolérable qui règne au sein de la Société civile il substitue un moindre mal ; mais si elle est perçue comme telle, la raison en est qu'en son principe le Pouvoir qu'il exerce diffère de celui de la classe dominante. À son autorité, le peuple peut se soumettre car son but n'est pas de commander, mais seulement de ne pas l'être. Refus qui fonde le consentement à un nouveau commandement dont le premier effet visible est de le soustraire à l'étreinte permanente qui le tient prisonnier.[329]

En affirmant qu'en « son principe le Pouvoir qu'il exerce diffère de celui de la classe dominante », Lefort fait une nouvelle fois signe vers la dimension symbolique du pouvoir. Le peuple se représente le Prince d'une manière toute différente des Grands ; à l'inverse de ceux qui ne voient en lui qu'une personne, un *alter ego*, le peuple ne « forclot pas le politique » dans la personne du Prince[330] ; au contraire, il l'élève *symboliquement* à la place qui est celle du pouvoir, un lieu dominant et surplombant la société, d'où il tire la légitimité à l'exercer.
Le Prince ne peut être véritablement *tiers* que s'il est élevé symboliquement à sa position de détenteur du pouvoir, au-dessus de la société, en ne paraissant plus comme un égal aux autres individus qui la composent. Seul le peuple peut lui donner cette dimension symbolique, et c'est l'unique raison pour laquelle le Prince doit prendre son parti contre les Grands.

Cette remarque nous conduit à une dernière précision. Machiavel nous apprend qu'il existe en réalité un troisième désir venant s'ajouter à celui du peuple et des Grands : celui du Prince. Dans l'interprétation de Lefort, l'entente entre le Prince et le peuple contre les Grands, bien que guidée par la nécessité d'une légitimation du pouvoir, s'affirme comme la conjonction de deux désirs, celui du peuple et celui du Prince : « En s'attaquant à aux Grands, ce dernier ne fait qu'obéir à son appétit de puissance qui ne souffre pas d'être contrarié par celui de ses égaux ; conquérant la faveur populaire, 'il se trouve seul' – ce qui est son but »[331].

---

[329] *Ibid.*
[330] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.44
[331] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.384

Cette précision de Lefort permet de ne pas induire le lecteur trop pressé de Machiavel en erreur. Car le Prince n'arrache pas le peuple à la domination. La soumission de ce dernier demeure ; un nouveau maître s'affirme qui n'a cependant plus le visage de l'adversaire naturel. Moindre mal, disait Lefort, qui s'avère ici proche des thèses de Leo Strauss.

Mais elle permet également d'inclure le Prince dans le jeu du désir, renforçant l'idée de son inscription dans la société des hommes, éclairant par là-même les mécanismes de production du politique.

C – L'attache vulnérable du pouvoir : Machiavel, l'anti-Hobbes ?

Avec Machiavel, toute la conception de la société et du politique semble donc structurée par la question du désir : désir du peuple, désir des Grands, désir du prince. Ainsi compris, le politique ne serait finalement qu'un jeu permanent de tensions et de conflits entre ces différents désirs. Or, cette lecture de Machiavel à partir de la notion de désir peut être rapprochée d'une autre tradition de la théorie politique ; non plus celle de la prémodernité d'Aristote, ni même celle, strictement moderne, de Marx, mais celle relative à la philosophie de Hobbes. Certes, l'interprétation lefortienne de Machiavel s'énonce explicitement dans une opposition à Marx ; il nous semble toutefois que tout indique qu'elle vise également l'auteur du *Leviathan*[332] sans le nommer, et plus précisément la théorie contractualiste, à partir de la notion de désir[333]. En opposant Hobbes à Machiavel à partir de la notion de désir, nous voudrions montrer comment deux conceptions du politique se font jour, proches en certains points, très éloignées en d'autres, et comment ces dernières révèlent deux théories différentes, quoique tous deux modernes, sur l'expérience de la vulnérabilité du politique. Cette opposition nous permet également de discuter deux auteurs considérés comme les deux penseurs par excellence de la modernité, tout en examinant comment l'interprétation de Lefort donne à Machiavel une modernité supérieure à Hobbes.

Dans le *Leviathan*, le désir apparaît en effet comme l'élément moteur de l'homme, ce qui le met en mouvement et lui permet d'exprimer sa volonté de puissance. Dans les premiers chapitres du texte, consacrés à l'étude de « l'Homme », Hobbes se livre à une anthropologie qui s'avèrera rapidement politique : il cherche à comprendre la nature de l'homme pour en déduire le passage à la société. C'est précisément dans ce passage que la tradition philosophique et politique voit le véritable tournant moderne, le renversement des *Politiques* d'Aristote et de la conception de l'homme comme *zoon politikon*.

---

[332] Thomas Hobbes, *Le Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris : Dalloz, 1999

[333] Sans la nommer, disons-nous, car Lefort ne fait aucune référence directe à Hobbes dans son analyse. Il ne se livre en tout cas à aucune étude précise des travaux de Hobbes, bien que ces critiques des théories du contrat y renvoient implicitement. Là encore, nous ne pouvons masquer notre étonnement, tant il nous semble qu'il y aurait eu une évidence à faire dialoguer la conception moderne du politique du *Leviathan* avec celle de l'auteur du *Prince* et des *Discours*. Bernard Flynn met lui aussi en évidence cette opposition à Hobbes. Mais bien que le point de départ de sa réflexion soit fondé sur la question du désir des hommes, nos chemins divergent ensuite, parce que nous croyons découvrir dans cette distinction entre deux conceptions d'un usage politique des désirs humains un témoignage qui relève de la vulnérabilité du politique, ce que Flynn ne dit pas ou ne semble pas voir.

Le politique n'est pas donné par nature aux hommes, il est le résultat d'un accord commun permettant de s'arracher à l'état de nature pour entrer en société. Le chapitre XIII du *Leviathan* est de ce point de vue le plus éclairant ; nous y comprenons comment le désir de chacun menace le désir de l'autre, par un effet de concurrence mortelle[334]. Tout le problème des hommes, écrit Hobbes, vient du fait que leurs désirs sont illimités quand les objets de ces désirs sont pour leur part limités. Cela entraine nécessairement une concurrence entre les individus, qui ne connaît d'autre limite que celle de la réalisation de leurs désirs. Si d'autres passions entrent en jeu, telles que la crainte et la peur par exemple, l'argument hobbesien fournit aux hommes un seul moyen pour sortir de cet état qui rend, selon la célèbre formule, leur vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève »[335]. Il s'agit de passer un accord tous ensemble – le contrat social – leur permettant de créer une société civile dont la seule fonction est de garantir une sécurité réciproque entre tous les membres. Ainsi compris, le désir premier des hommes de se conserver, qui est la condition de possibilités de tous les autres, est garanti par la mise en place d'une organisation sociale et politique.

Selon Hobbes, si c'est bien par l'usage de leur raison que les individus prennent la décision de s'associer, celle-ci n'est qu'un moyen leur permettant de continuer de désirer sans plus craindre pour leur vie. En d'autres termes, le désir est *naturel*, mais il n'est pas stoppé dans le passage à la société civile et à l'État ; il est simplement encadré pour ne plus causer de torts aux individus. L'homme reste un être désirant même au sein de la société ; le projet du *Leviathan* ne consiste donc pas à transformer la nature humaine, à changer l'homme. Hobbes construit le politique à partir de ce qu'il est, et en ce sens, la loi qui le contraint lui demeure toujours extérieure[336]. Le contrat passé entre tous les hommes permet de désigner un Souverain dont la fonction est d'autoriser chacun à gagner la paix et la sécurité, qui constituent la condition de possibilité de la poursuite de ses désirs, ce que Bernard Flynn résume d'une formule : « pour Hobbes, tous les hommes ont le désir de vivre ; aussi le désir d'être libre est-il une déclinaison d'un désir plus fondamental : un désir de vie »[337]. Dans la théorie hobbesienne, le contrat est précisément la manifestation de ce désir de vie.

---

[334] Thomas Hobbes, *Le Leviathan,* chap. XIII : De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère, op.cit., p.121-127
[335] *Ibid*., p.125
[336] C'est ce qui permet notamment à Pierre Manent ou Quentin Skinner de repérer chez Hobbes un certain degré de libéralisme. Voir Pierre Manent, « Le *Leviathan* », in *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : PUF, 2001, p.465-467 et Quentin Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris : Albin Michel, 2009
[337] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.48

Rien de tel à l'inverse dans la conception de Machiavel. Selon Lefort, le désir n'a pas la même fonction, et surtout, il ne fait pas du politique le résultat d'un contrat. Nous pouvons examiner cet argument à partir de la convergence plus tôt évoquée entre les désirs du Prince et du peuple. Aussi surprenant que cela puisse paraître à première vue, Claude Lefort en appelle à la « ruse de la raison », au sens explicitement hégélien, pour expliquer l'accord entre ces deux désirs : « Par un détour, que Hegel nommera plus tard 'ruse de la raison', le désir du peuple rejoint donc celui du prince (…) Machiavel fait entendre que cette ruse échappe au peuple : celui-ci, note-t-il, a moins bonne vue et moins d'astuce que les Grands »[338]. Une telle interprétation empêche dès lors de postuler le principe du contrat. Si le peuple est le jouet d'une ruse de la raison, il ne peut réellement pénétrer le processus à l'œuvre, et cela même s'il y trouve son avantage, puisque nous avons montré qu'il y gagnait la protection du Prince contre les Grands :

> Si nous étions tentés de définir l'accord établi entre le prince et ses sujets dans les termes d'un contrat – une partie apportant le bénéfice de sa protection tandis qu'en échange l'autre s'engage à obéir –, l'évocation de la naïveté populaire dissiperait nos illusions. Sans doute la masse trouve-t-elle son avantage à servir un prince qui lui garantisse la sécurité, mais, en lui prêtant son soutien, elle ne sait pas ce qu'elle fait.[339]

La conception du contrat hobbesien est ici doublement visée. D'une part, Claude Lefort insiste sur le fait que le contrat tel qu'il est envisagé par le *Leviathan* trompe le peuple. Ce dernier, luttant pour ne pas être opprimé, se prépare en réalité « à une oppression d'un nouveau genre », « imagine le bien (et) gagne le moindre mal ». Cet alignement des intérêts ne repose pas sur un pacte comme l'affirme Hobbes mais « cède bien plutôt à un emportement »[340]. L'argument de Lefort semble effectivement relever de la pure logique : comment en effet le peuple, dont le désir est de ne pas être commandé, accepterait-il de se soumettre au commandement d'un autre ? Contrairement à ce qu'une lecture trop rapide de cette affirmation peut laisser penser, l'argument ne contredit pas la conception d'un Peuple décidant de se subordonner à un Prince pour ne plus avoir à supporter le désir naturel de domination des Grands, puisqu'ainsi que nous l'avons démontré, cette domination est d'une autre nature.

---

[338] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.383-384
[339] *Ibid.,* p.384
[340] *Ibid.* Lefort reconnaît certes qu'il est fort possible que « rien ne puisse lui arriver de mieux que de se laisser duper » mais il s'agit pour lui d'une conclusion incertaine : « nous ne savons pas ce qu'il en serait de son sort dans une république ».

Ce n'est pas simplement que le peuple y trouve l'avantage de sa protection, mais que la domination du Prince est recouverte d'une dimension symbolique que la domination naturelle des Grands ne possède pas :

> C'est par l'insistance qu'il met, non seulement à désigner la lutte de classe comme phénomène universel et permanent, mais à dévoiler l'essence du peuple au niveau du désir d'échapper au désir de l'Autre de classe que Machiavel détourne d'une interprétation intellectualiste.[341]

D'autre part, si le pacte n'est pas le moyen par lequel le pouvoir s'instaure, ce n'est pas seulement parce que le peuple est dupé par la raison qui fait coïncider deux désirs. C'est bien plutôt parce que la structure *divisée* de la société ne permet pas de penser le pacte. Comme l'écrit Lefort, « tant que le philosophe ou l'historien se borne à décrire un état premier d'insécurité où chacun est une menace pour autrui, il est permis d'imaginer un moment où le renoncement des particuliers à la puissance, en faveur de l'un d'entre eux, *coïncide avec l'avènement d'un ordre profitable à tous* »[342]. Toutefois, cette conception repose sur le principe d'une société non-divisée, unie par un même désir sur lequel peut se fonder un ordre politique. Derrière l'apparente diversité des désirs de l'anthropologie hobbesienne, se révèle en réalité l'image d'une nature humaine, d'une communauté réunie par un seul et même désir primordial : celui de vivre. Si c'est de cette unité du désir que procède le politique, c'est bien parce que l'homogénéité de ce désir fondamental et unanimement partagé permet de penser un contrat commun, l'accord *de tous*. A l'arrière-plan de la guerre de chacun contre chacun, qui supposerait une conception individualiste du politique, se cache tout au contraire une substance commune, un désir qui fait l'Homme. C'est à partir de ce désir que le Souverain-Leviathan trouve la légitimité de son institution ; c'est aussi ce qui permettra à Hobbes d'affirmer que ce désir est préférable à la liberté[343].

Pourtant, sitôt que l'affirmation d'une division du social est posée, comme le fait Machiavel au chapitre IX du *Prince*, cette représentation d'un ordre stabilisé sur l'homogénéité du désir ne « résiste pas à la découverte qu'un conflit irréductible déchire la Société ».

---

[341] *Ibid.* « L'interprétation intellectualiste » dont il est ici question vise expressément Hobbes.
[342] *Ibid.*, p.384-385. Nous soulignons.
[343] Dans le *Leviathan*, le désir de liberté apparaît second par rapport au désir de vivre. Comme nous le verrons par la suite, Claude Lefort opposera à cette conception la théorie de La Boétie, elle aussi liée à la notion de « désir ».

Pour Lefort, « on peut bien juger en effet que celui-ci est susceptible de se modifier sous l'effet de l'intervention du prince, mais, si précieux soit le changement apporté, puisqu'il crée ou recrée les conditions d'une coexistence, il ne saurait passer pour une *solution* »[344].
C'est sur ce dernière remarque que nous repérons la plus grande rupture à l'œuvre dans l'interprétation lefortienne de Machiavel. Comme le Machiavel de Lefort semblait critiquer par avance la théorie marxiste d'une société délivrée de la division, nous affirmons que Lefort voit chez l'auteur du *Prince* une anticipation de l'illusion de la toute-puissance du Souverain instaurée par Hobbes[345]. Pour le dire autrement, nous considérons que l'interprétation de Lefort fait de Machiavel un critique *ex ante* de la théorie hobbesienne fondée sur la conception d'un pouvoir politique *invulnérable*.

Chez Hobbes en effet, le Souverain, par l'intermédiaire du contrat qui lui donne la légitimité de son autorité, apparaît bien comme la réponse – la « solution » – aux problèmes posés par la nature humaine. Dans le *Leviathan*, l'homme est ainsi décrit comme un être dont la vie brève et quasi-animale ne peut devenir durable et tranquille que par l'entrée en société. Ainsi compris, le politique apporte la sécurité que l'existence éphémère et vulnérable des hommes ne leur permet pas. Plus encore, c'est le Souverain qui garantit cette sécurité, et pour ce faire, ses pouvoirs doivent être supérieurs à ceux de la communauté des hommes elle-même. Il est ce « Dieu mortel » qui fait tenir la société parce qu'il reconfigure une forme d'inégalité entre lui et le reste des hommes. Le Leviathan est un monstre qui n'a plus visage humain ; mais ses pouvoirs artificiellement sur-humains sont la condition de possibilité de la paix dans la société des hommes[346]. Dans son étude sur la pensée hobbesienne, Luc Foisneau montre qu'au sein du *Leviathan*, le moteur du politique est « l'inquiétude » qui traverse les individus dans l'état de nature et dont ils cherchent à se délivrer en garantissant la quasi-invincibilité du Souverain[347].

---

[344] *Ibid.*, p.385. Il nous semble que la critique s'élargit. D'une certaine manière, l'argument de la division du social ne vise pas seulement Hobbes mais plus généralement les contractualistes, et c'est peut-être en l'occurrence à Rousseau et son *Contrat social* qu'est ici adressée la remarque.
[345] Ainsi, nous ne suivons plus Bernard Flynn lorsqu'il limite l'opposition entre Hobbes et Machiavel à la question du désir. Nous affirmons bien plutôt que c'est sur la notion de pouvoir lui-même que se fonde cette opposition, sur ce que *peut* le pouvoir, et en dernière instance, sur la nature *vulnérable* du politique.
[346] La critique que John Locke, dans son *Traité du gouvernement civil*, adresse à l'absoluité du pouvoir du *Leviathan* trouve ici sa source et son fondement. Bien que Hobbes précise au chapitre XXX que le Souverain a des obligations et qu'existe un droit à la révolte, celui-ci est difficilement applicable en *fait* face à l'institution de son invulnérabilité.
[347] Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris : Gallimard, Folio Essais, 2016. Foisneau y développe notamment toute une analyse sur les « fragilités de la démocratie » telles qu'elles apparaissent à Hobbes dans le *Leviathan* et qui fait parfaitement écho à nos réflexions sur la vulnérabilité du politique moderne.

La « vie inquiète » de l'homme hobbesien est l'autre nom de ce sentiment de vulnérabilité qu'il éprouve dans l'état de nature, et dont il cherche à échapper par l'entrée en société. Le pacte répond à cette inquiétude par l'institution d'un Souverain tout puissant, qui *incarne* l'invulnérabilité du politique et la garantit dans la communauté. Ainsi, l'invulnérabilité du Souverain rend possible celle de la société politique, délivrée des dangers mortels que représentaient les désirs des hommes. En d'autres termes, le passage de l'État de nature à la société civile est une sortie de l'état de vulnérabilité des individus pour entrer dans celui de l'invulnérabilité du politique[348]. Le contrat représente précisément le moment où cette invulnérabilité s'inscrit par l'accord de tous dans la représentation du politique. Nous percevons ici tout ce qui sépare Hobbes de Machiavel. Chez le premier, le Souverain est la « solution » aux conflits qui naissent des désirs ; chez le second, au contraire, nulle volonté de réduire une division qui structure irréductiblement la société. Le Souverain n'est pas une solution, en tout cas pas une solution permanente, il est un tiers qui ordonne *ici et maintenant*, dans un présent situé, les conflits qui traversent la société et se rejouent sans cesse.

Alors que le contrat a chez Hobbes une valeur de légitimation de l'autorité du Souverain et de la soumission des sujets, elle paraît à Lefort relever d'une intention exorbitante qui consiste à donner au Souverain des moyens surhumains pour régler une « inquiétude » qu'il n'est pas en son pouvoir de réaliser : le politique ne peut pas régler « la question du déchirement de la société », il ne peut la rassembler dans une unité réelle.
En ce sens, le Prince de Machiavel possède un pouvoir plus limité que celui de Hobbes, il n'est pas illusionné sur la fonction et la puissance du politique. Tout au contraire, il est le premier à reconnaître la vulnérabilité essentielle et irréductible du politique dont il fait l'épreuve dans son exercice du pouvoir. Cet « art de gouverner » machiavélien est fondé sur la reconnaissance implicite de la vulnérabilité du politique, et partant, de son pouvoir lui-même. A la différence du contrat qui cristallise une fois pour toute la domination du Souverain sur ses sujets, la conception d'un pouvoir fondé sur l'articulation de désirs contraires *ouvre à la vulnérabilité de ce pouvoir*, dont le Prince, s'il veut gouverner efficacement, doit avoir conscience.

[348] L'étude de Foisneau montre que cette délivrance ne peut jamais totalement aboutir : il faut que les individus continuent de percevoir à un certain degré la *menace* sourde d'un retour à l'état de nature pour que puisse perdurer la légitimité du pouvoir du Souverain. En un sens, l'inquiétude ne doit jamais quitter le sujet. La vie des individus hobbesiens n'est donc pas tant une « vie inquiète » qu'une « vie menacée », une vie qui se sait en permanence *exposée* au risque de la rechute dans la lutte de chacun contre chacun. La vulnérabilité des individus n'est pas effacée dans la société civile du Leviathan. La conscience irréductible d'une menace prouve que pour invulnérable qu'il s'affiche, le politique est toujours traversé par des expériences de vulnérabilité. De ce point de vue, Hobbes est bien un penseur moderne.

Ces remarques nous conduisent à devoir préciser ce que la « ruse de la raison » évoquée par Lefort recouvre. Certes, la coïncidence des désirs du Prince et du peuple justifie que celui-ci se soumette à celui-là parce qu'il croit se délivrer de l'oppression naturelle des Grands ; mais nous avons vu que le passage d'une forme de domination à une autre correspond à la substitution d'une domination symbolique à une domination naturelle. C'est la raison pour laquelle cette domination s'effondre *sitôt que le peuple le souhaite*[349]. Il suffirait en effet à la masse qu'elle « revienne de cet emportement (…) pour que soit aussitôt rompue son attache avec le prince »[350].

Lefort découvre donc chez Machiavel que le pouvoir du Prince n'est jamais garanti, ce qui renforce l'argument d'un pouvoir devant composer dans le mouvement même de la division du social. Avec Machiavel, la légitimité du pouvoir du prince est sans cesse remise en cause dans les faits, ou plus exactement, elle est sans cesse *intranquillisée.* En équilibre sur l'abîme du social, elle ne se maintient que tant que le désir du peuple et celui du Prince se rejoignent. Nous touchons là à l'essence même de la nature du pouvoir moderne : le prince tire son pouvoir et sa force de cet accord entre deux désirs mais il y est en même temps *exposé*. Son attache y trouve son fondement ; sitôt que le peuple la lui retire, ce pouvoir s'effondre.

C'est donc bien à reconnaître une certaine *expérience* de la vulnérabilité du politique que Machiavel nous conduit ici ; à partir d'une théorie des désirs et de la division sociale, il fait la découverte de l'impossibilité pour le lien politique de se stabiliser, de se déterminer éternellement : il est toujours remis en jeu, dépendant des événements, du présent. Puisant sa force dans une attache qui menace sans cesse de se défaire, ce lien n'est jamais assuré mais au contraire toujours exposé à l'incertain. Ainsi nous faut-il comprendre ce qui, selon Lefort, fait véritablement de Machiavel le penseur de la modernité : pour la première fois se laisse saisir une nouvelle expérience du politique, une nouvelle conception du pouvoir dans laquelle le *Prince se découvre vulnérable*.

Au fond, cette découverte n'est que l'effet de celle, première, de la division du social. Dans l'interprétation lefortienne de Machiavel, le pouvoir du Prince est second – non pas secondaire : sa fonction ne consiste pas à recouvrir la division sociale, mais à s'appréhender lui-même comme un acteur pris dans la dimension instable du « sol mouvant » de la société.

---

[349] Nous retrouverons cet argument dans l'interprétation singulière que Claude Lefort fait du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. En réalité, nous nous situons ici à l'exact point de rencontre entre la pensée de La Boétie et celle de Machiavel dans l'interprétation qu'en fait Lefort.

[350] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.384

Cette théorie rompt explicitement avec la conception prémoderne du politique puisque la division sociale n'est plus considérée comme un accident ou une forme de dégénérescence. Elle est au contraire ce qui met en forme la société, ce par quoi celle-ci se représente à elle-même. Telle est l'expérience de la modernité. Ainsi, « Machiavel rejette l'idée classique – et son opposition métaphysique implicite entre le substantiel et l'accidentel – d'un régime essentiellement stable qui serait brisé par une violence accidentelle »[351].
Selon cette conception moderne du politique, la stabilité est en réalité une *illusion* ; la division du social constitue l'expérience réelle sur laquelle se fonde le pouvoir. Dès lors, la représentation d'une société stable et unie, seulement brisée par l'action corrompue des hommes n'est plus opérante. Désormais, il faut comprendre que la brèche du social est *toujours déjà* là, qu'elle n'est pas le résultat d'une politique pervertie mais ce sur quoi se fonde le politique.

Accepter cette division première sans chercher à la recouvrir, c'est s'accoutumer à « l'abîme du social », c'est s'habituer à « côtoyer le gouffre » qui habite la société. Apprendre à vivre *dans* et *par* l'épreuve de la brèche, tel est au fond tout l'art de gouverner du Prince qui fait lui-même l'expérience de cette vulnérabilité. Sans doute le Prince est-il d'ailleurs celui qui, dans la pensée de Machiavel, est le plus *exposé* à cette vulnérabilité ; dans la mesure où il l'éprouve par sa relation au peuple – et la médiation d'un désir qui peut toujours en droit se rompre – mais aussi parce qu'il est celui qui doit composer avec la division du social, maintenir la société en tension, divisée mais non déchirée. Sa fonction de tiers le met effectivement en position de témoin privilégié de cette vulnérabilité du politique.

Cette remarque nous conduit à une dernière réflexion. Si les prémodernes peuvent tenir la division sociale pour une corruption du corps politique, c'est, comme nous l'avons expliqué, parce qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience moderne de sa vulnérabilité. Parce qu'ils la précédent, ils ne peuvent qu'ignorer – ou l'anticiper, lorsqu'ils sont situés au « seuil de la modernité » – ce que le moderne Machiavel reconnaîtra : le corps social *est* dans son essence divisé. Cette ignorance, les modernes en sont privés ; ils ne peuvent plus faire l'économie du « phénomène » de la modernité qui les enfante. Certes, « là où les conflits se centrent autour de l'opposition du peuple et des Grands, demeure la fonction de l'imaginaire de recouvrir un abîme qui ne peut être comblé, de donner son identité à ce qui de soi n'en a pas ».

[351] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.39. La brisure renvoie ici à la notion de fragilité ; comme nous l'avons largement explicité en introduction à ce travail, nous lui préférons celle de blessure, qui fait signe vers la vulnérabilité.

Mais ces modernes, lorsqu'ils se représentent la société comme stable, débarrassée de la division et du conflit, se mettent en définitive *en dehors de la modernité elle-même*. En refusant l'épreuve de la division sociale, ils *nient* cette expérience de vulnérabilité du corps politique. A l'inverse, avec Machiavel « le pouvoir se fiche toujours dans un vide social et il ne tient jamais qu'en mouvement – dans ce mouvement par lequel seul la société tient ensemble »[352]. Il reproduit en réalité « la division qu'il a pour tâche de surmonter. On croit qu'il apporte l'unité, mais cette unité n'est pas effective ; le serait-elle, il se résorberait aussitôt dans la substance d'une communauté enfin advenue à elle-même sous l'effet de son action »[353].

Le Souverain n'est donc pas la solution à la division de la société ; il est l'attache qui empêche son déchirement en ordonnant momentanément les conflits qui traversent le social et se rejouent sans cesse. Comme Machiavel découvre qu'aucune politique « ne comblera jamais » la division du social, le Prince découvre à son tour « l'impossibilité où est l'État de réduire à l'unité la Société »[354]. Cette incertitude du pouvoir, toujours en quête de la production d'un équilibre précaire et vulnérable, oblige le Prince à adapter son exercice du pouvoir, l'oblige à gouverner en étant attentif à ce qui se produit dans les tensions interminables de la société. En d'autres termes, il doit être capable d'accueillir ce qui advient, d'être attentif à *l'événement*.

Ainsi, de la division sociale d'où procède l'expérience de la vulnérabilité du politique, nous nous apercevons que naît en même temps une autre épreuve proprement moderne du corps politique : celle d'un rapport renouvelé au temps et à l'histoire, en rupture avec la prémodernité. Se dévoile alors sous la plume de Machiavel une seconde modalité de cette vulnérabilité moderne : l'exposition à l'indétermination de l'histoire, l'ouverture au principe du changement.

[352] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.424
[353] *Ibid.,* p.433
[354] *Ibid*., p.382

Chapitre V – S'exposer à l'événement, agir *ici et maintenant* : Machiavel et l'indétermination de l'Histoire

L'interprétation de Claude Lefort, si elle nous a permis de mettre en évidence chez Machiavel un premier principe de la modernité du politique, à savoir la division des désirs entre le peuple et les Grands, nous a également appris que cette opposition structurait toute la représentation machiavélienne du social, et que le pouvoir y faisait l'épreuve de sa vulnérabilité. A partir de cette modalité spécifique de l'expérience de vulnérabilité du politique, nous avons été conduits à identifier l'émergence d'une seconde, rapportée désormais au principe du changement et à l'indétermination de l'histoire. Comme nous avons commencé de l'apercevoir, ce deuxième principe n'est certes pas absent des considérations du *Prince,* mais c'est principalement dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* que Machiavel y consacre de longues réflexions.

Il nous faudrait alors montrer comment, du *Prince* aux *Discours,* une même pensée de la vulnérabilité du politique s'élabore. Or, cette continuité ne va pas de soi. En effet, la question d'une unité entre les deux grandes œuvres du Florentin a toujours été source de discussions chez les commentateurs, dont la plupart insiste plutôt sur les dissonances que sur une cohérence d'ensemble. Dans *Le Travail de l'œuvre*, Lefort ne néglige pas cette question ; elle occupe en réalité une part importante de son étude des *Discours.* Nous pourrions en effet considérer que toute la lecture que Lefort propose des *Discours* consiste précisément à dévoiler les liens qui unissent ces deux œuvres, sans nier pour autant les dissemblances qui existent entre elles.
S'il consacre de nombreuses pages à cette question, c'est parce qu'il y voit une interrogation à dénouer, s'agissant principalement des multiples références aux régimes classiques et anciens qui parcourent les *Discours*. La démarche de Lefort procède d'un étonnement : comment comprendre que l'auteur du *Prince*, dont nous avons montré que toute l'intention reposait précisément dans la rupture avec les systèmes anciens, accorde dans les *Discours* tant d'importance aux cités anciennes, singulièrement à la Rome et la Sparte antiques, et semble les ériger comme modèles pour les sociétés contemporaines ? Comment se fait-il qu'après avoir rompu avec les références et modèles anciens et antiques, Machiavel s'en recommande à nouveau avec autant de puissance ?

En réalité, ces interrogations permettent à Lefort d'affirmer, par un procédé de retournement argumentatif dont il est coutumier, que là où le Machiavel des *Discours* semble le plus éloigné du Machiavel du *Prince,* il en est en définitive le plus près.

C'est en effet sur cette référence aux cités anciennes qu'il essaie de montrer qu'existe une « profonde continuité entre les deux ouvrages, en dépit de leurs différences apparentes »[355]. Aux yeux de Claude Lefort, le recours permanent aux exemples anciens n'a pas pour Machiavel valeur de modèle, mais lui permet de placer sa réflexion sur le champ de l'histoire et du principe du changement. Ainsi compris, le passage du *Prince* aux *Discours* ne témoigne pas d'une rupture des thèmes abordés, mais au contraire d'une profonde continuité dans le questionnement machiavélien sur la nature du politique moderne.

D'une œuvre à l'autre se donne à voir le déplacement de la problématique de la division sociale sur le terrain de l'Histoire. Dès lors, l'étude des *Discours* doit nous permettre de prolonger notre réflexion sur l'expérience de vulnérabilité du politique et de l'envisager désormais dans son ensemble, c'est-à-dire dans sa double modalité. En présentant la manière dont l'ouverture à la division sociale est également condition de possibilité d'une ouverture à l'histoire, nous nous donnons les moyens de comprendre comment la théorie des désirs conduit Machiavel à postuler le principe du changement **(A)**.

Ce lien entre principe de division et principe du changement, ouverture au conflit et à l'histoire, occupe ainsi une place centrale dans les *Discours*. L'opposition célèbre entre Rome et Sparte, principalement présentée au Livre I, est caractéristique de cette démonstration. Comme le montre Claude Lefort, elle permet à Machiavel de mettre en évidence le rôle des « accidents » dans l'Histoire, le rapport entre reconnaissance du conflit et ouverture à l'histoire. Elle permet surtout de rendre manifeste que les différentes formes de société dépendent en réalité de ce double rapport, et que l'expérience moderne consiste à en faire l'épreuve **(B).**

Ce faisant, cette ouverture au principe du changement oblige également à penser à nouveaux frais la fonction du pouvoir politique. A la manière dont l'exposition aux conflits des désirs conduisait le prince à faire l'expérience de sa vulnérabilité, l'ouverture à l'indéterminé de l'histoire, l'exposition du politique à la nouveauté de l'événement et à l'impétuosité de la Fortune, exhortent le prince à développer un art de gouverner dont la *virtù* consiste à se risquer à agir *ici et maintenant* **(C).**

[355] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.77. Notons que dans son étude de la pensée de Lefort, Bernard Flynn insiste également sur la continuité des deux œuvres de Machiavel.

A – Machiavel et les *Discours* : de la théorie des humeurs au principe du changement

L'interprétation que propose Claude Lefort des *Discours* nous semble opérer un déplacement de la problématique de la division sociale – et de la tension des désirs qui la structurent – sur le terrain de l'Histoire et de l'événement. A bien examiner l'argument lefortien, nous le voyons se déployer à partir du « modèle antique » que représente Rome et sur lequel s'appuie Machiavel dans sa propre démonstration. Lefort accorde en effet une importante section de son essai à cette question du rapport qu'entretient Rome à l'Histoire. Intitulée « Sur Rome et la société 'historique' », elle concentre toute l'argumentation autour de la représentation machiavélienne de la Rome antique, et examine le rôle que celle-ci joue dans la démonstration du Florentin, dans ses ambiguïtés et ses emportements[356]. Le commentaire qu'en fait Claude Lefort révèle le statut complexe de cette réflexion sur l'historicité de Rome. Car contrairement à ce qu'une lecture trop rapide pourrait laisser croire, les *Discours* ne constituent en rien un éloge des modèles des cités anciennes. Plus exactement, la Rome antique joue dans la pensée de Machiavel un double rôle politique, celui d'exemple et de contre-modèle à la fois : exemple à partir duquel penser une société ouverte à la division et à l'histoire, contre-modèle de sa Florence présente.

Claude Lefort attire ainsi notre attention sur le fait que la lecture que Machiavel propose de Tite-Live dans les *Discours* est elle-même une interprétation de ce qu'était la Rome de l'époque. De sorte que lorsque Lefort interprète Machiavel pour comprendre son propre présent, il se place en réalité dans les pas de ce dernier, qui interprète Tite-Live pour parler de son temps. Il y a donc dans cette double interprétation un mouvement constant de va-et-vient entre passé et présent, une tension qui rend visible l'intention de Machiavel et le lieu *d'où il parle* : un présent à déchiffrer à partir d'un exemple passé ; la volonté de se replacer dans le présent de ce passé[357].

Ainsi compris, l'exemple de Rome excède ce qu'il semble en première instance désigner :

---

[356] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.467-487

[357] La réflexion menée par Lefort sur la pensée comme interprétation du présent trouve ici en partie sa source. En partie seulement, car si Machiavel est un sens le premier à proposer une interprétation du présent et influencera en cela Lefort, cette conception d'une pensée toujours *en écart* par rapport à elle-même, se rapportant à elle-même dans une ouverture féconde, pour le dire autrement : une pensée *vulnérable*, est également un héritage de la phénoménologie de Merleau-Ponty.

> L'objet Rome ne se laisse pas défaire de la représentation de Rome. Fragment d'histoire privilégié, incarnation d'un type socio-historique, lieu où se dévoile la multiplicité des possibles de la politique, Rome se donne simultanément au lecteur en référence à un discours singulier dont l'épreuve doit être faite pour que se décide le sens du passé et du présent. Il nous faut entendre qu'il y a un lien entre la connaissance du fait, le déchiffrement du livre et l'accès au réel qui se définit *hic et nunc* dans l'action.[358]

Par cette réflexion, Claude Lefort exhorte son lecteur – et plus exactement, le lecteur de Machiavel – à ne pas se défaire de l'exigeante épreuve d'interprétation de l'œuvre, qui est ici tout à la fois « déchiffrement » et « accès » au réel[359]. C'est à un jeu subtil entre passé et présent que nous invite ici le philosophe. S'il ne faut pas voir dans la référence machiavélienne à l'exemple romain l'exaltation d'un modèle ancien, c'est bien parce que le conseiller florentin est lui-même pris dans son propre présent, qu'il est *exposé* à son temps et ne renonce pas à penser à partir de cette épreuve du présent. Pour Machiavel, « la République romaine n'est ni monument ni emblème ; avec elle le passé se saisit du présent, *l'histoire se dévoile* qui n'est ni antique ni moderne ; la différence des temps ne s'abolit pas, mais elle se brouille puisque la vérité de l'ancien est assujettie à l'expérience du Florentin »[360].

La remarque de Lefort s'entend bien comme une mise en garde au lecteur sur le processus d'interprétation à l'œuvre : Machiavel parle d'une Rome qui n'est pas la Rome antique, mais celle des contemporains du Florentin. Une Rome « assujettie » aux temps de Machiavel, un passé lu dans le sillage d'*un* présent. Nous-mêmes, qui lisons Machiavel, sommes soumis au même mécanisme d'assujettissement à notre propre présent. A l'ignorer, nous risquerions de tomber dans le piège d'une interprétation faussée parce que simplificatrice :

> Tant que nous accueillons – nous, lecteurs modernes –, sa critique sans nous soucier de la place qu'occupait Rome dans la pensée des Florentins, nous sommes enclins à adhérer naïvement au programme d'un retour à l'Antiquité, à souscrire à l'opposition de l'antique et du moderne, comme si elle était nouvelle, à croire que les exemples romains, effectivement délaissés, vont être restaurés par l'auteur. Mais à observer qu'il s'adresse à un public qui entretient avec l'Antiquité, avec Rome une relation singulière, que les marques de leur grandeur sont constamment renouvelées, nous devons peser mieux ses propos.[361]

---

[358] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.462

[359] Parmi les différentes interprétations de Machiavel que Lefort explore, celle de Jean-Félix Nourrisson nous semble correspondre à ce contre-exemple ici exposé. En effet, Nourrisson est celui qui pense Machiavel dans une position assumée de « surplomb », sans inscrire l'œuvre dans son temps, c'est-à-dire en niant le *travail* de celle-ci. Nourrisson peut certes proposer une critique de Machiavel du point de vue moral, mais cette critique rate ce que dit Machiavel dans la mesure où elle refuse l'épreuve d'un déchiffrement de son présent. Voir Jean-Félix Nourrisson, *Machiavel*, Paris : Forgotten Books, 2018.

[360] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.463. Nous soulignons.

[361] *Ibid*., p.465

Lire Machiavel, l'interpréter avec justesse, c'est comprendre qu'il fait le diagnostic de son présent. Toute l'entreprise du *Travail de l'œuvre* consiste précisément à rendre compte de ce *hic et nunc* de la pensée machiavélienne. Machiavel pense son temps depuis le passé de Rome ; il y découvre des phénomènes politiques éclairant les problématiques de sa société. C'est donc en cela que Lefort peut défendre le principe d'une continuité théorique entre le *Prince* et les *Discours.* Là où le *Prince* présente une pensée en rupture avec les représentations prémodernes du politique, et notamment celle d'Aristote, les *Discours*, loin de faire signe vers un idéal ancien, effectuent en réalité un retournement tout aussi radical au sein la modernité. Ainsi, la rupture engagée par *Le Prince* « se poursuit, et même s'approfondit » dans les *Discours*[362].

En réalité, Machiavel ne porte pas son regard vers une Rome idéale des temps anciens pouvant lui servir de modèle, mais bien plutôt vers la Florence de son temps. L'ancienne Rome lui permet de critiquer la Florence présente : « Machiavel ne propose pas un retour à une tradition originale ; il appelle au contraire à une transformation radicale de l'image de la République romaine, et à une critique du rôle que joue la tradition dans la Florence de son époque »[363]. Claude Lefort, par sa lecture audacieuse de Machiavel, rend ainsi explicite le mouvement qui lie le *Prince* aux *Discours*. Ces deux textes présentent en effet les symptômes d'une même expérience moderne du politique.

L'unité révélée de l'œuvre de Machiavel est d'autant plus intéressante qu'elle donne à voir plusieurs facettes de cette rupture moderne. Le *Prince* insistait pour sa part sur la division du social et la manière dont le pouvoir politique se trouvait lui-même pris dans cette tension entre deux désirs ; bien que les notions de conflit et de division soient centrales dans les *Discours,* elles permettent d'envisager désormais cette rupture du point de vue de l'histoire et de l'événement. Ainsi, nous comprenons mieux désormais pourquoi Claude Lefort affirme que « l'histoire se dévoile » dans l'interprétation machiavélienne de la Rome antique : il lit dans cette interprétation machiavélienne de Rome la définition d'un *régime*, une certaine manière d'être au monde. Tournant son regard vers cette forme de société que constitue la Rome antique, Claude Lefort observe qu'elle est décrite dans les *Discours* comme une cité traversée par les divisions, phénomène dont elle tire sa grandeur.

Dans la quatrième section du Livre I des *Discours*, intitulée « Que la désunion entre la plèbe et le sénat romain rendit libre et puissante cette République », Machiavel s'adresse à ceux qui condamnent une Rome antique tumultueuse et « pleine de confusion », théâtre des affrontements entre la noblesse et le peuple :

---

[362] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.80
[363] *Ibid.*

> Je dis que ceux qui condamnent les tumultes entre les nobles et la plèbe me semblent blâmer ce qui fut la cause première du maintien de la liberté de Rome et accorder plus d'importance aux rumeurs et aux cris que ces tumultes faisaient naître qu'aux bons effets qu'ils engendraient ; ils me semblent aussi qu'ils ne considèrent pas qu'il y a dans chaque État deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois que l'on fait en faveur de la liberté naissent de leur désunion, comme on peut voir facilement que cela se produisit à Rome.[364]

Si nous comprenons si bien l'argument, c'est parce que nous l'avons déjà rencontré : la théorie des deux désirs, exposée au chapitre IX du *Prince* et ici reprise, renforce l'hypothèse d'une continuité entre les deux œuvres, d'une unité spéculative[365]. Mais elle laisse également apercevoir la *positivité* du conflit, d'où naissent la liberté et la puissance. Certes, nous savons depuis le *Prince* que Machiavel fait de la division du social un principe de la modernité politique ; nous découvrons à présent dans les *Discours* une perspective complémentaire à cette rupture, puisque la théorie des deux désirs s'infléchit et se déplace pour s'exprimer désormais « dans une élaboration historique »[366]. En un sens, le point de passage du *Prince* aux *Discours*, figurée dans la Rome antique, prend donc racine dans une réflexion renouvelée sur la notion du désir. Cette réflexion s'articule doublement : à partir du désir du peuple d'une part, de celui des Grands d'autre part.

Au chapitre précédent, nous avons montré que le Prince cherche à prendre le parti du peuple, dans la mesure où son désir de puissance coïncide avec le désir populaire de ne pas être opprimé. De là découle que bien qu'il puisse gouverner et manipuler plus facilement le peuple que les Grands, le Prince se trouve pris malgré tout dans le désir du peuple avec lequel il doit composer. Il est *exposé* à son maintien constant : sitôt que ce dernier lui retire sa légitimité, le Prince perd son pouvoir. Machiavel reprend cette réflexion dans les *Discours*, enrichi cette fois-ci de l'affirmation nouvelle de la *versatilité* du peuple. Le Prince ne doit pas seulement composer avec l'impossibilité de faire coïncider deux désirs opposés ; il ne peut jamais se reposer sur le peuple, sur la constance de son désir, mais est toujours dépendant de son « emportement ».

---

[364] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, 1, op.cit., p.69-70. Alessandro Fontana, auteur de l'appareil critique de ce texte, remarque dans une note particulièrement instructive que l'emploi du terme *humeur* (« umori ») par Machiavel renvoie à une connotation médicale de « tradition hyppocratique (…) dans le sens de penchant, appétit, désir ». Fontana remarque que se dévoile ici le « soubassement médical et organiciste de la pensée de Machiavel », qui n'hésite pas à s'emparer à son tour de « l'analogie entre le corps humain et l'État (…), lieu commun de la pensée politique qui remonte à l'Antiquité ». Cette remarque nous renvoie directement à la comparaison faite au chapitre précédent entre la pensée d'Aristote et celle de Machiavel, démontrant par là-même que si Machiavel pense la rupture moderne du politique, il ne renonce pas pour autant à l'image du corps politique.

[365] Alessandro Fontana note ainsi que ce principe fondamental de la pensée de Machiavel apparaît plus élaboré dans le *Prince* que dans les *Discours,* « ce qui incline à penser qu'il s'agit là d'une rédaction postérieure à ce chapitre ». En tout état de cause, cette théorie des deux humeurs est effectivement bien plus développée dans les réflexions du *Prince*, où elle occupe une place véritablement centrale, ce qui est moins évident ici.

[366] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.89

Dans le *Prince* comme dans les *Discours*, Machiavel précise cette réflexion et s'intéresse aux effets d'une telle inconstance sur l'exercice du pouvoir. En affirmant la versatilité du peuple et la nature changeante de son désir, le Florentin nous instruit tout autant sur l'art de gouverner du Prince que sur le fondement de l'instabilité du pouvoir et la vulnérabilité de son attache.

Lorsque Claude Lefort affirme des « sociétés stagnantes » qu'elles sont des formes de société refusant l'indétermination de l'histoire, il précise que ce refus est produit par une volonté constante de l'immobilité, par l'élaboration de mécanismes contraignant le changement, empêchant l'événement. Dans *Les formes de l'histoire,* Lefort montre ainsi que la fermeture de ces sociétés au principe du changement passe par la négation de toute forme de conflit et de division. Chez Machiavel, Lefort constate le renversement complet de cette conception du politique. En effet, parce qu'il ne nie pas la division sociale et les conflits engendrés par l'opposition entre deux désirs, le pouvoir se trouve aux prises avec les mouvements du social, les variations de forces contraires. En un mot, il est confronté à l'événement, et donc à l'histoire. La rupture moderne produite par Machiavel est ici explicite : la reconnaissance des désirs du peuple et des Grands, c'est-à-dire de la division du social, ouvre la société au changement.

Ainsi envisagée, la Rome antique de Machiavel s'oppose absolument aux sociétés stagnantes : ce n'est pas seulement une société traversée par le tumulte de la division et du conflit ; c'est une société dont le pouvoir est pris dans l'indétermination de l'histoire. Déjà Lefort écrivait-il au sujet du *Prince* : « En affirmant la permanence du conflit, en rejetant l'idée qu'une forme politique porte en soi la stabilité, le penseur reconnaît la permanence des accidents, et, par conséquent, désigne la fonction du prince comme celle d'un sujet qui conquiert la vérité dans un mouvement continué de rationalisation de l'expérience »[367]. Cet extrait permet certes de mettre en exergue non seulement l'importance du conflit dans la société moderne de Machiavel, mais plus encore l'idée selon laquelle le Prince doit être dans le calcul permanent et adapter son action aux conditions particulières d'un ici et maintenant. Comme l'interprète déchiffrant le texte qu'il a sous les yeux, le Prince doit s'occuper à « déchiffrer dans le présent » ce que seront les conflits à venir. Dès lors, son art de gouverner consiste à anticiper ; son pouvoir s'interprète très précisément comme capacité à s'exposer à l'imprévisible pour tenter d'en « rationnaliser l'expérience ».

[367] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p357

L'importance de cette ouverture au principe du changement est également perceptible dans la relation entre le Prince et le désir des Grands. En effet, *Le Prince* nous a instruit de cette nécessité pour le pouvoir de ne pas se limiter à prendre en compte le désir du peuple. : tout autant le Prince doit-il envisager de gérer l'humeur des Grands, qui suppose alors une tout autre approche[368]. Dans les *Discours*, l'argument est une fois encore déplacé du côté de l'événement et de l'histoire. De fait, le désir des Grands peut être compris comme la volonté de *maintenir* la stabilité d'un ordre, ne pas être dépossédé du pouvoir de dominer. Là où le peuple cherche à conquérir sa liberté en échappant à la domination, les Grands cherchent au contraire à ne pas perdre quelque chose. C'est ce qu'examine plus particulièrement le chapitre 5 du Livre I des *Discours*, intitulé fort à propos « Où l'on place le plus sûrement la garde de la liberté dans le peuple ou dans les grands ; et qui a le plus de raisons de provoquer des tumultes, ceux qui veulent acquérir ou ceux qui veulent maintenir ». Machiavel y affirme que « l'on doit remettre la garde d'une chose à ceux qui ont moins d'appétit de l'usurper ». L'argument se veut strictement logique et « raisonnable » :

> Si l'on considère le but des nobles et des non-nobles, on verra chez les premiers un grand désir de dominer et chez les seconds le désir seulement de ne pas être dominés, et par conséquent une plus grande volonté de vivre libres, parce qu'ils peuvent moins espérer usurper la liberté que ne le peuvent les grands ; si les populaires sont donc préposés à la garde de la liberté, il est raisonnable qu'ils en aient plus de soin et, ne pouvant l'accaparer eux-mêmes, ils ne permettent pas à d'autres de le faire.[369]

Cet argument sera repris par Machiavel tout au long du Livre I des *Discours*. Les Grands sont du côté de la conservation et de la stabilité : possédant déjà les biens, ils tendent à vouloir maintenir cet état de fait. A l'inverse, le peuple, parce qu'il n'a rien, cherche à conquérir et à obtenir ce que Machiavel nomme « liberté ». De ce point de vue, la plèbe peut donc être amenée à *déstabiliser* un ordre, alors que les nobles chercheront à le conserver. Le Florentin s'interroge alors sur l'appréciation d'une telle distinction. Faut-il considérer que le peuple, dans sa volonté de gagner quelque chose, menace l'ordre de la société tout entière ? Ne faut-il pas privilégier au contraire la stabilité des Grands, dont l'approche conservatrice permet de garantir l'ordre social et politique ? Sur ce point, Machiavel ne fait preuve d'aucune ambiguïté :

---

[368] Dans les *Discours*, Machiavel emploie indifféremment le terme de « Grands » et de « nobles », de peuple et de plèbe. Dans une note introductive au chapitre 5 du Livre I, Fontana précise que les Grands, à Florence, comprenaient à la fois « les riches marchands et les aristocrates », et s'opposaient « aux couches intermédiaires de la population et le petit peuple » (*popolari)*. Nous privilégierions les termes de « Grands » et de « peuple » pour désigner ces deux classes de la société, comme Machiavel choisit de le faire dans *Le Prince.*

[369] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 5, 2, op.cit., p.73

> On débattit beaucoup pour savoir qui est le plus ambitieux – celui qui veut maintenir ou celui qui veut acquérir –, car l'un et l'autre de ces appétits peuvent facilement être à l'origine de très grands désordres. Néanmoins, la plupart du temps, ils sont causés par ceux qui possèdent, car la peur de perdre produit chez eux les mêmes envies que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, il ne semble pas aux hommes posséder avec sécurité ce que l'on a si l'on n'acquiert pas autre chose encore.[370]

L'argument se veut une nouvelle fois strictement rationnel. Celui qui possède n'a pas seulement peur de perdre ses biens, il est porté à désirer plus encore pour les sécuriser. Ainsi, parce qu'ils sont pris dans un processus d'accumulation effrénée, et que le peuple va en éprouver un ressentiment d'autant plus fort, les Grands contribuent à créer de nombreux troubles au sein de la société[371].

Finalement, nous retrouvons ici la conception de la *Callipolis* platonicienne, et plus directement les théories aristotéliciennes critiquées par Machiavel : la conception politique des Grands, c'est précisément l'idéal d'une cité délivrée des conflits sociaux et surmontant l'opposition des désirs. Le désir des Grands inaugure en quelque sorte la représentation moderne d'une société préservée des divisions, non-exposée au changement ; une société moderne conservatrice de l'ordre établi, *stagnante*.

Machiavel laisse ainsi apparaître ce qui constitue une véritable opposition entre deux *régimes* à partir d'un certain rapport au principe du changement : l'une fondée sur la stabilité, l'autre sur le conflit la cité. Cette opposition se traduit dans les *Discours* par la comparaison théorique et historique entre deux *formes de société* : celle de Rome et celle de Sparte.

---

[370] *Ibid.*, p.75

[371] Ce ressentiment peut le conduire à se montrer violent vis-à-vis des nobles, augmentant par là-même encore plus le désordre politique et social. Machiavel alerte ainsi sur le cycle chaotique qui peut s'enclencher entre les deux classes de la société, en raison de la nature même du désir des Grands et leur désir de conservation. De fait, nous rejoignons Bernard Flynn lorsque celui-ci affirme que Machiavel inaugure ici « une critique de l'idéologie conservatrice des classes supérieures de Florence (selon laquelle ces dernières), déjà en possession des biens et des honneurs, sont enclines à la stabilité et à la conservation ; elles sont le lieu naturel pour instituer la fonction régulatrice de la raison, la loi. Les classes inférieures, en revanche, animées par le désir d'acquérir à la fois biens et honneurs, sont le lieu des passions incontrôlées ». Voir Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.89

B – Les accidents, le conflit et l'Histoire : l'opposition entre Rome et Sparte

Quoique l'opposition entre les cités de Rome et de Sparte structure l'ensemble des *Discours*, elle se trouve plus particulièrement théorisée par Machiavel au Livre I. Dans *Le travail de* l'œuvre, Claude Lefort y consacre une partie importante de ses réflexions, dans la mesure où elle lui permet de dresser une comparaison entre deux formes de société, deux manières d'envisager le conflit et de se rapporter à l'histoire. Attentif à la manière dont procède Machiavel, il identifie en effet le dispositif rhétorique consistant à louer en apparence Sparte aux dépens de Rome pour progressivement renverser son propos et affirmer la grandeur de Rome. Processus qui se déploie à partir des arguments des défenseurs du modèle spartiate, c'est-à-dire un modèle véritablement prémoderne, pour mieux le retourner. Comme le repère très justement Lefort, Machiavel décide d'ancrer sa réflexion dans la représentation de son époque : « L'auteur ne s'écarte pas des principes auxquels souscrivent les hommes de son temps, attachés qu'ils sont à la tradition classique »[372].

Ce conformisme apparent de Machiavel se trouve confirmé par sa description de Sparte dans les *Discours*. Soumise à l'appréciation de la tradition classique, la cité spartiate est convoquée dès le début de son texte pour en louer l'excellence, Machiavel jugeant « qu'il n'est meilleur État que celui qui se trouve ordonné à son origine par un législateur prudent »[373]. Il rend ainsi grâce à Lycurgue d'avoir « institué à Sparte ses lois de telle façon qu'en donnant aux rois, aux optimates et au peuple ce qui leur revenait, il fit un gouvernement qui dura plus de huit cents ans, pour sa plus grande louange et pour la plus grande tranquillité de la ville »[374]. L'argument est celui des prémodernes : la grandeur de Sparte lui vient d'être une cité stabilisée dans le temps, une cité qui a su empêcher la dégénérescence et la corruption en se dotant dès son origine d'un ordre légal parfait.

Selon les représentations des contemporains de Machiavel, Sparte est ainsi une cité dont la perfection lui est attribuée dès sa fondation par Lycurgue, dont le génie lui vient d'avoir su la conserver. En d'autres termes, Sparte tire sa grandeur d'être demeurée inaltérée, d'avoir su durer tout en se préservant du changement[375].

---

[372] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.468
[373] *Ibid.*
[374] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 2, 6, op.cit., p.64.
[375] De ce point de vue, Lycurgue apparaît comme le législateur modèle et s'oppose à la figure de Solon, qui ayant établit des lois déséquilibrées à Athènes, « le fit de si courte durée qu'avant de mourir il vit naître la tyrannie de Pisistrate » (*Ibid.)*

Dans le cas de Rome, la démonstration de Machiavel est cependant tout autre :

> Bien qu'elle n'eût pas un Lycurgue qui dès le début l'ordonnât pour qu'elle pût vivre libre longtemps, néanmoins les *accidents* qui s'y produisirent à cause de la désunion entre la plèbe et le séant furent si nombreux que ce que n'avait pas fait un ordonnateur ce fut le *hasard* qui le fit. En effet, si Rome n'eut pas la première chance, elle eut la seconde : car, si ses premières institutions furent défectueuses, néanmoins elles ne dévièrent pas du droit chemin qui pouvait les conduire à la perfection. Romulus et tous les autres rois firent en effet de nombreuses et bonnes lois, conformes elles aussi à une vie *libre*[376].

Nous pouvons déduire de cette remarque préliminaire deux conséquences au moins sur la situation de Rome. D'une part, Lefort observe que Machiavel inscrit Rome dans le mythe d'une fondation marquée du sceau de la liberté. Que celle-ci soit imputée « à un autochtone ou à un étranger », à Romulus ou à Énée, Rome est en effet systématiquement représentée à l'époque de Machiavel comme une cité ayant « connue d'emblée la liberté » et qu'ayant été établie sur « un sol propice à sa croissance, elle accepta, en assumant le risque de la corruption, de s'imposer les contraintes qui firent sa force »[377]. De sorte que dans l'esprit des contemporains de Machiavel, l'histoire de Rome est celle de la grandeur, de la liberté acquise par l'ordre et la loi, toutes deux s'inscrivant dans la logique d'un pouvoir bien conduit. D'autre part, Rome semble ainsi d'emblée dotée d'une capacité à incarner une image de la « grande cité » comme l'était Sparte, une grandeur inscrite en elle depuis sa fondation, la promettant à un avenir radieux et à un destin *universel*, pour reprendre le mot de Dante. Mais, à l'observer de près, cette affirmation n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés. La référence au « hasard » qui présida à la grandeur de Rome laisse entendre que « son destin va donc se décider dans la suite de ces accidents et vicissitudes »[378], une formulation qui semble ouvrir Rome à l'histoire et au gouvernement des hommes. Or, cette affirmation est aussitôt contredite par Machiavel lui-même, lorsque celui-ci décrit la manière dont « la fortune lui fut si favorable que (…) restant mixte, Rome fut une république parfaite »[379]. Comme le note Fontana, ce passage montre une république romaine « accompagnée, tout au long de son histoire, par une sorte de destin qui devait nécessairement l'amener vers le perfectionnement progressif de sa constitution (…), l'idée d'une force supérieure et irrésistible veillant aux destins impériaux de Rome »[380].

---

[376] *Ibid.*, I, 2, 7, op.cit., p.64-65. Nous soulignons.
[377] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.468
[378] Alessandro Fontana, in *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op.cit., p.64.
[379] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 2, 7, op.cit., p.65-66. Machiavel considère en effet que ce sont les républiques *mixtes*, c'est-à-dire associant les tribuns plèbe, les consuls et les optimates, qui se montrent les plus « stables ».
[380] Alessandro Fontana, in *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op.cit., p.65. Fontana remarque par ailleurs que cette idée est déjà présente chez Tite-Live. Elle fait également écho à *La Monarchie* de Dante.

De sorte qu'une telle conception n'inscrit nullement Rome dans une dimension historique, au sens où nous l'avons précédemment définie ; bien au contraire, elle contribue à la *sortir* de l'histoire en faisant d'elle le produit, d'une destinée et non d'une élaboration. C'est ce que le principe de la fortune semble en effet indiquer : « Le lecteur reconnaît la figure familière de la Fortune, dont l'intervention décide du destin de l'État, et celle du législateur qui sous des auspices favorables a pouvoir de faire œuvre de science »[381].

Claude Lefort a raison d'attirer l'attention du lecteur sur cette représentation de Rome par les contemporains de Machiavel. Si la cité romaine est en effet soumise à une destinée, nous ne pouvons considérer son développement comme l'effet du gouvernement des hommes. Ici, nous n'avons plus tant affaire à une cité marquée au sceau de la liberté qu'à celui de la fortune. Elle perd sa dimension historique ; son processus de développement échappe aux individus qui la dirigent. Ceux-ci peuvent bien gouverner la cité, décider de ses lois et administrer les hommes, ils ne décident pas de la voie à prendre, qui relève du destin seul. Machiavel souscrit-il à cette vision d'une Rome soumise aux interventions de la Fortune ? C'est en tout cas ce que les premiers chapitres du *Discours* semblent supposer. Claude Lefort se veut toutefois prudent ; sans affirmer tout à fait que Machiavel conteste cette conception, il laisse entendre que les propos du Florentin sont en réalité stratégiques, qu'il dissimule ses véritables intentions en s'inscrivant dans le sens des représentations de son temps pour mieux les renverser par la suite.

Toujours est-il que dans les cas de Sparte comme de Rome, la grandeur de ces cités est leur capacité à *durer*. L'image de Sparte paraît ainsi similaire à celle de Rome : toutes deux ont prospéré depuis le « sol fertile » sur lesquelles elles s'étaient enracinées. Mais la première a *conquis* la grandeur à laquelle elle était destinée ; la seconde n'a fait que la conserver. Cette différence est fondamentale parce qu'elle ouvre la réflexion de Machiavel à la question de l'histoire et du temps. Ainsi que le souligne Lefort, le Florentin dit de Rome « qu'elle ne peut prétendre au même genre de perfection » que Sparte, parce qu'elle appartient « à ces Républiques qui s'améliorent *à la faveur des événements* »[382].

Autrement dit, bien que Rome fût fondée sur une terre et sous des auspices qui annonçaient sa grandeur, elle eut à atteindre celle-ci en surmontant des événements, en faisant face à des situations données. Au fond, ce que stipule la tradition classique, c'est que Rome a su surmonter ses conflits pour atteindre une telle majesté. A l'inverse, la grandeur de Sparte est d'avoir su se protéger de tout conflit, de ne pas à en faire *l'épreuve* en s'en préservant dès l'origine.

---

[381] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.468

[382] *Ibid.,* p.468-469. Nous soulignons.

L'insistance de Lefort à rendre manifeste cette distinction nous renseigne déjà sur la nature de la représentation classique des contemporains de Machiavel. Il nous semble en effet qu'à leurs yeux, Sparte fait signe vers la prémodernité en se refusant aux accidents et aux événements, en se gardant de toute forme d'altération ou d'exposition corruptive. Rome, quant à elle, symbolise une autre forme de société, débarrassée du conflit, gagnant sa perfection en se libérant de l'épreuve de la division. Or, cette double représentation classique fait de Sparte une cité à la perfection plus accomplie que Rome, puisqu'elle n'a pas à conquérir sa grandeur dans l'épreuve des événements mais simplement à maintenir ce que lui a donné Lycurgue. Les classiques peuvent alors faire de Sparte un modèle pour Rome, puisque « le second apparaît alors au lecteur comme étayé sur le premier ; la vérité des institutions romaines se déchiffrant sur l'œuvre élaborée de Lycurgue »[383].

D'un point de vue classique, Rome aurait ainsi trouvé dans l'exemple Sparte la vérité du politique. Or, toute l'interprétation de Lefort consiste à démontrer que Machiavel s'emploie précisément à déconstruire cette affirmation. Ce serait même ici, au Livre I des *Discours*, que le véritable Machiavel se révèle. En affirmant qu'on « ne doit donc blâmer plus modérément le gouvernement romain, et considérer que tous les bons effets issus de cette république n'étaient produits que par de très bonnes raisons », Machiavel soutient en réalité, contre la représentation classique, que « si les tumultes furent la cause de la création des Tribuns, ils méritent une très grande louange »[384]. Autrement dit, la grandeur de Rome ne vient pas du fait d'avoir su surmonter ses contraintes ; elle doit sa puissance aux événements qui la traversèrent, à ce que Machiavel nomme également des accidents[385], surgissant de « la désunion entre la plèbe et le sénat romain »[386].

Ainsi, si les Romains durent gagner ce qui fût donné aux Spartiates, « en assumant le risque de la corruption » et en « s'imposant les contraintes qui firent sa force », pour reprendre l'expression de Lefort, c'est bien parce qu'exposés à un certain nombre d'événements imprévisibles, ils ont su se montrer disponibles aux accidents de l'histoire. La division sociale a offert à Rome ce que Lycurgue avait offert à Sparte.

Les classiques se trompent donc lorsqu'ils affirment que Rome a dû dépasser les conflits pour se perfectionner ; ce n'est pas contre eux qu'elle a acquis sa puissance, mais par leur *reconnaissance* même :

---

[383] *Ibid.*, p.469

[384] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, 2, op.cit., p.71

[385] *Ibid.*, I, 39, p.187. Défini comme « tout ce qui arrive ».

[386] C'est tout l'objet des chapitres 3 et 4 du Livre I des *Discours* de montrer comment les tumultes servirent Rome.

> Introduit à partir des prémisses que fournit le modèle spartiate, le modèle romain en opère ainsi un renversement. Tel est en effet le mérite communément reconnu à Sparte d'avoir, en combinant les trois principes politiques, formé un État harmonieux, c'est-à-dire éliminé la discorde et désamorcé les effets possibles des accidents. Or, la *virtu* de la république romaine, apprenons-nous, tient à la désunion du Sénat et de la Plèbe ; les accidents qui la servent ne sont donc pas privés d'intelligibilité, ils s'ordonnent en raison de la lutte du peuple et de la noblesse.[387]

Reprenant l'argument du *Prince*, Lefort produit donc ici une réflexion sur la nécessité et la positivité du conflit : « Ainsi s'ébauche une thèse toute nouvelle : il y a dans le désordre même de quoi produire un ordre ; les appétits de classe ne sont pas nécessairement mauvais, puisque de leur entrechoc peut naître la puissance de la cité ». Rapporté à l'événement et à la question du *devenir historique,* l'exemple de Rome prouve donc que « l'histoire n'est pas seulement dégradation d'une bonne forme primitive, puisqu'elle porte à titre de possible la création romaine » [388].

Claude Lefort découvre dans les *Discours* une dimension complémentaire au principe de la division du social qu'avait énoncé le *Prince :* la *desunione* entre les Grands et le peuple ouvre en réalité à l'histoire. En produisant de nombreux conflits, elle crée au cœur même de la société de la discorde qui fait événement. Ce faisant, elle donne à la dimension politique un tout nouveau périmètre d'action. Cette opposition entre deux formes de sociétés – Sparte et la concorde, l'harmonie, la stagnation ; Rome et la discorde, le désordre, l'inscription dans le flux des événements et le devenir –, permet en effet à Machiavel de produire, à partir de ces deux formes de société et de régime, une réflexion sur la nature même du politique[389]. Il y parvient en finissant de renverser la conception classique et en montrant que Rome est en réalité supérieure à Sparte. L'argument de Machiavel ne consiste pas seulement à tirer un effet bénéfique du désordre en tant qu'il serait lui-même producteur d'un ordre, et qu'il permettrait à Rome d'atteindre la perfection déjà donnée à Sparte. Selon Lefort, Machiavel dit bien plus, puisqu'il met la *desunione* « au fondement de la liberté »[390].

Déjà au chapitre 2 du Livre I avions-nous rencontré l'argument de la liberté, et nous avions montré comment la division sociale engendrait un désir de liberté chez le peuple.

---

[387] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.470
[388] *Ibid.*
[389] C'est ce que signifie la remarque de Lefort, qui écrit que « nous ne sommes encore qu'à la moitié du chemin » lorsqu'on a mis en évidence l'opposition entre Sparte et Rome. *Ibid.*, p.475
[390] *Ibid.*

Nous comprenons désormais que Machiavel fait du conflit entre le peuple et les Grands la condition de possibilité de la liberté elle-même « La désunion, entendons-nous, n'a pas seulement préservé l'indépendance de Rome, elle a établi en elle la liberté, soit un régime tel que le pouvoir n'y peut être accaparé ni par un homme, ni par une faction »[391].
Que la notion de liberté surgisse au sein d'une réflexion portant sur la division et l'événement ne doit pas nous surprendre. Toute la théorie de Lefort consiste précisément à affirmer que l'espace politique, lorsqu'il est défini par la possibilité de la conflictualité et la reconnaissance de la diversité des opinions, est le lieu où se déploie la liberté. De ce point de vue, la conception d'une temporalité régie par l'événement, c'est-à-dire par l'advenue de l'imprévu, *ouvre* précisément à la liberté, car elle place dans les limites humaines – la sphère du politique – la gestion de son devenir.

Parce que le conflit porte en lui la possibilité d'une contestation de la possession du pouvoir, et qu'il empêche *de facto* toute appropriation naturelle de ce pouvoir – au sens où il serait dépendant d'un ordre naturel, celui du désir d'opprimer des Grands par exemple, mais aussi de la Nature, ou d'un hors-du-monde prémoderne –, il débouche sur un espace politique et historique, au sein duquel sont sans cesse discutées et débattues les décisions prises par les hommes face aux événements qui surgissent, les « accidents ». Ainsi, il faut bien convenir que l'ouverture à l'événement, à l'*ici et maintenant,* est la condition de possibilité de la liberté humaine[392].

Par sa comparaison entre Rome et Sparte, Machiavel révèle donc sa conception de l'histoire et du politique, ouvrant par là-même la voie à une réflexion moderne sur la liberté. Faut-il pour autant à en conclure à la positivité univoque du conflit ? Le tumulte est-il nécessairement producteur de liberté ? Machiavel ne dit en fait rien de tel : le Livre I des *Discours* est riche de nombreuses réflexions quant à la nécessité de *mettre en sens* ces divisions. Claude Lefort note ainsi :

> Il ne suffit pas en effet de dissiper l'illusion de *l'unione*, de montrer la fécondité de la lutte des classes, lorsqu'elle s'exprime au grand jour, car l'on pourrait encore céder à une autre illusion, imaginer que les deux adversaires occupent une position symétrique et que leur conflit est bon *en soi* – en conséquence, rétablir par une nouvelle voie l'image d'un législateur qui, placé hors des atteintes de ce conflit, en réglerait le cours, et dont la position coïnciderait, au reste, avec celle du théoricien.[393]

[391] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.475
[392] Voilà précisément ce que Platon avait déjà pressenti dans *La République*, comme l'avait compris Hegel dans ses *Principes de la philosophie du Droit*.
[393] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.476

Cette précision est essentielle à l'intelligence des thèses de Machiavel. Il y aurait en effet une illusion à considérer que « toutes les lois favorables à la liberté naissent de la division des humeurs du corps politique », alors même que le jeu des conflits n'est producteur de liberté que dans le cas où il met à l'épreuve un législateur qui ne peut s'extraire de ce jeu. Là où le *Prince* met l'accent sur la place du Prince dans la société, pris dans l'abîme de l'espace social où se déploie le conflit, les *Discours* lèvent le voile sur ce que cette affirmation recouvre, et que seul un déplacement vers la dimension historique permet d'apercevoir.

Dire que le législateur est lui aussi pris dans l'espace social où se joue le conflit de classes, c'est de ce fait lui ôter la possibilité de s'en faire le grand interprète – une position que Lefort compare à celle du « théoricien » – : il ne peut en effet s'extraire du cours des événements pour en restituer une rationalité qui échapperait aux hommes[394]. Comme l'affirmait Flynn, ce qui était « implicite » dans *Le Prince* devient désormais « explicite » dans les *Discours* : dire que le rôle du politique consiste en la gestion de l'opposition des désirs qui structure la société ne suffit plus. Il faut comprendre que le maintien de cette tension suppose un affrontement avec ce qu'elle peut créer de situations imprévues et produire d'événements et de situations nouvelles qui requièrent une forme d'adaptation et d'inventivité du politique.
En d'autres termes, les *accidenti* qui naissent du conflit représentent une *épreuve* pour la société et son législateur. Alors que les sociétés prémodernes éliminaient toute forme de conflit pour se préserver de l'événement qui les précipiteraient dans l'indétermination de l'histoire, la république romaine s'ouvre à cet événement et forge ses lois à l'épreuve de son surgissement. Ainsi, l'événement qui se produit donne une forme de liberté à l'agir politique et humain, puisqu'il met en demeure la société d'élaborer ses règles en fonction de sa charge d'indétermination. Dès lors, « ne nous contentons plus de dire qu'il y a dans le désordre de quoi fonder un ordre : il n'est pas d'ordre qui puisse s'établir sur l'élimination du désordre, sinon au prix d'une dégradation de la loi et de la liberté »[395].

La modernité politique de Machiavel trouve ici une nouvelle confirmation. Si l'action politique ne peut jamais se délivrer de la division sociale, si elle ne peut trouver une stabilité dans son exercice, c'est parce que les accidents qui naissent de l'opposition des désirs l'en empêche catégoriquement. L'expérience moderne que découvre Machiavel est ainsi toujours *double* : la division sociale et l'ouverture à l'événement sont les deux faces d'une même pièce.

[394] De ce point de vue, il n'y a pas de pure extériorité du pouvoir.
[395] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre,* op.cit., p.477

En un sens, les sociétés stagnantes avaient déjà l'intuition de ce mouvement moderne : là où il y a du conflit, il y a de l'événement, du changement, du *nouveau*[396]. Ainsi, Lefort voit en Machiavel le premier penseur moderne du politique parce qu'il est celui qui met le changement et le conflit au fondement de la société, tous deux constituant ce même « phénomène moderne » dont parlait Pierre Manent. Mais sa modernité réside également en ce qu'il révèle au pouvoir quelle est sa nouvelle fonction. Non plus seulement celle de gérer la division sociale comme nous l'avons dit auparavant, mais celle de gérer l'événement et l'accident. C'est également en ce sens qu'il faut comprendre l'expression lefortienne « d'attache du pouvoir ». Dès qu'un pouvoir se persuade de pouvoir interpréter les événements, tente de s'extraire du cours de l'histoire dans lequel le conflit social l'attache, se crée dès lors une forme d'*illusion* qui détruit l'espace du politique, et la possibilité même d'une liberté. Pour paraphraser Lefort, il n'est pas d'ordre qui puisse s'établir sur l'élimination illusoire du désordre, et il n'est non plus de liberté qui puisse s'établir sur l'élimination de l'événement.

Ces remarques nous conduisent inévitablement à penser à nouveaux frais l'opposition entre Sparte et Rome. L'enseignement politique machiavélien, envisagé à partir de la désunion et de l'histoire, nous mettent en réalité face à deux formes de société, deux types de *régime*. S'adressant à ses contemporains, Machiavel retourne l'argument classique selon lequel c'est en sortant de la désunion que l'on gagne sa grandeur (Rome), ou que c'est en n'expérimentant jamais la division que l'on conserve sa perfection (Sparte). Non seulement contredit-il ses contemporains florentins en démontrant que Rome a en réalité su conquérir sa grandeur grâce aux conflits et non pas en les surmontant, mais il soutient également que c'est précisément ce qui donne à la cité romaine sa supériorité sur Sparte.

L'argument évoqué nous intéresse particulièrement : Machiavel réfléchit à partir de la *faiblesse* de Sparte comparée à Rome. Alors même que la première semble tirer sa force de la stabilité qui lui a été donnée à sa naissance, elle va se révéler *réellement vulnérable* lorsque surgira fatalement l'accident. Pour étayer sa thèse, Machiavel prend l'exemple du rapport des sociétés à leur territoire dans une longue réflexion que nous reproduisons dans son extensivité :

[396] Nous retrouvons également l'argument de Popper pour qui les sociétés ouvertes le sont toujours doublement : ouverte à la division du social, ouverte au principe du nouveau

> Si quelqu'un voulait ordonner une république toute nouvelle, il devrait examiner s'il veut qu'elle s'agrandisse en territoires et en puissance comme Rome, ou qu'elle reste dans des limites étroites. Dans le premier cas, il est nécessaire de l'ordonner comme Rome et de laisser le mieux possible une place aux tumultes et aux dissensions de tous, car sans un grand nombre d'hommes bien armés jamais une république ne pourra s'agrandir, ou se maintenir si elle s'agrandit. Dans le second cas, vous pouvez l'ordonner comme Sparte et comme Venise ; mais, puisque l'agrandissement est le poison de telles républiques, celui qui les ordonne doit, de toutes les façons possibles, leur interdire les conquêtes, car ces conquêtes qui sont fondées sur une république faible causent sa ruine complète. C'est ce qui arriva à Sparte et à Venise. Ayant soumis presque toute la Grèce, la première montra, *à l'occasion d'un événement minime, la fragilité de ses fondements* ; en effet, les autres villes s'étant révoltées dès qu'éclata la rébellion de Thèbes provoquée par Pélopidas, cette république périt complètement.[397]

Les propos de Machiavel rendent explicite le processus des sociétés prémodernes closes, qui croyant tirer leur force de leur capacité à refuser le changement, se retrouvent finalement confrontées à leur faiblesse lorsqu'un événement, fût-il « minime », se présente à elles. A l'image de la Cité platonicienne de *La République*, Sparte (et Venise) est ainsi faible de s'être crue éternellement forte depuis sa fondation, c'est-à-dire située au-delà de toute variation de l'histoire, de tout accident :

> Je veux bien croire que pour créer une république qui dure longtemps, il faudrait l'ordonner à l'intérieur comme Sparte ou comme Venise, et la situer dans un emplacement si fort et si puissant que personne ne pense pouvoir la soumettre rapidement ; d'autre part, elle ne devrait pas être si grande qu'elle fasse peur aux voisins. C'est ainsi qu'elle pourrait jouir longtemps de son territoire (…) Et je crois sans aucun doute que si l'on pouvait maintenir les choses équilibrées de la sorte, ce serait là, pour une cité, la véritable vie politique et la véritable tranquillité. *Mais toutes les choses humaines étant en mouvement, et ne pouvant rester stables, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent, et la nécessité vous entraîne à beaucoup de choses auxquelles la raison ne vous entraîne pas.*[398]

L'affirmation de Machiavel tend à faire de Sparte une cité idéale, ou plus exactement, la cité dont la réalisation serait raisonnablement à souhaiter. Mais il s'agit là d'une réflexion sur le *devoir être* du politique et non sur ce qu'il est véritablement, et la modernité de Machiavel réside justement dans le renversement de cet axiome. Les « choses » ne se maintiennent pas dans un équilibre éternel, elles ne le peuvent pas du fait de leur nature même ; elles ne cessent d'être en mouvement. Leur instabilité est leur essence même. De sorte qu'à l'idéal rationnel de la stabilité, il faut toujours privilégier le réel du mouvement, ce que Machiavel appelle *nécessité*, qui « ne dépend pas de choix rationnels, et qui est plus forte qu'eux »[399].

---

[397] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 6, 4, op.cit., p.80-81. Nous soulignons.
[398] *Ibid.*, p.81. Nous soulignons.
[399] Alessandro Fontana, in *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op.cit., p.82. Fontana explique dans une note que « l'allusion aux choses qui montent et qui descendent (…) ne se rattache pas à la théorie polybienne du

Ainsi comprise, cette nécessité dépend directement des *accidenti*, elle est l'expression de la contrainte des événements historiques. L'accident, par son existence même, invalide la conception du politique défendue à Sparte, qui apparaît dès lors comme *irréaliste*, incapable de répondre aux exigences concrètes du réel. C'est la raison pour laquelle Machiavel prend l'exemple des accidents que représentent les invasions extérieures, la révolte ou autres « événements minimes », en ce qu'ils révèlent la *fragilité* fondamentale de telles sociétés, leur vulnérabilité problématique. A Sparte, l'illusion de la force s'efface dans l'épreuve du réel : « Sparte prétend conjurer les risques de l'histoire et son histoire effective s'ordonne à son insu jusqu'à sa ruine, en raison même de son refus de l'histoire »[400]. Machiavel conclut donc contre ses contemporains à la supériorité nécessaire de Rome sur Sparte : « Je crois qu'il est nécessaire de suivre l'ordre romain, et non celui des autres républiques (…) et tolérer les inimitiés qui pourraient naître entre le peuple et le sénat, en les considérant comme un *inconvénient nécessaire* pour parvenir à la grandeur romaine »[401]. La nécessité supplante la rationalité ; aucune « raison » ne peut en effet s'opposer à la contrainte des événements :

> L'accueil fait au conflit, la dissymétrie reconnue des classes a pour fin d'ouvrir la société au monde du dehors et de permettre, par l'exploitation des accidents, son expansion ; la différenciation de l'espace politique appelle et gouverne le changement ; *Rome assume les risques de l'histoire* et son histoire effective demeure en connivence avec le principe de la genèse de l'État.[402]

En définitive, la supériorité de Rome sur Sparte (et Venise) trouve sa source dans la reconnaissance des conflits qui la traversent, l'acceptation des accidents qui en jaillissent. Pour Lefort, c'est en s'exposant à l'événement, en assumant « les risques de l'histoire » que la Rome de Machiavel se donne les moyens d'assurer sa puissance et de gagner « un savoir à l'épreuve de sa limite » [403]. Cette gestion du risque incombe au Prince, dont l'art de gouverner consiste à exploiter la nécessité et à agir *ici et maintenant*.

---

cycle, mais désigne plutôt, chez Machiavel, la contrainte des 'accidents' historiques et l'instabilité foncière de toute forme politique ».

[400] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.486

[401] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 6, 4, op.cit., p.83. Nous soulignons. Sur cette notion « d'inconvénient nécessaire », Fontana note qu'il renvoie à la puissance et la conquête : « Un État ne peut se maintenir s'il ne s'agrandit pas : c'est ce principe qui fait la supériorité de Rome sur Sparte et Venise (…), États certes dotés, à la différence de Rome, d'une bonne constitution à leurs débuts, mais néanmoins incapables de faire face à la nécessité de s'agrandir »

[402] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.487. Nous soulignons.

[403] Pierre Manent, « Le discours sans maître de Claude Lefort », in *Archives européennes de sociologie*, op.cit., p.334

C – Se risquer à agir ici et maintenant : la politique exposée à l'événement

Ainsi donc, si la comparaison entre Rome et Sparte occupe une place centrale dans le Livre I des *Discours*, c'est parce qu'elle désigne en réalité le présent de Machiavel. En renversant la représentation que ses contemporains ont de Sparte et de Rome, il les invite à observer la cité dans laquelle ils vivent. Il ne parle de Rome « que pour parler de Florence »[404]. Or, leur Florence est soumise comme la cité spartiate aux mêmes vicissitudes que celles exposées à la fin du chapitre 6 du Livre I des *Discours*. Plus généralement, ce sont toutes les sociétés modernes qui refusent l'indétermination de l'histoire et l'affrontement aux événements qui sont visées. Claude Lefort remarque en effet que le penseur florentin « gagne le pouvoir de reconduire son lecteur à la considération du présent, pour lui enseigner la cause de la corruption des républiques modernes et singulièrement de la République florentine »[405]. Florence est toutefois caractéristique de cette corruption moderne parce qu'en n'ayant pas cherché à gérer les conflits, elle a fini par s'effondrer comme Sparte avant elle. L'affaiblissement conduisant au « lamentable effondrement » de Florence sous le régime de Soderini procède de son incapacité à prendre en charge les conflits qui la traversent et affronter les épreuves qui en découlent[406]. A ses contemporains désemparés qui se tournent soit vers Sparte pour louer la perfection d'un régime non corrompu par la division, soit vers la grandeur de Rome qui a su surmonter ses conflits, Machiavel *dévoile et démasque l'illusion,* invite à mieux regarder, à voir enfin le réel. Dans les deux cas, l'illusion s'avère finalement la même. De la représentation d'une Sparte préservée du conflit à celle d'une Rome qui s'en est délivrée, il y a une même erreur de diagnostic, un même refus de l'expérience moderne.

Machiavel comprend que la faiblesse d'une cité ne naît pas de la division politique et sociale mais de sa négation ; que ce n'est pas le surgissement des accidents qui l'affaiblissent mais leur refus. Ses contemporains confondent la faiblesse et la vulnérabilité du politique ; ils ne voient pas cette faiblesse procède de la négation même de cette vulnérabilité. Claude Lefort consacre à cette question une longue réflexion dans laquelle nous voyons déjà poindre cette distinction entre faiblesse et vulnérabilité du politique :

---

[404] Claude Lefort, « L'œuvre de pensée et l'histoire » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.247

[405] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.486

[406] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.155. Lefort remarque que la chute du « dernier gouvernement libre », celui de Soderini, fut causée par la crédulité de ce dernier, incapable de voir au-delà de l'honnêteté qu'il prêtait à ses adversaires, coupable donc de naïveté, a laissé la violence et les factions se développer, jusqu'à se discréditer. Suite à cela, « il a suffi de l'entrée des troupes espagnoles sur son territoire pour qu'une puissance étrangère devienne l'arbitre de ses conflits ». Voir Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.486

> Cette faiblesse n'est ni le signe d'une dégradation naturelle de sa constitution, dont il suffirait d'observer qu'elle atteint tôt ou tard tous les États, ni celui d'une législation impuissante à contenir les appétits des citoyens et à prévenir le désordre. Corrompue, la République ne l'est pas parce que la méchanceté de l'homme est sans remède, et que la Fortune a seul pouvoir de préserver l'État pour un temps de ses conséquences, ou parce que la forme primitive de la Cité, bonne en soi, se voit méconnue par les hommes au cours de l'histoire.[407]

Par cette démonstration, Lefort élabore implicitement une théorie de la vulnérabilité du politique. Quand bien même donnerait-il l'impression de chercher à définir les causes de la faiblesse de Florence en déclinant au préalable tout ce dont elle ne relève pas, il révèle en creux que cette faiblesse est la conséquence de son refus de l'épreuve de sa vulnérabilité politique, c'est-à-dire de son ouverture à l'histoire et à la tension dans laquelle est prise la société. Si la République est corrompue, alors « la corruption est son œuvre, l'effet du choix continué par lequel la Cité dénie la vérité du désir et de l'agression, récuse le conflit de classes, interdit la revendication du peuple »[408]. Autrement dit, il ne suffit plus d'affirmer que Rome a trouvé sa grandeur et sa puissance dans l'ouverture aux conflits qui la traversent et dans l'exposition aux accidents, mais bien de comprendre que sa force procède d'une reconnaissance de ces principes qui la confrontent à l'expérience de sa vulnérabilité. Nous comprenons alors que cette vulnérabilité n'est pas synonyme de faiblesse : accueillir l'indétermination des événements offre au contraire de quoi éprouver sa résilience. La refuser de peur de se fragiliser, c'est paradoxalement s'assujettir à une faiblesse véritable, c'est se condamner à la corruption et la dégénérescence.

Ainsi, lorsque Machiavel exhorte ses contemporains à « assumer les risques de l'histoire », il les encourage en réalité à faire l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique. A cet égard, la démonstration romaine de Machiavel est bien une leçon destinée à tous les modernes, une tentative de déterminer la nature des formes de sociétés modernes. Comme pour confirmer cette réflexion sur l'expérience moderne du politique, Lefort ajoute aussitôt :

> Florence est *déchirée* entre le refus de l'histoire et le projet de son accroissement, *et son histoire effective porte la marque de son déchirement* ; privée des moyens de la puissance, par l'interdit jeté sur la revendication du peuple, mais ne renonçant pas à ses ambitions, elle paye la politique du moindre risque de la perte de son indépendance.[409]

---

[407] *Ibid.*
[408] *Ibid.*
[409] *Ibid.*, p.487. Nous soulignons.

Cette affirmation nous conduit à procéder à deux remarques. D'une part, la référence au déchirement de la société met une nouvelle fois en évidence la nécessaire distinction entre faiblesse et vulnérabilité. Une société déchirée n'est pas une société vulnérable mais une société coupée en deux par les conflits. A l'inverse, Rome est une société vulnérable parce qu'elle porte la marque de la *possibilité* de la blessure et se développe à partir de ce possible. Nous comprenons dès lors que l'exposition aux conflits et à l'événement historique ne suffisent pas à garantir la puissance de la cité. Encore faut-il que ces principes fondateurs de l'expérience moderne du politique maintiennent la société ouverte sans la déchirer tout à fait. En d'autres termes, la politique consiste à gouverner les hommes tout en *mettant en forme* cette vulnérabilité, à gérer la possibilité de la blessure, la tension d'un entre-deux : ni fermée, ni totalement coupée. Si Rome est une cité qui s'ouvre à la modernité, c'est parce qu'elle donne à voir une manière de gouverner nouvelle, parce que pleinement inscrite dans le temps présent, prenant en compte l'indétermination de l'événement et s'obligeant ainsi à en suivre les mouvements : « En parlant de Rome, l'écrivain avance la théorie d'une *société historique*, qui bouleverse l'enseignement de la Tradition, mais simultanément il déchire une image dont nous avons tout lieu de penser qu'elle est efficace à entretenir le conservatisme florentin »[410].
Contre l'image de la « bonne société antique » revendiquée par ses contemporains, Machiavel fait advenir le possible d'une autre Rome ouverte au présent, société historique parce que prise dans le flux d'un devenir qui n'est pas déterminé. Lefort y voit là une « grande audace » de la part de Machiavel, qui appelle à « connaître la *Rome romaine* : une Rome qui n'a point d'autre garant que sa propre histoire »[411]. A bien lire Lefort, nous comprenons donc que la « Rome romaine » de Machiavel est une cité qui se définit avant tout par sa volonté de composer avec une histoire en train de se faire, à son caractère imprévisible ; bref, une société historique. De ce point de vue, il découvre chez Machiavel une conception du politique définie par sa capacité à se risquer à agir *ici et maintenant*[412].

Dans la section intitulée « Le rationnel et le réel en politique ou le mythe de l'État », dans laquelle Lefort s'interroge notamment sur la lecture que Cassirer propose de Machiavel, nous trouvons une réflexion sur le rapport entre pensée et interprétation, politique et histoire.

---

[410] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.487
[411] *Ibid.*
[412] Le terme apparaît progressivement dans l'œuvre de Lefort mais trouve dans *Le travail de l'œuvre* une récurrence inégalée par la suite. Parfois utilisé dans sa version latine *hic et nunc*, il renvoie toujours à la conception d'une action politique ancrée dans une époque et un lieu. Cette récurrence s'explique évidemment par l'importance de la notion pour la pensée de Machiavel, que l'on retrouve aussi bien dans le *Prince* que dans les *Discours.* Pour Machiavel comme pour Lefort, elle traduit l'injonction faite par l'événement au Prince (ou à tout autre acteur politique) à agir en s'adaptant à la nécessité.

Durant de longues pages, Lefort s'interroge sur la contextualisation de la pensée, mais également de la politique et de son rapport à l'actuel. Selon lui, *l'ici et le maintenant* est une manière de penser le lien entre événement, présent et action politique. Tout sujet pris dans la société historique est confronté à la même nécessité d'affronter l'événement et d'assumer la part d'imprévisibilité qu'il porte en lui :

> Une fois reconnu que l'Histoire présente la répétition de conflits de forces et un nombre défini de formules de pouvoir, qu'on y repère les mêmes enchainements des faits, *le sujet demeure confronté à l'indétermination de l'événement. Singulier, imprévisible, celui-ci résiste à son insertion dans un déterminisme***.** En politique, les principes de la science se heurtent toujours à l'expérience du hasard.[413]

La formule est saisissante ; elle délivre l'interprétation de toute tentation déterministe, interdit de supprimer la nature imprévisible de l'accident. Ainsi définie, la société historique oblige les hommes à accepter le principe de l'irréductible indétermination des événements avec lesquels ils doivent composer. Elle est, par définition, une *expérience* consistant à penser l'événement comme il se produit et donc à faire l'épreuve du « hasard ». Mais il faut également comprendre que la « Rome romaine » de Machiavel, parce qu'elle est une forme de société qui fait place à l'indétermination de l'événement se donne en même temps les moyens d'en appréhender la singularité. Autrement dit, la société historique de Rome est ainsi un régime qui ne rabat pas l'événement sur du déjà-connu, mais qui s'efforce de le penser dans sa nouveauté. Dans la Préface des *Formes de l'histoire,* Claude Lefort n'écrivait-il pas déjà que s'interroger était « en un sens, faire son deuil du savoir, en un sens, apprendre, à l'épreuve de ce deuil » ? Et il ajoutait aussitôt :

> Ou bien encore : renoncer à l'idée qu'il y aurait dans les choses mêmes (…) un sens tout positif, ou une détermination en soi promise à la connaissance, comme si cela que nous analysons ne s'était pas déjà formé sous l'effet d'un déchiffrement du sens, en réponse à un questionnement de l'histoire (…) et, en conséquence, pointer dans les choses, dans l'histoire, dans la vie sociale ou les œuvres d'autrui, les discordances, les contradictions, les *fractures* qui sont signes de l'indétermination du sens et nous contraignent d'avancer *à l'épreuve de l'impossibilité d'une clôture du savoir*.[414]

C'est dans l'œuvre de Machiavel que Claude Lefort repère pour la première fois cette interrogation. Lorsque Machiavel se demande à quel type de société correspond sa Florence actuelle, ce n'est pas seulement à l'interprétation de son présent qu'il se livre.

---

[413] *Ibid.*, p.202. Nous soulignons.
[414] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.12-13. Nous soulignons.

Ainsi que le comprend Lefort, en questionnant les références de son époque et en dévoilant l'illusion de la bonne société spartiate vers laquelle Florence se tourne en quête d'un modèle, Machiavel fait de la « Rome romaine » une société historique, et donne par là-même à ses contemporains une nouvelle voie pour penser le politique. En réalité, la formule de Lefort fait du Florentin le premier à placer cette interrogation au cœur de la fonction du pouvoir. Gouverner, c'est se faire *interprète* de la société, c'est avancer et agir à l'épreuve de l'impossibilité de la connaissance de ce qui vient. Chez Machiavel, c'est bien dans la brèche - la « fracture » - de l'accident que doit se risquer à agir le Prince.

Cette réflexion nous conduit ainsi à notre seconde remarque. En effet, la politique apparaît désormais comme un certain art du risque. Contre la « politique du moindre risque » que semble incarner aux yeux de Machiavel sa Florence contemporaine, Claude Lefort en appelle à une politique qui s'expose au contraire aux *accidenti*, aux contraintes imprévisibles de l'histoire, aux vicissitudes de l'événement. Selon Claude Lefort, cette conception du politique définie par la capacité à se risquer à agir *ici et maintenant* est pour la première fois forgée par Machiavel. Comme l'écrit à ce sujet Bernard Flynn, Machiavel élabore pour Lefort une politique du risque qui « s'approche de la conception de Max Weber d'une éthique de responsabilité, une éthique qui est responsable non des fins dernières mais du cours même de l'histoire »[415]. Que faut-il entendre par cette représentation d'une politique qui se risque à agir ici et maintenant ?

Il nous semble que le recours aux deux fameux principes machiavéliens de « *virtù* » et de « fortune » permettent justement d'appréhender cette dépendance de l'action politique à l'événement, et éclairent simultanément sur l'interprétation lefortienne de la notion de politique chez l'auteur du *Prince*. La plupart des spécialistes s'opposent sur la prépondérance à accorder à la fortune ou la *virtù* dans l'œuvre de Machiavel : sans doute parce que le Florentin ne définit jamais de conception véritablement cohérente de leur relation de dépendance. Ainsi, le *Prince* semble manifestement privilégier la *virtù* à la fortune, puisque cette dernière est « femme » qu'il est « nécessaire, à qui veut la soumettre, de […] battre et de […] rudoyer »[416]. A l'inverse, les *Discours* semblent davantage insister sur la logique de la nécessité, rendant difficile – voire impossible – toute tentative de proposer une théorie homogène à ce sujet.

[415] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.68. La notion de risque est centrale dans la réflexion de Lefort ; elle est toujours chez lui toujours liée au concept de liberté. De ce point de vue, nous la retrouvons dans l'analyse qu'il propose de l'œuvre de La Boétie, mais également dans celle de Tocqueville. En réalité, la notion de risque est inséparable d'une réflexion sur la vulnérabilité, qui est par définition, une des potentialités du risque.
[416] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, op.cit., XXV, p.176

Dans la longue discussion que Lefort engage avec l'interprétation de Leo Strauss, ce point nous paraît décisif. Claude Lefort s'oppose en effet à la conception straussienne selon laquelle la modernité de Machiavel consisterait précisément, en s'appuyant sur le chapitre XXV du *Prince* mais également sur le chapitre XXVI du Livre I des *Discours,* à « affirmer que l'homme peut vaincre la chance », ou pour le dire autrement, à défendre « une idée toute nouvelle de la puissance de l'homme (par) l'élimination de la fortune »[417]. Claude Lefort, sans doute plus attentif au texte machiavélien que ne l'est Strauss sur ce point, se montre beaucoup plus prudent en la matière. En l'accusant de ne retenir dans l'œuvre de Machiavel que les affirmations qui vont dans le sens de sa thèse et d'écarter systématiquement celles qui s'en éloignent, Lefort reproche à Strauss de simplifier l'œuvre de Machiavel. A lire le *Prince* et les *Discours*, affirme Lefort, on découvre l'impossibilité de renvoyer Machiavel à une conception univoque[418]. A ce reproche d'un refus volontaire d'aborder le texte dans sa complexité, Lefort y ajoute également la dénonciation d'une lecture trop rapide des chapitres évoqués. Citant ainsi à plusieurs reprises ce même chapitre XXV du *Prince* sur lequel s'appuie Strauss dans sa défense de la toute-puissance de la *virtù* sur la fortune, il entend démontrer exactement l'inverse.

Claude Lefort affirme que Machiavel y « compare alors la fortune à une rivière qui, faute d'ouvrage apte à en contenir le cours, ravage tout périodiquement sur son passage »[419]. Ainsi comprise, la fortune devient au contraire une force contre laquelle les hommes se trouvent désemparés mais non dépourvus de capacité d'agir. En effet, le fleuve ne se « courrouce » pas de manière permanente mais imprévisible, à la manière d'un *accident*, et il est du devoir des hommes, « quand les temps sont calmes », d'y « pourvoir par digues » de sorte à ce que lorsque le fleuve cède à nouveau à sa fureur, cette dernière « n'aurait pas si grande licence, ni ne serait si dommageable »[420].

---

[417] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.158. Tel que le comprend Lefort, la rupture avec la tradition classique incarnée par Machiavel est pour Strauss le signe d'une toute puissance nouvelle de l'homme que fonde la science moderne, par laquelle « il convertit la nature en matière ». Sur la conception de la fortune machiavélienne chez Leo Strauss, voir notamment *Les trois vagues de la modernité*, op.cit., et *Pensées sur Machiavel*, Paris : Payot, 2007

[418] Tout au long de son commentaire des *Discours*, Fontana insiste particulièrement sur ce point : il serait vain de chercher une cohérence d'ensemble aux propos de Machiavel, dont les conseils varient, quitte à paraître parfois contradictoires vis-à-vis des autres textes, au premier desquels le *Prince*, mais également à l'intérieur d'une même œuvre, comme c'est le cas dans les *Discours.*

[419] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.162. Plus exactement, Machiavel parle d'un « fleuve impétueux » pour qualifier la fortune. Voir le *Prince*, chap.XXV, op.cit., p.172. Cette métaphore du fleuve sera régulièrement utilisée par Lefort pour étayer sa conception de la fortune chez Machiavel. Voir notamment Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes », in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.260. Lefort emploie cette fois aussi bien le terme de fleuve que de rivière.

[420] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap.XXV, op.cit., p.172

Claude Lefort insiste particulièrement sur cette remarque de Machiavel, qui lui permet d'affirmer au contraire de Strauss que « la *virtù* consiste à prévoir, à forger des institutions qui résistent à l'adversité. Mais n'en concluons pas que l'homme peut éliminer la Fortune »[421]. En effet, il convient plutôt, ainsi que l'écrit Machiavel dans ce même chapitre, de juger « que la fortune soit arbitre de la moitié de nos actions, mais aussi que l'autre moitié, ou à peu près, elle nous la laisse gouverner à nous »[422]. Plutôt que de considérer comme le fait Strauss que Machiavel tient la *virtù* comme un principe exerçant sa toute-puissance sur la fortune, nous devons, à la manière de Lefort, penser l'action politique comme toujours menacée par la possibilité de l'échec à maîtriser la fortune.

Ce que ne perçoit pas Strauss, c'est bien que le Prince, lorsqu'il agit, n'est jamais délivré de l'épreuve de la fortune ; que son action ne consiste pas tant à vouloir supprimer l'événement qu'à l'anticiper, à construire des digues en vue d'une fureur imprévisible du fleuve. Autrement dit, l'action politique se tient précisément sur la brèche de l'indétermination de l'accident, elle s'éprouve dans un irrépressible écart entre *virtù* et fortune, et non dans la disparition de l'une dans l'autre. De ce point de vue, à l'inverse de celle de Strauss, l'interprétation de Claude Lefort laisse bien entrevoir, dans cette conception d'une politique qui se risque à agir ici et maintenant et s'expose ainsi à l'événement, une forme de *vulnérabilité* dans l'exercice du pouvoir du Prince. Il ne s'agit donc pas plus d'abandonner l'action des hommes et des sociétés à la fatalité de la fortune que de croire en la suppression de cette dernière par la *virtù* dont font preuve les Princes. C'est dans l'épreuve de ces deux principes à la fois que se fait l'expérience moderne du pouvoir. D'ailleurs, la représentation de la fortune comme une femme qu'il faut rudoyer pour la soumettre n'est pas tout à fait complète tant qu'on ne lui adjoint pas la remarque finale de Machiavel : « Et c'est pourquoi toujours, en tant que femme, elle est amie des jeunes, parce qu'ils sont moins circonspects, plus hardis, et avec plus d'audace la commandent »[423]. En réalité, la réflexion de Machiavel au chapitre XXV concerne peut-être moins la nature de la fortune qu'un conseil à l'usage des gouvernants : s'il « est meilleur d'être impétueux que circonspect », c'est en raison même de l'imprévisibilité de la fortune, et de l'incertitude de sa maîtrise.

La remarque de Machiavel est une exhortation à prendre le risque d'agir et de se confronter à l'événement, une *attitude* à adopter qui suggère la reconnaissance du statut vulnérable de l'action politique, jamais certaine de pouvoir maîtriser la fortune :

---

[421] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.162
[422] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap.XXV, op.cit., p.172
[423] *Ibid*., p.176

> Machiavel suggère que la conquête d'une femme n'est jamais certaine, mais précise que celui qui est *impetuoso* a plus de chance de réussir que celui qui est *respettivo*. Voilà certes qui ne veut pas dire que l'homme dispose d'un savoir qui lui assure d'aboutir à ses fins ; que la faculté lui est prêtées de ramener toute situation à des données matérielles, aux données d'un problème dont la solution dépendrait d'un juste calcul des moyens. Machiavel prend bien plutôt le parti de l'initiative risquée contre le calcul.[424]

La formule remarquable de Lefort suggère, loin de la vulgate d'un Machiavel calculateur, que le Florentin valorise l'action impétueuse quoique risquée. Le chapitre 29 du Livre II des *Discours*, intitulé « La fortune aveugle l'esprit des hommes, quand elle ne veut pas qu'ils s'opposent à ses desseins »[425], évoque cette ambiguïté d'un pouvoir exposé à la fortune. Machiavel y affirme tout d'abord que « les hommes peuvent seconder la fortune et non s'opposer à elle ; ils peuvent tisser ses trames et non les briser »[426]. Mais il ajoute aussitôt : « Ils ne doivent pourtant jamais s'abandonner ; en effet, comme ils ne connaissent pas ses fins, et qu'elle emprunte des chemins détournés et inconnus, ils doivent toujours espérer, et en espérant, ne pas s'abandonner, quelles que soient les circonstances ou les difficultés dans lesquelles ils se trouvent »[427]. Bien que la référence à l'espoir fasse probablement signe vers une conception chrétienne, il n'en demeure pas moins qu'elle s'apparente ici à un principe d'action. L'impétuosité vantée par Machiavel suppose en réalité une espérance en la capacité des hommes à saisir les événements, à ne pas les subir. Autrement dit, « loin de conseiller un quelconque fatalisme ou un quiétisme inerte »[428], Machiavel en appelle au contraire à la vertu de l'action et de « l'initiative risquée ». C'est ainsi que Lefort interprète son jugement favorable à la jeunesse exprimé au chapitre XXV du *Prince* comme « un procès général du conservatisme »[429], et une reconnaissance de l'audace des jeunes, la seule à même, si elle sait faire néanmoins preuve de prudence, de pouvoir « subjuguer la fortune »[430]. C'est également ce qu'il écrit dans les *Discours*, lorsqu'il conseille aux princes de « varier avec les temps, si l'on veut toujours avoir une bonne fortune »[431].

Machiavel en appelle donc bien à une certaine attitude vis-à-vis du principe de changement et de l'indétermination de l'événement. Le conseil est avant tout destiné aux Princes.

---

[424] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.160
[425] Nicolas Machiavel*, Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 29, op.cit., p.369-373
[426] *Ibid.*, p.372
[427] *Ibid*., p.372-373
[428] Note d'Alessandro Fontana, in Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live,* op.cit., p.373
[429] Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.273
[430] *Ibid.*, p.285
[431] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 9, op.cit., p.433

Il faut s'apprêter à échouer, semble leur conseiller Machiavel : la politique n'est jamais garantie de son succès ; pour autant, seul « le geste instruit la décision »[432]. Au creux de l'abîme ouverte par la non-coïncidence de la société divisée en elle-même, dans la conscience du surgissement imprévisible des *accidenti*, réside le lieu du politique, qui se déploie et s'offre au vertige de « côtoyer le gouffre » de la société moderne, l'affronte et accepte la difficile et précaire tâche de gouverner *hic et nunc*. Parce que la politique suppose que « soit pris en charge une tâche inscrite *ici et maintenant* dans l'être social »[433], Lefort, lecteur de Machiavel, dévoile la vérité de sa nature : celle d'être exposée au conflit et à l'histoire, confrontée au risque de l'agir. C'est dans cette exposition que le politique fait l'expérience de sa vulnérabilité. L'art de gouverner du Prince ou du législateur est donc un art de la prise de risque qui naît dans la conscience de sa propre vulnérabilité : l'oublier, ce serait s'illusionner sur *ce que peut* le politique.

Mais à l'inverse, qu'elle soit causée par la peur d'échouer ou un fatalisme conservateur, l'inaction est une manière de ne pas assumer la responsabilité du politique. Ainsi définie, l'expérience moderne de l'épreuve de vulnérabilité du politique n'est nullement un facteur d'inaction, ni le refus d'une prise en charge du devenir humain ; parce qu'elle ne *blesse* pas les potentialités de réalisation du corps politique, elle est au contraire le signe d'une ouverture aux possibles pour qui sait les accueillir. Contrairement à ce que pensent les contemporains de Machiavel qui fantasment la bonne société spartiate, Florence n'est pas faible de sa vulnérabilité essentielle aux divisions et aux accidents, elle est faible parce qu'elle ne sait pas reconnaître et accepter cette vulnérabilité qui la traverse. Elle est faible parce qu'elle refuse d'affronter l'événement, de se risquer à agir.

Cette « politique de l'agir » chère à Lefort n'est pas sans rappeler la théorie de l'*homo faber* de Hannah Arendt : tous deux critiquent en effet la conception du politique comme *production*, exercice de fabrication à partir d'une matière inerte[434]. Pour Claude Lefort, le pouvoir n'est précisément pas affaire de fabrication mais d'agir. Il n'est pas une capacité que possède le Prince, une aptitude.

---

[432] Thierry Ménissier, « Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre » in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, L'Harmattan, 2017, p.25. Comme l'affirme Ménissier, on assiste ici à un renversement radical de la conception prudentielle d'Aristote, de sorte que « si l'on interprète cette manière de concevoir l'action dans les termes de l'ontologie, on peut dire que le possible ne se détermine pas par un calcul, ni indépendamment de l'action, mais à partir d'une première prise en charge de l'évènement par celle-ci ».

[433] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.433

[434] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Pocket, 2002. Plus généralement, c'est contre l'image du pouvoir comme technique, qui remonte à *La République*, que s'opposent Lefort comme Arendt. Chez Platon, le philosophe-roi est capitaine du navire que représente la société ; lui seul a les capacités techniques pour bien le manœuvrer.

Il n'est pas même une puissance qu'il possède ; il est un *flux* qui n'existe que dans l'interaction des désirs entre deux pôles de la société. Comme Arendt, Lefort considère que l'action politique « s'accomplit dans un espace ouvert où d'autres acteurs vont l'élaborer dans des directions que n'a pas anticipées celui qui l'a initiée »[435]. En développant une conception de l'agir *situé*, Lefort affirme finalement que le politique émerge dans l'absence de tout modèle préconçu : ainsi que le révèle Machiavel, il est avant tout invention, ouverture à l'indéterminé. Ainsi, le rôle du politique – et donc du pouvoir qui a en charge son exercice – est une entreprise constante de déchiffrement du présent, « à l'épreuve des faits » qui se présentent à lui[436].

Mais cette exigence et responsabilité de déchiffrement du présent ne fait pas du prince le « grand interprète »[437] du devenir des hommes, car « s'il est vrai qu'une tâche se déchiffre dans les choses, comment oublier que le pouvoir est lui-même inscrit au registre qu'il déchiffre ? »[438] Ce que Lefort découvre chez Machiavel, c'est donc une conception du politique qui pour la première fois fait l'expérience de sa vulnérabilité à l'épreuve des accidents de l'histoire. En interrogeant le présent, le prince découvre qu'il ne peut être prétendre en donner la vérité, mais qu'il est toujours exposé à une interprétation dans laquelle il est toujours pris, qui se s'élabore et se fait sans cesse.

Parce que la politique du *risque* est un art du déchiffrement de l'ici et maintenant, le pouvoir y fait irrémédiablement l'expérience de sa vulnérabilité. Son agir est en même temps la découverte de sa faillibilité. Pris dans l'abîme qui fonde toute société moderne, il y apprend aussi sa grandeur, ses possibles, et il se donne ainsi les moyens de répondre aux défis de son temps, à l'épreuve du réel.

[435] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.68
[436] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 32, op.cit., p.163
[437] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.68
[438] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.433

Chapitre VI – La modernité de Machiavel : vers la représentation d'un corps politique vulnérable

Guidées par l'interprétation singulière de Claude Lefort, les réflexions conduites dans les deux chapitres précédents nous ont permis de lier le pouvoir du prince à une double exposition : à la division sociale d'une part, à l'histoire d'autre part. Sous la plume de Machiavel, ou plus exactement du Machiavel de Lefort, l'exercice du pouvoir s'éprouve dans l'expérience de sa vulnérabilité : sommé d'interpréter le présent et d'exercer son art de gouverner depuis la brèche du social, le Prince se découvrait occuper un lieu singulier, depuis lequel il se confrontait à ces nouvelles épreuves qu'inaugure la modernité politique. Ce faisant, Claude Lefort mettait en garde son lecteur contre de possibles mésinterprétations quant à ce lieu d'où le Prince exerce son pouvoir. Loin de le situer au-dessus de la société, comme s'il agissait depuis un lieu transcendant à la société, au sein de laquelle il est en réalité pris, le prince occupe une place toute nouvelle, en rupture avec la conception des sociétés européennes théologico-politique du XIIIe siècle. Avec Machiavel, le lieu du pouvoir se déplace : il joue le rôle d'un tiers, d'une attache de la société, pris dans le tumulte des désirs qui s'affrontent et en même temps garant de son unité.

Mais cette affirmation n'est pas sans susciter deux interrogations particulièrement importantes à ce stade de notre réflexion.

Tout d'abord, une telle conception de la fonction du pouvoir moderne doit être clarifiée. Comment le Prince peut-il être l'articulation à partir de laquelle se maintient la tension entre deux désirs, s'il est lui-même pris dans cette brèche ? Comment penser le lieu moderne du pouvoir, tel que révélé par Machiavel, comme à la fois *dans* le monde – et donc en rupture avec la conception prémoderne du politique –, mais également situé à une certaine distance de la société ? Comment le localiser ?

Ensuite, qu'est-ce qu'une telle conception du pouvoir *fait* à la forme de la société elle-même ? Questionner la fonction du pouvoir politique suppose de s'interroger en même temps sur la substance de la société, sur la manière dont les hommes qui la composent se rapportent à eux-mêmes. Si le lieu du pouvoir est soumis au conflit des désirs et aux évènements de l'histoire, faut-il convenir que la « substance » de la société, à l'inverse des sociétés prémodernes, n'est pas essentielle, qu'elle peut varier selon les circonstances et les accidents ?

Comme nous le montrerons, une partie de ces réponses se trouve dans les réflexions déjà menées dans les chapitres précédents sur la nature du pouvoir politique moderne. Nous les déploierons en trois temps. Premièrement, c'est en enrichissant notre argumentation du concept d'*imperio*, dont Claude Lefort fait un usage significatif dans son entreprise de déchiffrement de la pensée de Machiavel, que nous comprendrons le mécanisme par lequel le Prince *s'élève* à distance de la société. En effet, c'est à partir d'une représentation symbolique de son pouvoir, d'une certaine *image* produite par le peuple et dont il se pare, que le Prince peut gagner la légitimité d'exercer son autorité sur ce dernier **(A).**

Cette démonstration nous conduira ainsi à la seconde partie de notre argumentation. Car maintenant que le Prince s'est élevé au-dessus de la société, qu'il s'est rendu capable d'en assurer le gouvernement, il est également en mesure de l'incarner : son image reflète celle de la société tout entière, son corps est l'image du corps politique. Pourtant, il lui faut garder la conscience que cette image ne le délivre pas de la double épreuve à laquelle il est confrontée. Lisant Machiavel, Lefort comprend que ce pouvoir est en même temps condition de possibilité de l'incarnation de la société, garantie qu'elle ne se dissoudra pas, et soumis aux tensions et accidents qui la traversent. L'art de gouverner s'éprouve dans *l'écart* irréductible d'où parle le Prince. Cette « ambiguïté du politique », que Lefort la place au cœur de la réflexion machiavélienne, caractérise finalement l'expérience moderne de vulnérabilité du pouvoir politique **(B).**

Nous serons alors conduits en dernière instance à étudier l'effet qu'une telle conception du pouvoir a sur la représentation du corps politique lui-même. L'interprétation lefortienne de Machiavel fait apparaître une nouvelle manière d'envisager la substance de la société, une substance changeante, jamais assurée, se recomposant sans cesse. Réfléchissant son image dans celle du Prince, le corps politique fait finalement à son tour l'expérience de sa vulnérabilité, se représente à lui-même ouvert à la division sociale et à l'indétermination de l'Histoire. Ultime rupture avec les conceptions prémodernes du corps politique, une telle définition alerte sur les tentations de négation de cette expérience moderne de vulnérabilité. Épreuve pouvant apparaître comme insupportable au pouvoir et à la communauté des hommes, identifiée à tort à un symptôme de *fragilité*, elle appelle à nouveau en retour à un certain art de gouverner du Prince qui doit mettre en forme cette vulnérabilité. Par là-même, il permet de surmonter cette épreuve, et engage le corps politique à se découvrir comme libre création, produit de l'action humaine et ouvert à ses possibles **(C).**

A – Machiavel et *l'imperio* : image du prince et pouvoir de commander

Dans les deux chapitres précédents, nous avons montré comment le Machiavel de Lefort inaugurait la représentation moderne d'un pouvoir politique confronté aux deux principes complémentaires de la division sociale et de l'indétermination de l'événement. Ce faisant, nous avons commencé d'apercevoir que le Florentin assignait au Prince un lieu singulier depuis lequel commander. Au sein de cette modernité, « la politique requise est celle qui s'accorde avec l'être de la société, qui accueille les contraires, s'enracine dans le temps, s'ordonne de côtoyer le gouffre sur lequel repose la société, d'affronter la limite que lui constitue l'incompossibilité des désirs humains »[439]. En d'autres termes, le Prince de Machiavel est sommé d'agir depuis la faille où s'éprouve la division du social, en se risquant à affronter l'imprévisible variation des *accidenti*. « L'attache du pouvoir » doit ainsi se comprendre comme une position d'équilibre précaire, jamais stabilisée, qui ouvre à l'expérience de la vulnérabilité du politique pour l'autorité en charge d'exercer le pouvoir. Or, chez Machiavel, cette expérience ne se donne pas à *voir* comme telle dans la société. Il semble même, à la lecture du *Prince* et des *Discours*, que la fonction du pouvoir consiste précisément à substituer le paraître à l'être, ou pour reprendre une expression de Lefort, à *mettre en forme et en scène* cette vulnérabilité essentielle de l'exercice du pouvoir.

Pour rendre compte de ce principe, il est nécessaire de faire retour sur la confrontation des désirs opposant le peuple aux Grands. Nous avons montré comment Machiavel conseillait au Prince de prendre plutôt parti pour le peuple, plus enclin à lui obéir que ne le feraient les Grands, ces derniers voyant dans le Prince l'un des leurs. Ce faisant ils ne peuvent, écrit Machiavel, *l'élever* au rang de détenteur de l'*imperio*, compris comme « pouvoir de commander »[440].

---

[439] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel,* op.cit., p.427

[440] L'*imperio* est un terme que l'on retrouve à de très nombreuses reprises sous la plume de Machiavel, notamment dans le *Prince*, et qui désigne précisément le « pouvoir de commander ». Dans une analyse précieuse des mots machiavéliens du politique, Thierry Ménissier a montré qu'il fallait à la fois distinguer l'*imperio* de la *potenza*, qui est le « pouvoir de contraindre voire d'écraser » et de l'*autorita*, qui doit être entendue « comme la caractéristique morale qui s'attache à un certain type de pouvoir, éventuellement entouré à cette fin d'un dispositif juridique ». L'*imperio* ne possède pas ce caractère moral de l'autorité, mais « s'impose en revanche comme un pur fait, et implique une reconnaissance du pouvoir en tant qu'il est visible par tous, mais dénué de prestige moral, voire d'auxiliaires juridiques ». Ainsi, parce qu'il se donne à *voir*, l'*imperio* conduit à la nécessité de « reconnaître le fait du pouvoir » par ceux qui y sont assujettis. Cette précision de Ménissier est décisive pour notre propos ; elle fait de la notion d'*imperio* par Machiavel un pouvoir de commander qui s'impose par la reconnaissance (en tant que *perception*) de son fait. C'est dans ce même sens que l'utilise Claude Lefort et que nous l'emploierons à notre tour. Voir Thierry Ménissier, « Chapitre premier du *Prince* : Les mots du pouvoir et les modes de la pensée politique » in *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier (sous la dir.), Paris : PUF, 2001, p.22-25.

Pour Claude Lefort, le problème est que lorsqu'ils interagissent avec le Prince, les Grands le *perçoivent* comme un *alter ego*, c'est-à-dire qu'ils voient sa personne et non ce qu'elle *représente*. La nature de leur relation est personnelle ; elle ne permet pas d'ériger le Prince à la place qui doit être la sienne pour commander, celui d'un tiers situé au-dessus de l'opposition des désirs. A l'inverse, lorsque le Prince se soutient sur le peuple, il trouve en lui un appui nécessaire pour s'élever au rang de commandant. Mais ce processus ne doit pas nous tromper sur sa nature, puisque ce n'est pas tant le Prince qui s'élève de lui-même que le peuple qui permet l'élévation en se plaçant au-dessous de lui. C'est donc bien plutôt la soumission du peuple qui est ici à l'œuvre, son abaissement qui ménage la possibilité de la domination du Prince. Pour autant, ce processus ne fonctionne que dans la mesure où ce n'est pas la personne réelle du Prince mais bien sa représentation qui se voit élevée. Il s'agit d'un acte symbolique qui repose, ainsi que nous allons le montrer, sur *l'imaginaire* du peuple.

Dans cette entreprise de légitimation de la domination du Prince, de reconnaissance de son *imperio*, Lefort montrait qu'un mécanisme semblable à la ruse de la Raison hégélienne était à l'œuvre dans la pensée de Machiavel. Pour que l'établissement de la reconnaissance du pouvoir soit pensable, tout se passe en effet comme si le désir du Prince – celui de commander – s'accordait à celui du peuple, qui désire ne pas être dominé *naturellement*. Or cette ruse est précisément celle dont use le Prince pour faire accepter sa domination au peuple. Dans le célèbre chapitre XVIII du *Prince*, intitulé « Comment les princes doivent garder leur foi », Machiavel fait de la ruse et de la force les deux instruments de l'exercice du pouvoir du Prince[441]. Pour garantir son pouvoir, ce dernier doit donc savoir se faire « renard » et « lion » selon les circonstances et les *accidenti*, mais cet exercice n'a d'autre fonction que de maintenir à son tour la tension irréductible de la société. Ce n'est donc pas *pour lui* que le Prince use de la force et de la ruse mais pour mener à bien sa fonction : garder ouverte la brèche du social en faisant jouer les conflits qui structurent la société. Comment fonctionne la ruse du Prince par rapport au désir du peuple, comment s'y prend-il pour concilier son propre désir de dominer à celui du peuple ? Selon Lefort, c'est en convaincant ce dernier qu'il est dans son intérêt de choisir la domination du Prince plutôt que celle des Grands, puisqu'il y gagne non seulement la sécurité, mais qu'il arrache surtout sa soumission à un désir naturel de commander pour lui substituer une soumission à une autorité légitime et instituée.

[441] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap.XVIII, op.cit., p.141-143. Il faut toutefois rappeler que ces deux principes d'action sont relatifs à la « manière de combattre des bêtes » dont doit faire usage le prince, et qu'ils doivent également composer avec la « part de l'homme », qui consiste à combattre avec les lois.

Autrement dit, par son artifice et son art de gouverner, le Prince doit *convaincre* le peuple qu'il est de leur côté, alors même que sa tâche consiste à maintenir vive la tension entre ces deux désirs irréconciliables. De sorte que bien qu'il revienne au Prince de *réellement* s'attacher le peuple en appuyant son désir pour contrer celui des Grands, il doit en même temps ne pas étouffer ce dernier et le laisser s'exprimer lorsque la situation l'exige et que les événements l'imposent. Ce soutien au peuple est donc en réalité un « masque », une *apparence* forgée par sa ruse. Cela signifie-t-il pour autant que le Prince trompe le peuple ou qu'il lui ment ? Claude Lefort répond à cette question par la négative : que le Prince trompe le peuple ne dit rien de son caractère ni des intentions de sa personne réelle. Elle n'est que le signe de sa fonction de « tiers » maintenant la tension des désirs. Il se peut en effet que le Prince soit réellement du côté du peuple, mais toujours selon des circonstances que cette fonction requiert :

> La ruse n'est pas nécessairement liée à la perversité du prince ; pourvu qu'il le veuille et que la situation s'y prête il peut être fidèle et servir ses sujets : la ruse ne le lui interdit pas, car cette bonté-là compose encore avec son contraire, elle n'est que *l'heureux moment d'une coïncidence de fait entre l'être et le paraître*, où ne s'efface nullement leur différence.[442]

Sans doute est-ce dans cette référence à l'apparence que se joue en grande partie le malentendu de l'interprétation de l'œuvre de Machiavel et la cristallisation d'une représentation « machiavélique » du pouvoir. S'il ne s'agit pas de nier le fait que Machiavel revendique la nécessité pour le Prince de « faire semblant » d'être du côté du peuple, de lui être fidèle, cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse de le *tromper*. La ruse n'est pas la fourberie ; elle est dépendante de l'indétermination de l'histoire, des événements auxquels le prince se trouvera confronté. Ce que la réflexion moderne de Machiavel sur la vulnérabilité du politique exposé l'événement nous permet désormais de comprendre, c'est que la politique n'est jamais affaire que de *circonstances*, et la ruse, l'apparence et le masque du Prince sont les instruments par lesquels celui-ci se donne les moyens d'y répondre. Les *accidenti* face auxquels l'apparence du Prince coïncide avec son être sont tout aussi nombreux que ceux où un *écart* se fait jour. Chez le Machiavel de Lefort, la politique est toujours affaire de brèche et de non-coïncidence, elle est toujours prise dans une tension entre deux pôles. Partout où dans la société se manifeste l'écart, c'est une forme de vulnérabilité qui s'expérimente.

[442] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*. *Machiavel*, op.cit., p.413. Nous soulignons.

De ce point de vue, la distinction formulée par Claude Lefort entre « être » et « paraître » occupe une place fondamentale dans la pensée de Machiavel. Dans le *Prince* principalement, mais également dans les *Discours*, le Florentin abonde en conseils relatifs à l'apparence (voire à la tromperie) dont doit savoir user le Prince pour commander les hommes. Ainsi, toujours au chapitre XVIII du *Prince*, Machiavel considère qu'il faut pour le Prince savoir « être grand simulateur et dissimulateur » puisque les hommes sont si simples que « celui qui trompe trouvera toujours qui se laissera tromper »[443]. Plus loin, il déclare dans une formule à laquelle Claude Lefort consacrera de longues réflexions, qu'à un Prince « il n'est pas nécessaire d'avoir en fait toutes les (…) qualités, mais il est bien nécessaire de paraître les avoir »[444].

De semblables remarques sur la nécessité de privilégier le paraître à l'être se retrouvent dans les *Discours.* Ainsi, au chapitre XXV du Livre I, intitulé « Celui qui, dans une cité libre, veut réformer un gouvernement ancien, qu'il conserve au moins l'ombre des usages anciens », et qui semble en cela prolonger le chapitre XVIII du *Prince*, Machiavel suggère aux Princes qui souhaitent réformer le gouvernement de leur cité, de jouer avec la « matière des hommes »[445]. En conservant l'apparence des usages anciens, le Prince donne ainsi au peuple l'impression de n'avoir pas changé de constitution, alors même que c'est *réellement* le cas. Cette ruse s'explique par la nature même des hommes : « L'ensemble des hommes se nourrit autant de ce qui paraît que de ce qui est ; et souvent, même, ils sont poussés davantage par les choses telles qu'elles apparaissent que par les choses telles qu'elles sont »[446]. L'affirmation de Machiavel nous intéresse au moins pour deux raisons complémentaires, qu'il nous faut longuement expliciter.

Premièrement, elle nous permet de préciser la relation que les hommes entretiennent au principe du changement, tel que défini au chapitre précédent. Si nous nous sommes concentrés sur la manière dont la représentation du pouvoir politique subissait sous l'influence de Machiavel une rupture profonde par rapport aux conceptions classiques, notamment du point de vue de la confrontation à l'histoire et l'indétermination de l'événement, nous comprenons désormais que cette rupture ne signifie pas que les hommes eux-mêmes changent de perception : en réalité, la matière dont sont faits les hommes est fixe.

---

[443] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap.XVIII, op.cit., p.142

[444] *Ibid.*

[445] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 25, op.cit., p.143-144. L'emploi du terme « ombre » renforce ici le sentiment d'un jeu d'apparence, d'un écart entre le réel et sa manifestation. Quant à la référence à la « matière » des hommes, elle n'est pas sans rappeler la réflexion de Machiavel au chapitre 18 du Livre I, lorsque citant l'exemple de Rome, il exhortait les princes à adapter les réformes et décisions au degré de corruption des cités, car « bien différents sont les institutions et les modes de vie qu'on doit établir dans un sujet bon et dans un sujet mauvais, et la forme ne peut être la même dans une matière tout à fait contraire ». Voir *Ibid*., p.128. Nous retrouvons en réalité cette réflexion sur la relation matière et forme tout au long du Livre I des *Discours.*

[446] *Ibid.*, p.143

C'est ce qu'affirme Lefort lorsque lisant Machiavel, il écrit : « Les hommes ne changent pas : Anciens et Modernes sont faits de la même étoffe. Seule change la manière dont les hommes répondent aux questions permanentes que posent l'agencement d'une cité » et, ajoute-t-il, en premier lieu, « la division entre ceux qui veulent commander et ceux qui ne pas être commandés, opprimés »[447]. S'il est vrai que ni les hommes ni les questionnements qui structurent le politique ne changent, que seules varient les réponses qu'ils y apportent, alors nous comprenons que l'histoire n'est en réalité qu'un équilibre entre répétition et changement, qu'elle est le *réel* à partir duquel les hommes se rapportent les uns par rapport aux autres et agencent des relations politiques et sociales :

> Le réel, apprenons-nous dans les *Discours*, c'est l'histoire (…) comme répétition sous des traits différents de l'entreprise que constitue la société : rassemblement des hommes qui se situent comme dépendant d'une même chose publique, acquièrent une identité collective, inscrivent dans un même espace naturel leurs positions respectives, dans un même espace culturel leurs institutions et se déterminent en tant que communauté particulière face à des peuples étrangers. Alors, ils trouvent un équilibre dans leur rapport de force, quitte à le remettre en question, et sont conduits par la volonté du Maître, celle des plus forts ou celle de la majorité d'entre eux, à trouver les moyens de leur sécurité et de leur développement.[448]

En réalité, la conception moderne d'une société confrontée au principe du changement n'est dite historique que dans la mesure où elle contraint les hommes à se réagencer comme corps collectif, à faire différemment « forme de société » et à inscrire ce principe comme un élément constitutif de leur coexistence. Mais les hommes, quant à eux, ne *changent* pas. Et en ce sens, l'histoire n'est que la répétition de mêmes questionnements humains qui prennent forme dans des sociétés singulièrement différentes :

> L'histoire est cette répétition. Mais cette répétition est historique, en ce sens que les conditions dans lesquelles s'établit cette entreprise ne sont jamais les mêmes. Pour chaque société, dans chaque époque, il y a un environnement singulier, une situation héritée, une coutume, qui circonscrivent certaines possibilités et certaines impossibilités. Ce qui est le plus réel, ce n'est donc pas ce qui peut être formulé comme les alternatives fondamentales auxquelles doivent faire face de toute nécessité les gouvernants, une fois découverts les traits essentiels de la nature des hommes et de leurs relations ; c'est bien plutôt le sort qui leur est réservé dans une série de situations particulières.[449]

[447] Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effetuale* » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.146
[448] Claude Lefort, « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.318-319
[449] *Ibid*., p.319

Entre différence et répétition, l'histoire des hommes doit donc s'entendre comme la conjonction de deux phénomènes complémentaires : l'indétermination de l'événement, qui oblige la collectivité des hommes à inventer de nouvelles manières de faire société (principe du changement), et la matière fixe de ces mêmes hommes, qui non seulement ne changent pas mais ne désirent pas le changement, comme le dévoile la critique machiavélienne du conservatisme[450].

Cette affirmation nous conduit à notre seconde remarque. Nous comprenons en effet désormais pourquoi Machiavel, dans le chapitre 25 du Livre I des *Discours*, conseillait aux Princes de masquer le nouveau sous l'ombre rassurante de l'ancien : le principe du changement y est neutralisé. Ainsi, aussi bien dans ses actions que dans ce qu'elles projettent et *montrent* de lui, le Prince doit s'appuyer sur la ruse pour gouverner, privilégier si nécessaire l'apparence au réel. Loin de dévoiler simplement les attributs d'un caractère, cette ruse est à proprement parler politique en ce qu'elle s'inscrit dans une pratique inhérente au pouvoir :

> Si nous découvrons que les ruses du Prince répondent à une nécessité inscrite dans sa fonction, qu'il est dans la nature du Pouvoir de se travestir, d'apparaître comme légitime, fondé en religion et en moralité pour être reconnu comme une force incommensurable à celles qui combattent au sein de la société civile, alors tout ce que nous prenions pour traits psychologiques du gouvernant ne sont qu'à déduire de la vie collective.[451]

Telle est donc la ruse du Prince : savoir, lorsque cela lui est nécessaire, tirer profit « d'avoir effectivement les qualités qu'il feint de posséder, s'il n'en est pas le prisonnier »[452]. En d'autres termes, Claude Lefort discerne dans le *Prince* comme dans les *Discours* la même affirmation machiavélienne d'une conception de l'i*mperio* fondée sur l'apparence, qui conduit le Prince à considérer que « pour remplir pleinement sa fonction, le masque ne doit pas être étranger au visage qu'il recouvre »[453]. L'exercice du pouvoir suppose la capacité du Prince à *offrir une image* du pouvoir qui n'est pas celle de la réalité et que seul le peuple, à la différence des Grands, peut lui conférer. Lefort consacre de nombreuses pages à cette affirmation machiavélienne de la nécessité du *paraître* dans l'exercice du pouvoir et à la manière dont cette apparence est forgée par le peuple lui-même.

---

[450] Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes » in *Les Formes de l'Histoire,* op.cit., p.273. Dans cet article, Lefort montre également que la critique du conservatisme par Machiavel s'adresse à tous ceux qui « blâment le présent et préfèrent louer le passé », et plus encore à ceux que l'âge avancé conduit à une « soumission au monde où régnaient les pères ».
[451] Claude Lefort, « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.317
[452] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.413
[453] *Ibid.*

Il y voit une détermination essentielle de la réflexion du Machiavel sur la nature moderne du politique, et propose à partir de cette réflexion une interprétation radicale de la transformation moderne du corps politique à partir de la question du pouvoir[454]. Il remonte pour ce faire à « l'origine » du lien entre être et paraître dans la théorie de Machiavel. Fondamentalement, le philosophe français cherche à mettre en évidence la manière dont le paraître du Prince trouve sa source dans la *demande* du peuple. L'analyse de ce mécanisme lui permet de dévoiler le processus par lequel le Prince pourra légitimer son *imperio* et de comprendre ainsi la nature de ce dernier.

L'argument semble trouver son fondement dans le « rapport du prince et de ses sujets », ou pour le dire plus exactement, dans le rapport que les sujets entretiennent au Prince vis-à-vis du bien commun : « Si celui-ci doit, quoi qu'il fasse, donner le change, ce n'est pas seulement parce que ces derniers sont voués au mal, c'est au plus profond parce qu'ils ne tolèrent pas son spectacle, *qu'ils tiennent à l'apparence du bien*. La cruauté, les trahisons du prince, ils peuvent s'en accommoder tant qu'elles sont *couvertes du voile du bien commun* »[455]. L'affirmation de Claude Lefort rend compte d'un double mouvement. D'une part, elle informe le lecteur d'une relation dissymétrique à l'apparence entre le Prince et ses sujets. En effet, il ne s'agit pas tant pour le Prince d'apparaître fidèle au peuple, de produire une apparence de bonté qui viendrait en quelque sorte se déposer sur le peuple. Il s'agit en réalité de comprendre ce processus comme celui d'une demande du peuple quant à « l'apparence du bien ». Le paraître n'est pas ouvrage du Prince, mais émane d'un désir du peuple. Ainsi compris, la tâche du Prince semble s'inverser : son talent ne réside pas dans sa capacité à produire l'apparence de bien, son art de gouverner à créer le paraître ; il consiste bien plutôt à savoir l'incarner *à l'image* de ce que le peuple exige.

Cette idée héritée de La Boétie selon laquelle la domination du gouvernant – qu'il soit despote ou législateur – est toujours *donnée* par un peuple qui produit lui-même le charme qui le soumet, est récurrente dans la pensée de Claude Lefort. Le talent du prince, sa *ruse*, consiste précisément dans sa capacité à percevoir ce charme et à savoir s'en habiller[456].

---

[454] A bien des égards, nous pouvons considérer que c'est à partir de cette détermination que Claude Lefort va trouver les éléments nécessaires à la formalisation de sa théorie de la mutation de l'ordre symbolique du pouvoir et donc du politique dans la modernité, aboutissant ainsi à la conception d'un corps vulnérable de la société politique.

[455] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.414. Nous soulignons.

[456] Mais comme nous le verrons plus bas, cet argument est également ce qui permettra à Lefort d'affirmer que ce dont on habille le Prince, on peut également le lui ôter : à l'oublier le Prince – et le peuple – s'aveugle sur *ce que peut* le pouvoir, il perd de vue la vulnérabilité du politique, le lieu de l'*imperio.*

D'autre part, Lefort affirme que bien que le Prince doive certes jouer le jeu de l'apparence, celui-ci n'est pas totalement hasardeux, puisqu'il se place sous l'égide du « bien commun ». Cette affirmation réduit en effet considérablement les possibilités du Prince et modifie *de facto* la perception du lecteur. On croyait lire un Machiavel ouvrant à tous les abus, à toutes les justifications au nom de la tromperie. Lefort nous rappelle immédiatement à l'exigence de la juste interprétation : cette ruse n'est fonctionnelle qu'à condition de parler le langage du bien commun. Que le prince « *jette le masque* et s'exprime en cynique, le voici réduit aux limites de sa personne, *exposé* aux regards de tous, comme un homme parmi d'autres et voué à la haine et au mépris »[457]. Sitôt qu'il arrache ce masque, sitôt qu'il se montre *réellement* méchant, réduit à sa « personne », le peuple lui retire aussitôt son soutien parce qu'il le voit tel qu'il *est*[458].

De ces deux remarques, Lefort en conclut que le Prince peut développer aussi bien « la bonne ou la mauvaise image ». L'apparence dont il pare sa personne et son action, afin de se faire respecter de ses sujets, peut renvoyer deux images différentes. De la qualité ou de la nature de cette image dépendra l'obéissance et l'acceptation à la soumission du peuple, car « encore qu'ils soient assez méchants pour lui interdire d'être bon, les sujets du prince ne le sont pas au point d'accepter qu'il incarne le mal à leurs yeux »[459]. Il n'est donc pas tout à fait exact d'affirmer que le peuple ne peut tolérer de *réellement* voir le Prince. C'est seulement lorsque ce dernier use de violences dans l'exercice de son pouvoir qu'il ne supporte pas de voir sa personne se livrer à de tels actes. Mais les hommes accepteront qu'un prince paré de l'image du bien s'y adonne car « ils veulent croire en sa vertu, en une bonne image, et il suffit qu'il ne leur rende pas cette croyance impossible pour qu'elle soit satisfaite (…) en définitive, s'il ne lui est pas difficile de les mystifier c'est qu'ils souhaitent l'être »[460].

---

[457] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.414. Nous soulignons.

[458] Cette « exposition » du Prince n'est plus ici le signe d'une vulnérabilité, au sens où nous avons préalablement défini cette notion mais bien d'une faiblesse. Alors que le pouvoir vulnérable est toujours ouvert à un possible, qu'il est en mesure de faire quelque chose de cette exposition, il est ici au contraire essentiellement *faible*, car précisément dépouillé de sa charge de potentialité, de toute possibilité de changer la blessure en brèche. Ainsi comprise, la faiblesse est bien une modalité particulière de la vulnérabilité : la vulnérabilité subie, définie comme vulnérabilité *problématique* par Marie Garrau.

[459] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.414. L'emploi de la notion d'incarnation n'est pas sans importance. Elle nous indique que cette exigence d'apparence à laquelle répond le prince prend la forme d'un rapport au corps. S'agirait-il alors, à la manière des Rois du XIIIème siècle dont parlait Kantorowicz, d'une incarnation politique, le corps du prince comme corps politique, corps de la société et du royaume ? Sans doute, mais comment alors comprendre la rupture moderne de Machiavel, comment penser la définition du Prince comme tiers, articulation politique du social, pris *dans* le tumulte de la société déchirée ? A y regarder plus attentivement, ce qui semble faire signe vers la reconduction de l'image du corps politique prémoderne et classique l'en éloigne en réalité. Que le prince doive incarner une bonne image aux yeux du peuple, qu'il doive s'élever au-dessus de lui ne suffit pas à faire de lui un empereur tirant son pouvoir hors-du-monde : le lieu de l'*imperio* est à la fois *dans* et *au-dessus* de la société.

[460] *Ibid.* Peut-on toutefois parler de « mystification » ? Ne risque-t-on pas de reconduire le principe d'un prince trompeur, alors même que Lefort, comme l'indique la fin de cette citation, tient le peuple pour un acteur souhaitant

Si l'intérêt du peuple à se laisser duper procède de la nécessité à gagner la sécurité contre les Grands, c'est qu'en définitive son désir et celui du Prince se rejoignent dans « l'intérêt commun à dépasser le règne de la violence ».

Mais la réflexion de Claude Lefort sur la « bonne image » du Prince laisse entrevoir une autre réponse. Il nous semble en effet que le peuple n'accepte de se laisser duper que parce que cette duperie est ce par quoi il gagne la représentation de sa cohésion, ce par quoi il se fait communauté. L'image du Prince donne au peuple la représentation de sa propre constitution comme peuple et permet de légitimer l'*imperio.* Ce mécanisme est décisif pour appréhender dans sa complexité l'interprétation lefortienne de Machiavel.

En un sens, il est important de comprendre que Claude Lefort s'intéresse moins à la question de l'apparence, de la ruse dont devrait faire usage le Prince dans l'exercice de son pouvoir que de ce qu'elle révèle de la conception machiavélienne du politique. La notion de *bonne image* fait signe vers le processus de légitimation de l'autorité de commander ; elle rend compte de l'installation de l'*imperio* et ce faisant, permet de penser comment la société politique moderne se constitue. De fait, s'il « n'est pas seulement utile au prince que le peuple s'arrête à l'apparence », c'est bien que celui-ci y gagne quelque chose en retour, et ce gain est celui « d'une condition nécessaire pour que le pouvoir se distingue de la puissance »[461].

C'est ici précisément que se fait pleinement voir la distinction entre *imperio* et *autoritas* évoquée plus tôt. Dans le jeu de l'apparence dont use le Prince pour s'habiller du voile du bien commun, quelque chose de supérieur que le pouvoir compris comme force se cristallise et se forme. Paré de la bonne image que projette sur lui le peuple, le Prince s'élève au-dessus de la société, vient occuper le lieu du pouvoir d'où il tire sa capacité à commander. Ainsi compris, ce processus d'affirmation d'une transcendance du pouvoir qui le légitime aux yeux de la société est la condition de possibilité même du politique. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'interrogation de Lefort : « Peut-être la transcendance du pouvoir – grâce à quoi le peuple se rassemble dans son unité et cesse d'être simple matière de l'oppression – ne va-t-elle pas sans le déploiement d'un *imaginaire* ? »[462].

Nous découvrons alors enfin pourquoi la « raison de la ruse » du Prince semble s'inscrire dans « la ruse de la Raison ».

---

lui-même se laisser duper ? Comme s'il était conscient de l'ambiguïté problématique d'une telle affirmation, Lefort délaissera par la suite le vocabulaire de la mystification et de la tromperie pour lui préférer celui de l'image.

[461] *Ibid.*, p.415

[462] *Ibid.* C'est Lefort qui souligne.

Là où le peuple gagne la sécurité, le pouvoir gagne la transcendance nécessaire à l'exercice de sa domination en tant que tiers, et la société politique peut se constituer comme telle. Sans l'opération du peuple lui donnant substance, c'est le politique lui-même qui ne pourrait advenir, ne pourrait se faire *corps.* Ainsi, « la ruse pratiquée par le prince ne vise pas à obtenir une fin particulière. C'est une tromperie par laquelle *l'image* du prince s'élève au-dessus des conflits de la société, et cette image est en quelque sorte défléchie de la personne du prince pour constituer *le lieu* du pouvoir politique, *l'imperio* »[463]. Dans ce jeu d'apparence et de légitimation des désirs, c'est finalement la possibilité même d'un lieu du politique qui s'établit, l'autorité nécessaire au commandement des hommes.

Il ne suffit pourtant pas d'imaginer un Prince pour que celui-ci se constitue en tant que tel. Le lieu du pouvoir ne se produit pas dans le seul acte de création d'un imaginaire du peuple ; comment pourrions-nous sinon distinguer les Princes des despotes, les tyrans des législateurs[464] ? Affirmer que la constitution réelle du pouvoir est liée à un imaginaire ne signifie pas que « celui-ci a dans tous les cas la même substance »[465]. Ce que nous voyons pointer sous cette question de *l'imperio*, c'est une interrogation sur le fondement de la politique même, l'ouverture à un questionnement plus grand encore, qui concerne la modernité elle-même. Décrire la manière dont est produit le lieu du politique ne dit rien en effet de sa localisation ni même de sa forme. De plus, il y a manifestement une ambiguïté fondamentale dans l'utilisation que Lefort fait de la notion de « transcendance », reproduisant en un sens l'équivoque déjà évoquée de l'emploi de la notion d'incarnation. La modernité du politique, définie par Machiavel comme celle d'un pouvoir pris dans les plis de la société, dans ses écarts et tensions, s'accorde-t-elle avec la représentation d'un pouvoir *transcendant* à cette dernière ? Comment comprendre ce lieu qui se tient à la fois dedans et au-dessus, comment le localiser et d'ailleurs peut-il seulement l'être ? Or, cette question en appelle nécessairement une seconde, car si *l'imperio* ne peut être situé, si le lieu du politique est infigurable tout en étant imaginé, quelle peut être sa forme ? Faut-il plutôt convenir que cette « substance » n'est pas univoque, qu'elle peut varier selon les circonstances, les accidents et événements de l'histoire ?

---

[463] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.57

[464] C'est la raison pour laquelle Claude Lefort distingue l'imaginaire du symbolique. Si, comme l'affirme Warren Breckman, il est difficile de donner une cohérence globale à la notion d'imaginaire dans la pensée de Lefort, il faut la comprendre ici comme un mécanisme de production d'une image du prince, une apparence – qui se distingue du réel – mais qui ne dit rien de la nature du pouvoir, ou plus exactement, du lieu dans lequel il se situe. La réflexion de Machiavel sur la nature du politique et la rupture moderne qu'il institue concerne précisément la *mutation* du symbolique. Sur cette opposition entre imaginaire et symbolique, voir notamment Warren Breckman, « Lefort and the Symbolic Dimension », in *Constellations*, 2012, vol. 19, no 1, p. 1-36.

[465] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.416

B – L'expérience moderne de « l'ambiguïté de la politique »

Loin de nier ces ambiguïtés, Claude Lefort les place au contraire au cœur même de la conception machiavélienne du politique, pour les constituer comme nouvelle épreuve de l'*expérience moderne*. La restitution de celle-ci suppose que nous rappelions sommairement quelques démonstrations qui ont jusqu'à présent jalonné notre recherche, dans la mesure où elle constitue l'aboutissement de ce parcours.

Dans les chapitres précédents, nous avons ainsi montré de quelle manière les sociétés prémodernes se constituaient comme *corps* politique en supprimant toute forme de division et d'indétermination, afin de se préserver de la corruption. A partir des travaux de Claude Lefort, nous avons pu montrer que cette figuration supposait la transcendance du pouvoir, en posant l'existence d'un « grand Autre » venant par son extériorité garantir l'unité de la société[466]. Paradoxalement, la corporéité du politique est ainsi conditionnée, au sein de la prémodernité, à l'existence d'une extériorité absolue : pour que tout soit dans la société et qu'elle soit parfaitement homogène, il faut projeter fantastiquement l'existence d'un tout-autre, tout-extérieur et transcendant. Ainsi y a-t-il bien une conception spécifique à la position du pouvoir dans ces sociétés prémodernes. Situé dans le Ciel ou dans la Nature, le lieu du politique est toujours hors-le-monde. Cette réflexion s'est précisée avec l'étude des régimes théologico-politiques prémodernes et leur mécanisme de constitution comme corps politique, présupposant l'intermédiaire d'un souverain capable de les incarner. Or, si le lieu du politique prémoderne est situé dans un *ailleurs*, le Prince ou le Roi qui l'incarne dans les sociétés européennes monarchiques doit alors également se situer au-delà de ce monde. En fixant le lieu du pouvoir hors-du-monde, la conception prémoderne du politique implique une représentation du Prince, non pas comme corps humain mais comme *incarnation du Royaume*, corps du Royaume sur Terre. Ce corps du Prince, comme le montrent Dante, et à sa suite Michelet ou encore Kantorowicz, est en réalité toujours double dans la mesure où il est à la fois « au-delà » de la société des hommes en tant que lieu du pouvoir et « dedans » en tant qu'homme, personne. Ainsi entendu, le corps du roi apparaît comme un *dédoublement* du corps de la société ; ces deux images cohabitent simultanément et se supportent l'une l'autre.

Une telle conception nous invite alors à considérer la rupture moderne, seulement amorcée par Dante, comme l'affirmation d'un lieu du pouvoir désormais situé *dans* les limites de monde.

[466] Cet Autre pouvant d'ailleurs aussi bien s'incarner dans la figure de la Nature, de l'Idée ou de la Providence.

Il nous semble que c'est précisément ce à quoi se livre Machiavel en situant *l'imperio* dans la société et non plus dans un lieu hors-du-monde. L'*imperio*, tel que nous l'avons défini au cours de notre étude de l'interprétation lefortienne de Machiavel, gagne ainsi une mondanité toute moderne. Aux prises avec la société, confronté au « gouffre » de la division sociale, le pouvoir semble désormais occuper un lieu proprement humain, comme si soudain s'inaugurait la possibilité de faire *déchoir* ce pouvoir dans la société, lui faisant ainsi perdre toute transcendance et devenir réel. Selon cette conception, le souverain n'est plus qu'une *personne* ; il perd sa dimension symbolique. Il n'est plus le corps de la société et à la limite, il n'incarne plus rien. Peu importe alors en réalité sa nature : le politique devient unidimensionnel et immanent, toute transcendance est supprimée : nous voyons le pouvoir tel qu'il *est*, sans le masque de l'apparence *symbolique*. En un mot, le pouvoir est nu. Or, nous avons vu que la dimension symbolique du pouvoir politique est aux yeux de Claude Lefort essentielle ; la modernité n'est pas le passage d'une symbolisation prémoderne du pouvoir hors du monde à la réalité du pouvoir dans le monde, elle est la *mutation* de cette symbolisation – qui ne disparaît donc pas – dans la société. Il faut que la dimension symbolique se maintienne, sans quoi le politique ne peut advenir.

C'est en ce sens qu'il faut entendre l'argument de Machiavel concernant l'image du Prince. Le peuple, guidé par la ruse de la Raison, produit *l'image bonne* du Prince afin de constituer l'image de la société et de pouvoir faire corps. Mais cet imaginaire ne produit pas la représentation d'un pouvoir hors de la société puisque le Prince est un *tiers* qui reste pris dans les déchirements du social. Il faut ainsi comprendre *l'imperio* comme une *transcendance dans la société* ; telle est, selon Lefort, la mutation symbolique du politique moderne qu'accomplit Machiavel. Comment comprendre alors cette position difficilement figurable, relevant en apparence de la contradiction ? Quel est ce lieu qui est à la fois dans et transcendant à la société ? A juste titre, Claude Lefort considère que Machiavel ne se contente pas d'affirmer l'existence du pouvoir, comme une lecture trop rapide du *Prince* pourrait le laisser croire. Tous les malentendus sur l'interprétation de ce texte trouvent sans doute ici leur origine. La question posée ne se limite pas à comprendre « comment acquérir et conserver le pouvoir ? »[467]. Certes, la réalité du pouvoir ne saurait être contestée ; le réfuter reviendrait en définitive à nier le politique. Mais Machiavel, loin de faire comme si *l'imperio* était « implicitement posé comme ce qui donne raison des actions du prince », enquête en réalité sur sa localisation, interroge ce pouvoir de commander ; et dans cette enquête réside précisément sa modernité.

[467] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.434

Dans *Le Prince,* Machiavel attribue en effet au souverain la capacité à « se situer à distance de la masse, de traiter les autres comme modalités de l'être-objet, comme forces dont il lui faut connaître les rapports et calculer l'efficace » ; en lui s'énonce donc « la vérité de la séparation de la politique »[468]. Toutefois, une telle séparation ne dit rien de la nature de cette distance. C'est seulement dans la pratique du politique, dans la gestion de deux désirs en tension et le maintien de la division sociale, que le Prince prend conscience de la place qu'il occupe réellement dans l'exercice de sa fonction :

> C'est de connaître la structure particulière du champ de forces, de comprendre pourquoi elles sont incommensurables, ce que sont, dans leur singularité, le désir des Grands et le désir du peuple, que le prince découvre la limite de l'objectivation, et qu'il s'apparaît à lui-même comme situé *dans* la Société, investi d'un pouvoir, chargé d'incarner la communauté imaginaire, cette identité à défaut de laquelle se dissout le corps social.[469]

Cette réflexion condense toute l'ambiguïté du politique et de *l'imperio* chez Machiavel. Non seulement le Prince se découvre-t-il pris dans la société par la médiation des deux grands désirs qui la divisent, mais le pouvoir dont il est investi demeure la condition de possibilité de l'existence du corps social. Sans imaginaire, le corps social disparaît : la figure du Prince demeure nécessaire à l'investissement d'un pouvoir qui donne à la société sa substance. Dans sa lecture du *Prince*, Lefort semble donc bien voir émerger un principe d'incarnation politique : pour Machiavel, le corps du Prince est en cela un « Autre », séparé du peuple. Sans l'*incarnation* de la « communauté imaginaire », il n'y a donc pas de peuple, pas de représentation « défléchie » de ce dernier par le corps du souverain. Mais en même temps, la distance séparant le lieu du pouvoir du peuple qu'il commande semble en tout point équivoque, sinon contradictoire, puisque cette incarnation dans la personne du Prince ne se situe pas *hors* de cette communauté. C'est donc à un véritable « renversement de perspective » que nous assistons, et dans lequel « le prince apprend, en effet, qu'il ne saurait sans se perdre s'identifier à l'image que composent de lui les dominants ou les dominés »[470]. Claude Lefort découvre chez Machiavel la conception d'un Prince *à la fois* hors de la société et pris dans ses déchirements, effet de ses désirs contraires : « Dans le moment où il fait *l'épreuve* de sa dépendance et où il se sait lié au peuple », il faut au Prince « s'interdire de satisfaire le désir de celui-ci, tenir ce désir en suspens, pour demeurer le tiers, grâce à qui s'institue l'ordre civil »[471].

---

[468] *Ibid.* Position identifiée sous le principe du « tiers » dans les chapitres précédents.
[469] *Ibid.*
[470] *Ibid.*
[471] *Ibid.* Nous soulignons pour insister une nouvelle fois sur la récurrence significative de la notion « d'épreuve » dans le vocabulaire de Claude Lefort.

Cette interprétation permet à Lefort de mettre à jour une nouvelle conception du pouvoir dans laquelle le souverain se trouve tout à la fois exposé et vulnérable au désir du peuple, et refusant en même temps de s'identifier à lui, afin de tenir ce désir – et la société avec lui – en tension : « Le prince incarne l'imaginaire que sa fonction dans la société lui assigne, mais, en même temps, *il y est pris*, il est ce désir de puissance et de gloire dans lequel se métamorphose le désir de ses sujets »[472].

La notion d'« ambiguïté du politique » employée par Claude Lefort et révélée par Machiavel trouve ici précisément sa confirmation. Ce n'est pas seulement que le Prince saisit la légitimité de son *imperio* ailleurs qu'en lui-même, que sa puissance de commander s'éprouve paradoxalement dans sa dépendance à ceux qui la lui accordent. Il nous faut en réalité pousser ce raisonnement jusqu'à son terme, déduire ce que Lefort désigne sans le nommer : en apparence contradictoire, cette double dimension du politique est ce par quoi transparaît sa dimension vulnérable. La non-coïncidence du pouvoir, l'altération d'un lieu qui ne se laisse pas désigner comme tel, ce « point aveugle » de la tâche du Prince sont autant d'aspects d'un même phénomène.

Parce qu'il « ne peut rejoindre les autres qu'à travers l'espace que ceux-ci lui ménagent comme le sien propre », le Prince apprend que son *imperio* s'éprouve dans l'impossibilité de se soustraire à l'instabilité et à la non-permanence du social, que le lieu séparé d'où il exerce son pouvoir de commander est essentiellement dépendant d'autre chose que lui-même, un désir qui n'est pas le sien. Autrement dit, ce lieu singulier du politique est celui où se constitue une expérience de vulnérabilité du pouvoir politique, par laquelle il se voit doublement *exposé.*

D'une part, comme nous l'avons déjà vu, s'il ne parvient pas à légitimer son *imperio*, le Prince risque d'être perçu en tant que *personne* et non comme principe d'incarnation de la société. D'autre part, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici, le danger est réel qu'il se laisse absorber par sa propre image et devienne la proie de son propre désir, qu'il se laisse charmer par l'image que le peuple projette sur lui. Ainsi, écrit Lefort, « est-il toujours possible qu'il se laisse fasciner par sa propre image et qu'en assumant sa fonction il se rende étranger au peuple – aussi dangereusement que lorsqu'il s'enferme entre les murs d'une forteresse »[473], c'est-à-dire qu'il se place à l'écart du monde, rejouant à nouveau l'illusion prémoderne d'un pouvoir situé hors de la société.

[472] *Ibid.* Lefort met l'accent sur cette emprise de l'imaginaire produit par le peuple sur le Prince lui-même.
[473] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op. cit., p.424. Nous retrouverons l'image de la forteresse, essentielle à l'intelligence de la conception machiavélienne de la communauté politique.

Il apparaît donc possible de distinguer deux attitudes relatives à la production de cette image du pouvoir. Tout comme Lefort affirme que Machiavel définit deux degrés de la puissance, par lesquels « au premier, elle se nourrit de la *faiblesse*, au second de la *force* du peuple »[474], l'imaginaire produit par le peuple fonctionne selon le même processus. Il y a en effet « une manière pour le prince de désarmer le désir de ses sujets et de s'aliéner dans son image, et une manière de l'armer et de faire en sorte que sa propre image nourrisse l'imagination du peuple, et son propre désir celui des autres »[475]. Ces deux attitudes anticipent déjà celles relatives à l'expérience de vulnérabilité du politique moderne : le rejet ou la reconnaissance.

Soit une manière de s'enfermer dans l'illusion, de s'aliéner dans l'image produite[476], attitude qui désarme et affaiblit. Soit au contraire, une manière « d'armer le désir » du peuple pour y nourrir le sien propre, faire de sa vulnérabilité une brèche dans laquelle se déploient les potentialités de développement du social. La question est alors de comprendre comment le Prince peut se figurer dans cet entre-deux et trouver la bonne distance pour nourrir une image sans s'y aliéner, comment renforcer le corps social plutôt que l'affaiblir.

De ce point de vue, Lefort précise qu'il n'existe aucun critère objectif permettant au Prince de « distinguer ces deux imaginaires, car rien ne saurait faire qu'il se déprenne de son désir de puissance et de gloire »[477], dont nous avons compris qu'il constituait un trait naturel, au même titre que les désirs des Grands et du peuple. Cette « puissance illusoire » ne rencontre donc sa limite que dans le désir du peuple auquel elle se « heurte » lorsque ce dernier lui témoigne une « hostilité manifeste », lorsqu'à la bonne image se substitue la mauvaise. A cet instant seulement où son désir bute sur le réel[478], le Prince prend conscience à nouveau de la réalité de *l'imperio* et du lieu véritable du pouvoir, il apprend que cette image ne peut s'enfermer hors de la société, dans une forteresse fantasmatiquement coupée d'un social dont il ne saurait s'extraire. La remarque de Claude Lefort peut sembler toutefois équivoque. Nous pourrions en effet considérer qu'elle fait signe vers une représentation machiavélienne du pouvoir dans laquelle le Prince reste toujours captif de cette puissance illusoire.

---

[474] *Ibid.*, p.435. Nous soulignons.
[475] *Ibid.*
[476] Nous parlerons à ce sujet de « fantasme », reprenant par là-même l'expression de Claude Lefort.
[477] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op. cit., p.435
[478] C'est en un sens quasiment lacanien qu'il faut comprendre cette image. Le Prince « se cogne » au réel du désir du peuple qui lui échappe. Une nouvelle fois, nous pouvons nous questionner sur l'influence plus ou moins directe des thèses de Lacan sur l'œuvre de Lefort, et notamment dans son interprétation de Machiavel. A ce sujet, voir Pauline Colonna d'Istria, « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? » in *Politique et Sociétés*, 2015, *34*, (1), p.131–147

S'il ne peut « s'en déprendre », si seul le peuple vient l'en affranchir en lui manifestant son hostilité, peut-on en effet affirmer que le Prince sait véritablement d'où il parle, quelle est la réalité et la condition de son pouvoir ? En vérité, tout ce que nous avons déjà montré de la pensée de Machiavel dans les chapitres précédents, toute sa réflexion sur la nature du pouvoir, aussi bien dans *Le Prince* que dans les *Discours,* nous libère d'une telle interprétation. L'exposition du pouvoir à l'indétermination de l'événement et l'épreuve de la division du social conduisent Machiavel à faire du Prince un acteur politique dont la fonction consiste précisément à déterminer *d'où* il commande.

Le Prince machiavélien est doté d'un certain *savoir* ; non pas seulement celui de la « matière » dont sont faits les hommes, non pas seulement celui du caractère impétueux et imprévisible de la Fortune, non pas même la manière d'agir qui en résulte, tout à la fois faite de prudence et de ruse, de prise de risque et de calcul rationnel. Mais plutôt la connaissance profonde de ce que ce savoir lui impose, l'expérience d'une épreuve proprement moderne qui consiste à lui faire occuper cet entre-deux du politique, ce lieu tout à la fois à distance et *dans* la société. Ainsi que l'écrit Lefort : « Le prince ne s'affirme comme tel, comme sujet politique, que de soutenir l'indétermination qui est constitutive du réel, de se mesurer à une entreprise, dont le sens n'est pas inscrit dans les choses, indépendamment de lui, et qui pourtant n'est pas non plus produit par lui – de mettre et de remettre constamment en jeu son désir dans le champ de l'Histoire »[479]. En résumé, « si le prince reconnaît l'ambiguïté de la politique, il s'ouvre déjà à la vérité ; à défaut de pouvoir concevoir la tâche qu'il doit exécuter, il a l'idée qu'une telle tâche existe »[480]. Certes, il lui est toujours possible de s'éloigner de cette tâche en choisissant l'illusion de puissance que produit l'imaginaire du peuple, attitude qui s'apparente finalement à un *déni* de cette expérience. Mais même dans ce cas, le Prince ne peut faire comme s'il n'avait pas vécu cette expérience, s'il ne l'avait pas *éprouvée*. De cela, même le Prince illusionné ne peut nier l'existence**.**

Telle est donc l'expérience de modernité que nous tenons pour le cœur véritable de la théorie de Machiavel, le « phénomène » proprement moderne que Lefort découvre chez le Florentin. Si « Machiavel suggère que sa réflexion culmine dans cette découverte », c'est bien parce qu'en elle se révèle une épreuve toute nouvelle du pouvoir, par laquelle ce dernier prend conscience de son caractère incertain et jamais assuré, d'un *imperio* soumis à la division des désirs et dépendant des événements qui surgissent de la brèche du social. En cela, ce pouvoir fait bien l'expérience de sa vulnérabilité.

---

[479] Claude Lefort*, Le travail de l'œuvre*. *Machiavel*, op.cit., p.435
[480] *Ibid.*

La modernité de Machiavel lui vient d'avoir su nommer une expérience inédite du politique, cette « mutation du politique » induite par la modernité que décrit Claude Lefort. Une mutation qui maintient ouvert l'entre-deux du politique, le fait tenir dans son *ambiguïté* fondamentalement moderne : entre incarnation de l'image produite par le peuple, condition de production de l'image même de la société, et résistance à l'illusion de s'y aliéner, de vouloir situer le lieu du pouvoir au-dessus du « royaume des hommes », hors du monde. Or, cette ambiguïté du politique situe le lieu du pouvoir dans l'indétermination et la non-coïncidence à soi, dans un *écart* irréductible qui l'*intranquillise* et lui fait découvrir sa nature essentiellement vulnérable en l'interrogeant sur ses propres fondements :

> Ce n'est donc pas dans l'objectivation qu'il est vraiment le sujet, car la prétendue objectivité lui masque sa propre position, c'est dans cette interrogation spécifique qui lui est imposée par le mouvement qui le fait sortir de soi et le ramène à soi, lui découvre, au cœur de son projet, la trace d'une nécessité étrangère, et, dans les choses, le reflet de son image.[481]

La localisation du lieu du pouvoir est ainsi étroitement liée à sa substance ; dans un entre-deux instable, ne pouvant se défaire des jeux des désirs et des oppositions sociales, ni s'extraire de l'Histoire et de son indétermination, ni même échapper à la production d'un imaginaire par le peuple. Ainsi compris, Machiavel découvre que le pouvoir est un exercice de retour permanent sur soi, qu'il fait signe vers une interrogation figée au cœur même de son essence, un travail constant d'auto-interprétation de son image et sa fonction. Cet exercice est ce par quoi le pouvoir découvre ce qu'il *peut et ne peut pas espérer*, et par là-même s'éprouve comme essentiellement vulnérable[482].

Claude Lefort avait donc raison d'affirmer que le sujet du *Prince* évoque moins la question de l'acquisition et de la conservation du pouvoir que celle de la nature du pouvoir. Son interprétation de Machiavel nous paraît juste et fidèle, parce qu'elle déplie la pensée du Florentin dans sa complexité ; elle révèle l'interrogation qui sourd en ses profondeurs. Comme Platon avant lui, c'est bien un questionnement sur l'essence du politique qui anime Machiavel, sur ce qui *fait* société bien plus que sur une technique du pouvoir :

---

[481] *Ibid.*

[482] Comme nous l'avons déjà vu, il y a une dimension proprement phénoménologique héritée de Merleau-Ponty à cette conception du politique comme expérience. Le pouvoir découvre sa nature parce qu'il est en mesure de *s'éprouver* lui-même. En cela, la découverte de la vulnérabilité du politique est bien une expérience *vécue* par les hommes qui s'y trouvent confrontés.

> Que la politique du prince soit recherche de ce qui est, et que ce qu'il cherche naisse de son action ; qu'il doive résister à la fascination qu'exerce sur lui son image, mais que son imagination se nourrisse de cette défense contre lui-même et de devenir celle d'un peuple ; que le désir et le savoir se soutiennent l'un l'autre et s'interdisent l'un à l'autre de se replier sur soi ; que, dans le risque assumé d'une fondation incessante, puisqu'il n'y a jamais de fondement en soi, s'affirme la légitimité du pouvoir ; telle est la conclusion qu'apportent les derniers chapitres du *Principe*, et qui nous replace, dans le même moment, face à la contingence de l'action, *hic et nunc*, et à l'énigme de la liberté.[483]

Le *Prince* n'est donc pas un manuel à l'usage de ceux qui convoitent le pouvoir ou désirent le conserver. Machiavel interroge le pouvoir, le lieu d'où il parle et ce faisant découvre l'expérience proprement moderne qu'est l'épreuve de sa vulnérabilité. Cela déjà suffit à en faire un penseur fondamental de la modernité ; pourtant, nous ne saurions en rester à cette découverte de la vulnérabilité de *l'imperio*, à la mutation moderne du pouvoir symbolique dans la société.

Car à changer l'ordre du politique, à en repenser la structure et les fondements, nous ne révélons pas seulement l'entre-deux inlocalisable dans lequel le pouvoir s'exerce, pas simplement l'expérience moderne d'un lieu du pouvoir instable qui s'éprouve dans le risque d'une action à produire dans le présent. Nous faisons beaucoup plus : en dernière instance, nous rendons visible la mutation du corps politique lui-même, la conception nouvelle d'une société comprise comme substance confrontée à la brèche ouverte en son sein, la conception d'une communauté humaine se réfléchissant dans une image princière sans cesse intranquillisée.

Ce faisant, ce corps politique incarné dans le corps du souverain fait lui-même l'expérience de sa propre exposition à la division du social et à l'indétermination de l'histoire. Chez Machiavel, par l'intermédiaire de l'*imperio,* le corps politique se découvre à son tour vulnérable.

[483] *Ibid*., p.435

C – La modernité comme *épreuve* du politique : corps politique vulnérable et tentation du déni

De fait, cette réflexion sur la conception machiavélienne du corps politique nous paraît traverser toute l'interprétation de Claude Lefort. A l'arrière-plan de sa lecture de Machiavel, en-deçà des interrogations sur la nature du pouvoir, de la division sociale et de l'indétermination de l'histoire, se trouve en effet une considération première et fondatrice de l'argument lefortien : la modernité inaugure une représentation nouvelle du concept de « corps politique ». Nous voudrions ainsi démontrer que cette nouvelle conception du corps politique, issue de la pensée de Machiavel, est rattachée à l'expérience de sa vulnérabilité. Pour y parvenir, nous devons repartir de la tentation qui habite le Prince de se laisser séduire par l'image que le peuple projette sur lui, d'en oublier sa fonction de tiers et de s'enfermer dans l'illusion d'une toute-puissance.

En affirmant que la nécessaire recherche d'une attache du social « passe par l'expérience du vide qu'aucune politique ne comblera jamais, par la reconnaissance de l'impossibilité où est l'État de réduire à l'unité la Société »[484], Lefort implique que la division sociale ne peut être jamais abolie par le pouvoir, que toute tentative aboutirait nécessairement, à l'image de Sparte, au dépérissement de ce corps. Le pouvoir se trouve ainsi confronté à un principe d'action qui s'apparente également à un principe de renoncement. S'il ne doit pas désirer clore la société ou prétendre agir dans la certitude de ce qui vient, c'est bien parce qu'il n'en a pas la capacité. L'expérience de la modernité instruit le Prince de cette impossibilité constitutive du politique. Pourtant, ce dernier reste exposé à cette illusion, et ne parvient jamais à s'en libérer totalement. Aussi nous faut-il reformuler différemment l'énoncé de Lefort ; ce que nous croyons comprendre dans cette tentation qui menace le Prince, ce que nous croyons apercevoir dans la volonté de faire coïncider son être personnel avec l'image produite par le peuple, est en réalité *une réaction à cette expérience de vulnérabilité du pouvoir*, l'effet d'une insupportable épreuve et la tentation de s'en détourner.

En effet, cette double épreuve de vulnérabilité – brèche incompressible du social, exposition à l'indétermination de l'événement – révèle au Prince les limites de son pouvoir politique et lui signifie son apparente faiblesse. Le passage de la prémodernité à la modernité ne se comprendrait-il pas alors comme perte de la puissance du politique, sinon la fin de sa toute-puissance, la « mort de l'immortalité » du pouvoir politique[485] ?

---

[484] *Ibid.*, p.382

[485] Claude Lefort, « Mort de l'immortalité ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., pp.330-364

La métaphore déjà évoquée d'un pouvoir politique semblable à une forteresse nous apporte ici un éclairage précieux. S'appuyant sur une réflexion de Machiavel dans le chapitre XX du *Prince*, où il écrivait : « La meilleure forteresse qui soit est de n'être pas haï du peuple : car encore que tu aies les forteresses, que le peuple t'ait en haine, elles ne te sauvent pas »[486], Claude Lefort écrivait en effet au sujet du Prince qu'il est « toujours possible qu'il se laisse fasciner par sa propre image et qu'en assumant sa fonction il se rende étranger au peuple – aussi dangereusement que lorsqu'il *s'enferme entre les murs d'une forteresse* »[487]. Nous avons précédemment montré comment cet enfermement peut se comprendre comme refus de l'ambiguïté moderne du politique qui place le pouvoir du Prince dans un lieu symbolique nouveau et infigurable. C'est désormais à l'image de la « forteresse » que nous devons porter toute notre attention.

Car à se représenter le Prince reclus dans sa forteresse, nous percevons une volonté de s'affranchir de tout ce qui l'expose, nous l'imaginons retiré autour de ses murs protecteurs, préservé des *accidenti* et de la division du social, espérant rebâtir à l'écart de la société une invulnérabilité perdue. Après avoir découvert qu'il était exposé aux désirs et aux événements, devait tenir dans un écart instable, le pouvoir peut être tenté – il ne cesse en réalité jamais de l'être – de ne pas assumer cette expérience. En s'enfermant dans la forteresse symbolique de son image projetée, le pouvoir croit pouvoir se localiser à nouveau hors de la société, croit échapper à la modernité en se réfugiant dans une illusion largement prémoderne. Ce faisant, le Prince – et avec lui le pouvoir politique – nie la vulnérabilité constitutive de sa fonction et par là-même refuse le *réel*. Parce qu'il ne peut revenir en-deçà du seuil de la modernité, il ne lui reste que la capacité de produire une *dénégation* de ce réel. Le « masque » que produisait le peuple et dont il s'affublait, voici désormais qu'il lui sert à se masquer le réel lui-même, que l'image nécessaire à la dimension symbolique du pouvoir devient l'instrument de sa propre illusion.

Cette remarque nous conduit aussitôt à formuler deux observations. D'une part, il ne s'agit pas de nier la dimension difficilement supportable de l'épreuve de vulnérabilité ; ce n'est pas uniquement parce qu'il succombe à la séduction de sa propre image que le Prince refuse de reconnaître cette expérience vécue, mais bien parce qu'elle lui est intolérable.

---

[486] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* chap.XX, op.cit., p.150. Machiavel radicalisera encore ce jugement dans les *Discours,* plus particulièrement au chapitre 24 du Livre II, intitulé « Les forteresses sont généralement beaucoup plus nuisibles qu'utiles » (p.350-358).
[487] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op.cit., p.424. Nous soulignons.

D'autre part, puisque le lieu du pouvoir figure le corps politique, que sans image symbolique du pouvoir la société se dissoudrait tout à fait, cette épreuve est simultanément vécue par la communauté des hommes, « défléchie » du corps du Prince dans le corps politique qu'il incarne. La vulnérabilité n'apparaît donc pas seulement au pouvoir mais au corps politique lui-même, et aux hommes qui le composent.

Le peuple ayant conditionné la réalisation de son désir à celui du Prince, il ne peut se réaliser comme corps politique qu'à la condition que ce dernier occupe sa fonction. De sorte que si ce dernier échoue tout à la fois à garantir l'unité de la société et à maintenir son ouverture à la division et à l'événement, le corps politique en sera largement impact : il perdra la représentation symbolique de son unité. Le peuple doit pouvoir trouver dans le Prince l'image de sa propre coexistence collective ; que ce celui-ci faillisse à faire corps, et il n'y a plus, à la limite, de société possible puisque le peuple ne se voit plus comme *corps*.

En définitive, si le lieu du pouvoir incarne symboliquement le corps du politique, cette impossibilité pour le pouvoir de forclore la société est une impossibilité pour la société de se forclore elle-même. Puisque le lieu du pouvoir figure « l'attache », qu'il fait en quelque sorte *vivre* la brèche du social, nous pouvons affirmer que ce corps est à son tour exposé à cette double ouverture au social et à l'histoire, qu'il n'est jamais totalement fermé sur lui-même, doit faire l'épreuve du risque d'être blessé. Ainsi compris, le corps politique moderne ne peut coïncider avec lui-même ; nous pouvons alors parler de *corps politique vulnérable*[488].

Comme l'affirme Machiavel dans les *Discours*, cette expérience s'avère tout autant insupportable au peuple qu'elle l'est au Prince. Après tout, il est logique que ces deux corps, projection de l'un sur l'autre, éprouvent des réactions similaires à l'expérience moderne de la vulnérabilité. N'était-ce pas ce que dénonçait justement Machiavel chez ses contemporains qui idéalisaient la Sparte antique et la projetaient comme modèle ? Leur attitude ne consistait-elle pas à *nier* la vulnérabilité du politique en s'aliénant eux-mêmes dans une image de la cité prémoderne, délivrée du conflit et de l'histoire, la représentation d'un corps social parfaitement clos ? De fait, en révélant la nature de l'expérience moderne du politique, Machiavel semble également désigner un trait tout aussi moderne : *le déni qui résulte de cette expérience*.

[488] Cette conception n'est pas sans rappeler la notion de « réverbération » chère à Merleau-Ponty au sujet du corps « touchant-touché ». Comme l'indique à ce sujet Bernard Flynn, « l'unité du corps avec lui-même n'est jamais accomplie ; elle est toujours court-circuitée au dernier moment. Ce non-achèvement du corps 'touchant touché' est ce qui l'ouvre au monde et évite qu'il ne referme dans l'immanence. Selon Lefort, cette opération se reproduit sur le plan politique au moyen du corps politique ». Voir Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.64.

Si l'on en croit Machiavel, l'expérience de vulnérabilité du politique, en tant qu'elle est une épreuve, ne saurait jamais se libérer de cette tentation. Une large part de l'interprétation de Claude Lefort consiste à déchiffrer les processus par lesquels Machiavel tente de prévenir ce danger, rendre l'épreuve politiquement *supportable*. D'ores et déjà, il apparaît que dans la pensée machiavélienne, la réponse se situe résolument du côté de l'action politique du Prince et non du peuple ; en tant que seul détenteur de l'autorité politique et de l'*imperio*, c'est bien au pouvoir princier qu'il revient de rendre tolérable cette épreuve, en projetant une image tout à la fois capable d'incarner l'unité de la communauté et délivrée de l'illusion de toute-puissance.

Pour reprendre le vocabulaire de Claude Lefort, nous pourrions dire que ce pouvoir acquiert par là-même sa dimension *symbolique* : chez Machiavel, quoique fondamentale, la vulnérabilité du politique ne doit pas se présenter dans sa *réalité*, et il appartient au Prince, en tant qu'incarnation du corps de la communauté, de la *mettre en forme et en sens.* Il doit ainsi permettre à la société de se représenter d'une manière tout à fait nouvelle : un corps politique traversé par les divisions et exposé à l'indétermination de l'histoire, corps ouvert et non plus fermé. En d'autres termes, l'interprétation de Machiavel par Claude Lefort définit le pouvoir politique moderne comme incarnation du corps politique vulnérable de la communauté : « Pour Machiavel, à la différence d'Aristote, le système catégoriel de l'essence et des accidents est *forclos*. L'État, selon lui, est fondé sur un conflit perpétuel, la lutte entre le *virtù* et la Fortune ; *il n'y a pas de structure essentielle à conserver* »[489]. Cette affirmation de Flynn ne signifie pas que le corps politique est conçu par Machiavel comme dépourvu de toute substance. Il doit plutôt se comprendre par la nature nouvelle de sa substance : corps divisé et historique, toujours à construire et à inventer, à entretenir et à faire vivre dans son instabilité. Comme le remarque très justement Flynn, « dans cette forme moderne de société, l'unité d'un régime n'est pas toujours donnée ; elle reste à accomplir »[490].

Il ne faudrait donc pas laisser penser que Machiavel, en découvrant la vulnérabilité du corps politique, limite l'action des hommes. Au contraire, cette expérience ouvre aux possibilités de l'action, à l'invention du politique, elle permet aux hommes de se risquer à agir et à faire l'épreuve de leur liberté[491].

---

[489] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.61. Nous soulignons.
[490] *Ibid.*, p.64
[491] Hugues Poltier, « La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit, p.19-49

Le grand apport de la lecture de Claude Lefort à la pensée de Machiavel se révèle ici pleinement : son interprétation permet de comprendre que si le Florentin met en garde le Prince sur l'illusion de la toute-puissance de son pouvoir, c'est pour mieux le faire accéder en réalité aux potentialités de son action. De fait, la référence à Aristote avancé par Flynn permet en effet de saisir la rupture qu'inaugure cette représentation nouvelle du corps politique d'avec la représentation antique. Le corps n'est plus donné par nature, ne possède pas de substance naturelle, n'est pas l'essence pure d'un régime qu'il s'agirait de préserver coûte que coûte. Il est tout au contraire le produit d'un jeu permanent entre être et apparaître du pouvoir, l'effet d'un *agir politique* ouvert aux possibles en même temps qu'aux risques, jamais garanti de ses succès ni de ses échecs. Cette action déteint sur le corps politique moderne, en imprègne la substance, en transforme la constitution symbolique : lui-même se découvre pris dans cette ouverture qui est aussi une exposition, une blessure et une brèche ; le signe de sa vulnérabilité. Au chapitre 1 du Livre III des *Discours*, Machiavel écrit à ce propos :

> C'est une chose très vraie que toutes les choses du monde ont un terme à leur vie ; mais celles-là accomplissent en général tout le cours que le ciel a établi pour elles qui n'altèrent pas leur corps mais le gardent ordonné de sorte que soit il ne s'altère pas, *soit, s'il s'altère, c'est pour sa santé et non à son détriment.*[492]

Pour Machiavel, la dégradation du corps politique n'apparaît plus, ainsi que l'affirmaient les traditions prémodernes et classiques, comme la corruption de l'essence pure d'un régime. Dans la modernité, elle est tout au contraire le résultat d'une incapacité à faire tenir cet équilibre précaire du politique, incapacité à faire vivre ce corps dans la tension et l'instabilité. Selon Lefort, la corruption du corps politique prend ainsi avec Machiavel un tout autre sens : elle s'inscrit au cœur même du processus politique, elle est le résultat d'un défaut d'adaptation de ce corps aux aléas de l'histoire et à la division sociale. Mais en même temps, le risque de la corruption peut être l'occasion pour une cité de se réinventer, de se régénérer par de nouvelles institutions[493].

---

[492] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, « Si l'on veut qu'une secte ou une république vivent longtemps, il est nécessaire de les ramener souvent vers leur commencement », III, 1, op.cit., p.389. Nous soulignons. L'analogie de la santé du corps est à nouveau mobilisée pour qualifier les « corps mixtes » que sont les États. Surtout, cette citation de Machiavel témoigne du caractère changeant et variable des choses humaines : les sociétés comme les hommes sont amenées à se corrompre et peuvent périr.

[493] C'est précisément l'enseignement que Machiavel tire de l'exemple de Rome et qui permet à Lefort d'en déduire que « la corruption n'est pas un état du corps politique dont le contraire serait l'intégrité » (*Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.386). Contrairement aux conceptions prémodernes, Machiavel voit dans la corruption la possibilité d'une invention politique par laquelle régénérer le corps. Il y a dans la « non-intégrité » de la société une ouverture à la liberté politique.

Les sociétés qui se corrompent moins vite et ont une « plus longue vie » sont celles qui, « grâce à leurs institutions ; peuvent souvent se renouveler, ou qui, par quelque accident étranger à ces institutions, en viennent à cette rénovation »[494]. Machiavel opère en réalité un déplacement de la notion de « corruption ». Comme l'a très bien remarqué Bernard Flynn, à la question : « A quelles conditions un régime est-il détruit ? », Machiavel répond ainsi que cette destruction est produite par une corruption d'un genre nouveau, qui ne doit pas « être considérée comme une contingence qui s'abat sur une forme stable » – à la manière par exemple dont la stabilité de la *polis* platonicienne était mise à mal par l'accident d'un mauvais calcul des naissances – mais doit « plutôt être vue comme une éventualité toujours présente », une « menace constante »[495]. Il faut donc prendre la mesure du lien fondamental qui existe entre l'action politique et la santé du corps politique ; entre la cohésion de la communauté politique et la capacité du Prince à agir à l'épreuve du risque de l'imprévisibilité des événements et de la division sociale. La vulnérabilité du pouvoir politique se dédouble dans le corps politique. Lorsque ce dernier se corrompt, c'est parce que le premier n'a pas su maintenir la tension du social, que la vulnérabilité comme *possibilité d'être blessé* s'actualise dans le réel, que la brèche se fait déchirure.

Or, à bien lire Claude Lefort, il nous semble que cette idée nourrit en profondeur la conception du politique moderne de Machiavel. On la retrouve notamment dans le fameux chapitre XVIII du *Prince* par exemple, dans lequel le Florentin s'en prend aux souverains incapables d'agir, de faire preuve d'impétuosité malgré l'imprévisibilité de la Fortune[496]. Mais si cette accusation est particulièrement marquée dans ce chapitre, elle ne s'y réduit pas : dans le *Prince* comme dans les *Discours,* Machiavel désigne régulièrement le mauvais Prince par son incapacité à gouverner *ici et maintenant*, à saisir l'événement et agir à l'épreuve du risque. Deux autres exemples cités par Machiavel nous paraissent à cet égard emblématiques.
Le premier concerne Alexandre Sévère[497], dont le cas est principalement évoqué par Machiavel au chapitre XIX du *Prince*. Jugé trop clément et « efféminé », il finit par être assassiné :

> En quatorze ans qu'il tint l'empire jamais il ne fit mourir personne sans jugement ; néanmoins, étant tenu pour efféminé et pour homme qui se laissait gouverner par sa mère, et par là tombé dans le mépris, l'armée conspira contre lui et le mit à mort[498]

[494] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 1, op.cit., p.390
[495] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.61
[496] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* chap. XVIII, op.cit., p.141-143.
[497] Alexandre Sévère (202-235) fut empereur de Rome en 222.
[498] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* chap. XIX, op.cit., p.150. Chez Machiavel, cette accusation répétée du caractère « efféminée » du pouvoir est constamment attachée au lexique de la faiblesse et lui permet de dénoncer les mauvais souverains. L'index thématique des *Discours* réalisée par Alessandro Fontana permet d'observer la forte

Le second exemple, que l'on trouve au même chapitre du *Prince* et dans une moindre mesure au chapitre 6 du Livre III des *Discours*[499], concerne Commode, qui connut le même sort qu'Alexandre Sévère pour s'être à l'inverse montré impitoyable et tout-puissant[500]. D'esprit « cruel et bestial », exerçant sa « rapacité sur les peuples » qui le haïssait, faisant « des choses tout à fait viles et peu dignes de la majesté impériale, […] fut l'objet d'une conspiration et tué »[501].

Si nous choisissons d'isoler ces deux exemples en particulier, c'est parce qu'ils illustrent l'ambiguïté de la vulnérabilité du politique. En effet, Sévère est assassiné car la vulnérabilité de sa personne est défléchie sur celle de son image, jusqu'à l'absorber entièrement. La vulnérabilité du pouvoir apparaît dans sa nudité, elle se *montre* comme faiblesse et donne ainsi également à voir au peuple la faiblesse du corps politique qu'il compose. C'est bien l'insupportabilité de cette expérience qui conduit le peuple à mettre à mort son souverain. Autrement dit, Sévère échoue à faire tenir la société ensemble parce qu'il ne parvient pas à rendre acceptable la vulnérabilité de sa personne, à se parer du masque de l'*image* que le peuple désire et produit. A l'inverse, Commode est assassiné car son illusion de toute-puissance et d'invulnérabilité le place dans un lieu hors de la société, se croyant maître d'une forteresse, à distance de la communauté des hommes. Mais cette illusion s'évapore aussitôt que le réel lui rappelle la condition de son *imperio*, que s'aliénant dans la représentation d'une « mauvaise image », rendant impossible au peuple de trouver un débouché à son désir et donc de se soumettre à lui, ce dernier se retourne finalement contre lui.

Au fond, chez Machiavel, le bon Prince se définit comme le souverain qui, conscient de la vulnérabilité qui traverse le corps politique et avec laquelle il est aux prises, en assume les effets et les intègre à son action. Qu'il s'agisse de la dépendance de ce corps à la versatilité des désirs et à l'irréductibilité des conflits, de son exposition aux accidents de l'histoire et à l'indétermination des événements, le bon Prince est celui qui parvient à rendre cette expérience de vulnérabilité *acceptable*. Car cette vulnérabilité, pour peu qu'elle soit mise en forme et rendue supportable, s'avère plus durable, plus forte même, que l'illusion de la toute-puissance politique.

---

récurrence de ce terme dans l'œuvre du Florentin. A l'inverse, l'affirmation d'une masculinité – voire d'une virilité – du pouvoir est constitutive d'une représentation de son efficacité. Cette partition se retrouve dans toutes les formes de société et dépasse très largement le seul cas de Machiavel. Elle est particulièrement exacerbée dans le cas des régimes totalitaires. Pour plus de précisions sur cette assimilation entre faiblesse et féminité du pouvoir dans les sociétés totalitaires, voir *infra*, chap.11

[499] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 6, op.cit., p.415-416

[500] Commode (161-192), fut empereur romain de 180 à 192.

[501] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* chap.XIX, op.cit., p.152

Tel est selon nous l'enseignement véritable que l'interprétation de Claude Lefort nous délivre de l'œuvre de Machiavel. La lecture qu'il propose du chapitre IV du *Prince* est à cet égard particulièrement saisissante. Lefort se montre attentif à la distinction qu'y produit Machiavel entre deux types de principautés ; « l'une qui comprend les États de régime despotique, l'autre ceux où le pouvoir est partagé entre un monarque et des barons »[502], et plus particulièrement à leur capacité de résistance en cas d'agressions étrangères. Face à ces dernières, le pouvoir du despote semble le mieux armé, le plus *fort* pour y parer et leur opposer la puissance nécessaire :

> Le régime despotique se montre d'abord comme le plus fort, puisqu'en lui l'autorité est une, que les ministres, à la différence des seigneurs établis depuis longtemps dans une province et liés à leurs sujets, n'ont pas un crédit suffisant pour fomenter une rébellion et ouvrir la voie à un éventuel conquérant : pour détruire le pouvoir établi, il ne faut donc compter que sur la puissance des armes.[503]

Comme le laisse entendre la réflexion de Lefort, Machiavel montre en réalité que cette force n'est que momentanée parce qu'*illusoire*. En effet, s'il lui est plus facile de résister à l'agression étrangère en vertu de son unité, l'épreuve du temps aura raison du despote. En vertu de ce qu'il affirmait au chapitre 1 du Livre III des *Discours*, tous les corps politiques sont amenés à se corrompre. L'ouverture à l'indétermination de l'histoire et à ses « accidents » expose le Turc à la possibilité d'être finalement renversé par une puissance étrangère dont la « puissance des armes » sera supérieure à la sienne. Alors, écrit Machiavel, le régime tombera d'autant plus facilement aux mains du conquérant que le peuple aura été habitué à obéir. Car une fois le pouvoir renversé, le nouveau maître ne trouvera pas d'obstacle à sa domination :

> Si on le vainc et le met en déroute en rase campagne de telle façon qu'il ne puisse refaire ses armées, on n'a plus rien à redouter d'autre que la lignée du prince : celle-ci éteinte, il ne reste personne qu'il y ait lieu de craindre, les autres n'ayant point de crédit auprès des populations.[504]

A l'inverse, les monarchies qui partagent le pouvoir entre Prince et seigneurs, à l'instar du royaume de France, semblent plus faibles parce qu'elles doivent composer avec une certaine forme de conflit, affronter la division du pouvoir et les luttes d'influence.

---

[502] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.359. Ces deux formes de régime s'incarnent dans deux exemples caractéristiques de son temps : la monarchie du Turc et celle du Roi de France. Machiavel n'emploie certes pas le terme de "despotisme", mais parle plutôt de monarchies gouvernées par un Prince, « et tous les autres sont des serviteurs, qui comme ministres, par sa faveur et son agrément, l'aident à gouverner le royaume ». Voir Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. IV, op.cit., p.81

[503] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.359-360

[504] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. IV, op.cit., p.82

Mais paradoxalement, une fois le conquérant vainqueur, il lui sera beaucoup plus difficile de gouverner puisque « supprimer la famille royale ne suffira pas » : il restera toujours des seigneurs pour se faire chefs, « et ne les pouvant ni contenter ni exterminer, tu perds ce pays à la première occasion qui survient »[505].

La lecture de ce passage permet à Lefort d'introduire à la suite de Machiavel un lien implicite entre illusion de la force et faiblesse réelle, entre invulnérabilité fantasmée et incapacité réelle à résister. Il conclut alors d'une formule saisissante : « Il faut donc convenir *que le régime apparemment le plus vulnérable s'avère, à l'épreuve du temps, le plus résistant,* l'autorité qui compose plus forte qu'une domination sans frein »[506].

Cette remarque est essentielle pour notre conception de l'expérience moderne du politique comme épreuve de vulnérabilité. Selon l'interprétation de Lefort, le régime *en apparence* faible – parce que vulnérable aux conflits et au changement – est en définitive plus résilient car il a su surmonter cette épreuve ; à l'inverse, le régime qui se croit fort – car homogène et sans division – ne l'est réellement *qu'en apparence*, et s'effondrera d'autant plus rapidement lorsque sa force ne lui suffira plus : « Le Turc est fort, sans doute, mais qui le vaincrait par les armes ne rencontrerait, nous l'avons appris, aucune résistance de la part de ses sujets, tant la société qu'il domine est faible et son pouvoir fragile »[507].

En fin de compte, Claude Lefort nous instruit, par la médiation de l'œuvre de Machiavel, du principe fondateur du politique moderne : le régime du corps vulnérable, parce qu'il fait la place à la diversité et au conflit, a l'opportunité d'éprouver sa résistance et s'avère finalement plus *résilient* que le régime du corps despotique, qui, parce qu'il est enfermé dans l'illusion de sa forteresse, croit en sa toute-puissance mais succombe dès que surgit « l'accident ».

Certes, ce principe fondateur peut toujours être refusé : toutes les sociétés modernes ont leur Rome spartiate. Toutes sont tentées de nier l'épreuve de vulnérabilité du politique qu'ils découvrent dans la modernité. Mais le Machiavel de Lefort nous enseigne à ne pas craindre cette épreuve, à ne pas la nier mais tout au contraire à l'embrasser.

---

[505] *Ibid*., p.83

[506] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel,* op.cit., p.360. Nous soulignons. C'est la première fois que Lefort fait référence à cette notion de vulnérabilité dans cette œuvre. Dans ce contexte précis, elle permet d'envisager que loin de se résumer à une apparente faiblesse, la vulnérabilité renvoie à une forme de résistance réelle, ou pour employer un concept appartenant au champ lexical de la vulnérabilité, de *résilience.*

[507] *Ibid.*, p.429

Dès lors que nous comprenons en effet que la vulnérabilité du corps politique ne signifie pas sa faiblesse, mais bien au contraire la condition de sa résilience, alors l'insoutenabilité de l'expérience peut s'atténuer *parce qu'elle prend sens*. Ce qui se donne à voir ici, c'est donc une première mise en forme et une mise en sens de la vulnérabilité du politique moderne, un travail de déchiffrement de cette expérience de la modernité. De ce point de vue, l'interprétation de Claude Lefort nous paraît en définitive doublement instructive.

D'une part, elle permet de définir à nouveaux frais le pouvoir politique dans ses limites et son indétermination, son incertitude et son exposition. Lorsqu'il met en garde les Princes sur les risques à vouloir nier l'expérience de la modernité, Machiavel les avertit du danger qu'il y a à s'illusionner sur un pouvoir tout-puissant, à se masquer le réel dans lequel ils sont pris, car cette attitude finit par corrompre le corps politique lui-même. Par ailleurs, cette illusion dangereuse réduit le pouvoir à un instrument de conservation. Ainsi défini, le politique n'est plus qu'un espace dans lequel toute possibilité d'invention est contrainte, où le fantasme de la stabilité (absence de division) et de la certitude (disparition de l'imprévisibilité de l'événement) enferme la société dans une stagnation mortifère.

D'autre part, Lefort fait ainsi de Machiavel le penseur du politique qui permet de concevoir la société comme un corps ouvert à la division sociale et exposée à l'indétermination de l'histoire. Dans cette épreuve de vulnérabilité que figure le passage à la modernité, le corps politique se découvre comme disponible à l'action humaine et à ses possibles. Tout entier pris dans l'ambiguïté proprement moderne de sa condition, le politique s'éprouve dans le conflit social et l'accident, qui peuvent être à la fois brèche ou blessure, ouverture à des potentialités d'invention ou gouffre dans lequel se dissout le social. Vulnérable, il est en même temps exposition aux risques et aux possibles, à l'erreur et à l'initiative, aux indéterminations et à l'imagination.

Définir le politique moderne par sa nature vulnérable est une manière de rendre aux hommes le pouvoir, mais un pouvoir instable et incertain, en tension au-dessus de l'abîme du politique, jamais en-dehors. C'est une manière de leur offrir la capacité d'agir, d'inventer les possibles et d'en assumer les risques, une manière de leur ôter l'illusion de la toute-puissance tout en leur donnant en même temps la liberté. En cela, l'expérience de la vulnérabilité du politique s'avère bien constituer une *épreuve* pour les sociétés modernes, dont les effets sur leurs formes même peuvent être aussi bien niés que reconnus.

DEUXIÈME PARTIE

-

LA BLESSURE :

MODERNITÉ ET NÉGATION DE LA VULNÉRABILITE DU POLITIQUE

3EME SOUS-PARTIE **: RETOURNER L'EXPÉRIENCE DE VULNÉRABILITÉ : L'AMBIGUÏTÉ MODERNE**

Dans les pas de Claude Lefort, la désignation de la modernité comme nouvelle *expérience* du politique nous a conduit à trouver chez Machiavel son principe de réalisation : les sociétés politiques modernes se découvrent vulnérables. Toutefois, l'enquête philosophique ne saurait se limiter à nommer l'expérience et à en identifier les causes ; il nous revient également d'en définir les effets. Toute expérience exige d'être interprétée, restituée dans un vécu, fût-il celui des sociétés politiques qui en font l'épreuve. De fait, la « mise en forme » de ces dernières doit être ainsi compris comme travail de déchiffrement de cette expérience de vulnérabilité du politique. Sur ce point, *Le travail de l'œuvre* nous a permis d'entrevoir sous la plume de Machiavel deux réactions possibles à la double modalité – exposition à la division sociale et à l'indétermination de l'événement – de cette mise en vulnérabilité du politique : son acceptation ou son refus. Machiavel nous a également instruit sur le rôle du pouvoir politique, qui consiste à rendre cette expérience supportable à la communauté politique qui la subit. S'il existe un art de gouverner spécifiquement moderne, c'est celui qui vise à donner forme et sens à la tension fondamentale du corps politique, à faire *tenir* la société dans la brèche qui l'ouvre au conflit et au changement. Que le pouvoir échoue à sa tâche, et la société risque se déchirer. Il résiderait donc, au cœur même de l'expérience moderne, une menace permanente de rupture du corps politique et social. *Affirmer la dimension vulnérable de la société moderne, c'est donc reconnaître qu'elle doit vivre avec la potentialité toujours présente de la blessure.* C'est précisément cette possibilité qui peut conduire la société moderne à en refuser l'augure et à s'en détourner. Dans ce cas, l'interprétation de l'expérience moderne du politique débouche sur la (*dé)négation de cette vulnérabilité* par le corps politique qui l'éprouve.

Une telle affirmation consisterait donc à adopter une lecture critique de la modernité. Avec elle s'inaugurerait une crise toute nouvelle : les principes de la division sociale et du changement historiques exposeraient les sociétés modernes au danger de l'effondrement du politique, les *ouvriraient* à une indétermination mortifère. De fait, comme l'a montré Claude Lefort dans un article publié en 1997 dans la revue *Commentaire*, la modernité a toujours vécu avec « l'imaginaire de la crise », elle s'est toujours pensée, représentée en crise[1].

[1] Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise » in *Le temps présent*, op.cit., p.916

Nombreux sont les penseurs de la modernité du politique à avoir abordé ce sujet, au premier rang desquels Hannah Arendt, pour qui la modernité inaugure une crise en confrontant les hommes à l'expérience de l'incertitude radicale[2]. D'autres se montrent plus critiques encore, et vont jusqu'à voir dans la modernité le signe d'un déclin des sociétés humaines et de la civilisation[3]. Quant à Claude Lefort, loin de nier que la modernité puisse engendrer des crises, il affirme tout au contraire qu'elle porte en elle les conditions de sa propre crise et de son éventuel retournement. Il y a en effet dans la pensée Lefort une conception ambivalente de la modernité. Comme si la modernité était traversée par une faille, un écart en son fondement même, une brèche qui ne saurait être comblée. Comme si la modernité *était* cette brèche elle-même, existait et se déployait en elle.

La société moderne est en réalité toujours exposée au risque de se retourner contre elle-même, de nier l'expérience qu'elle institue. Claude Lefort cite ainsi une observation de Paul Valéry, formulée par le poète dans *La Politique de l'esprit*[4] : « Un homme moderne, et c'est en quoi il est moderne, vit familièrement avec une quantité de contraires établis dans la pénombre de sa pensée et qui viennent tour à tour sur le devant de la scène »[5]. La modernité serait-elle donc affaire de contraires, voire de contradictions ?

Nous préférons pour notre part parler « d'ambiguïté moderne », reprenant un terme régulièrement employé par Lefort pour qualifier ce phénomène[6]. Ambiguïté en effet, puisqu'il s'agit bien d'un processus par lequel les sociétés, se découvrant vulnérables, peuvent être tentées de ne pas en assumer les effets. *Se savoir moderne mais ne pas en reconnaître les principes, se savoir vulnérables mais ne pas en accepter l'épreuve, telle serait l'ambiguïté propre à la modernité, auxquelles toutes les sociétés seraient confrontées*. Un refus qui peut les mener jusqu'à la dénégation absolue de leur condition moderne de sociétés vulnérables, la volonté pathologique d'en effacer la moindre trace : le phénomène totalitaire.

Or, pour qu'une telle ambiguïté soit possible, il faut que puisse se développer au cœur même de la modernité l'*illusion* d'une société délivrée des principes qui la constituent.

---

[2] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1989 et *Condition de l'homme moderne,* Paris : Calmann-Lévy, 1983

[3] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*. *Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris : Gallimard, 1948. Dans ses travaux tardifs, Claude Lefort fera régulièrement référence à Spengler, « théoricien de la crise » qui « récuse l'idée d'humanité et l'idée de raison et tient pour achevé le règne de l'Occident ». Voir Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise » in *Le temps présent*, op.cit., p.930.

[4] Paul Valéry, « La Politique de l'esprit », in *Œuvres*, I, Paris : Gallimard, coll. « La Pléiade », 1957

[5] Claude Lefort, « L'imaginaire de la crise » in *Le temps présent*, op.cit., p.932

[6] Claude Lefort lui préfère parfois le terme de « paradoxe » de la modernité, bien que les occurrences soient plus rares dans son œuvre.

Comme le note justement Hugues Poltier, une telle illusion peut produire des effets politiques divers : « Le rêve rationaliste d'une société réconciliée avec elle-même et délivré du conflit est, au mieux, une utopie inconsistante nourrie par quelques penseurs sans prise sur la réalité effective, soit, au pis, un projet mortifère dont la mise en œuvre entraîne le nécessaire écrasement de la société dans son ensemble »[7]. Cette illusion est au cœur des travaux de Lefort. Il est selon nous possible d'identifier trois moments distincts de sa pensée dans lesquels se laissent apercevoir cette ambiguïté moderne et les effets qu'elle produit.

Tout d'abord, c'est dans l'œuvre de Marx lui-même qu'elle semble lui apparaître, et plus exactement dans son interprétation politique. Elle sera d'ailleurs en grande partie la raison directe de l'éloignement, puis de la rupture de Lefort avec le marxisme. Marx est en un sens le produit de cette ambiguïté moderne : tout en en reconnaissant les principes constitutifs, à savoir la division sociale et l'indétermination historique, il n'en demeure pas moins confronté à la volonté de s'en affranchir. Un texte en particulier retient à ce sujet l'attention de Lefort : *Le manifeste communiste*, dans lequel cette ambivalence se fait la plus sensible. Quant au marxisme lui-même, il va jusqu'à abolir l'ambiguïté en élaborant la croyance d'un savoir invulnérable sur le social, d'une maîtrise totale de l'histoire et de son développement. Cela conduit le marxisme à succomber à *l'idéologie*, dont Marx se faisait pourtant le premier critique, à rabattre l'Idée et la Théorie sur le réel pour mieux le masquer, mais également à définir la révolution comme mouvement de résolution du principe de la division sociale – la lutte des classes – dans la certitude de son accomplissement. Se développe alors la conception d'une « bonne société » qui se croit délivrée du conflit et grande interprète de l'Histoire, en ce sens délivrée des principes modernes de la vulnérabilité du politique.

Cette conception de la révolution nous conduit à envisager une seconde réflexion majeure conduite par Claude Lefort sur cette ambiguïté moderne : son interprétation de la Révolution française. En tant qu'elle représente une ouverture sans précédent au sein de la modernité à l'épreuve de la vulnérabilité du politique, elle offre un regard privilégié sur ses conséquences et ses effets. Il y a bien quelque chose de commun entre la révolution marxiste et les événements de 1789 : la conception d'une *rupture* dans le domaine du politique, une indétermination de l'histoire désormais aux mains des hommes et en même temps la volonté d'en effacer les effets par un discours relevant de l'idéologie ; l'affirmation *en acte* de la vulnérabilité du politique et son immédiate négation.

[7] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.39

Depuis les soulèvements spontanés et hétérogènes, accomplis dans l'incertitude de ce qui vient, dans l'ouverture de tous les possibles et de toutes les inventions, jusqu'à la Terreur et l'illusion d'une toute-puissance politique, d'une maîtrise invulnérable du social, c'est toute l'ambiguïté moderne du processus révolutionnaire qui s'affirme alors.

Enfin, c'est à un phénomène d'ambiguïté plus puissant et plus énigmatique encore, que Claude Lefort repère dans l'œuvre d'Etienne de La Boétie. Pour en comprendre la nature, un rapprochement entre l'auteur du *Discours de la servitude volontaire* et Nicolas Machiavel peut être entrepris. Certes, tout semble a priori les opposer. Dans leur présentation à l'édition Payot du *Discours de la servitude volontaire*, les philosophes Miguel Abensour et Marcel Gauchet considèrent ainsi que Machiavel et La Boétie pensent depuis deux lieux opposés : le premier au plus près du Prince, le second aux côtés de ceux qui le servent. Ils affirment néanmoins que s'agissant de la question spécifique de la domination, « le rapprochement de La Boétie avec Machiavel s'impose, comme le montre Claude Lefort »[8]. En nous inscrivant dans le prolongement d'une telle affirmation, nous souhaiterions montrer pour notre part que se déploie chez La Boétie une pensée implicite de la modernité comme expérience de la division et de la pluralité, dont l'épreuve conduit bien souvent les hommes à s'en détourner. Machiavel et La Boétie sont ainsi des « figures s'éclairant l'une par l'autre »[9] sur la question essentielle de la relation entre politique et modernité. Le premier parce qu'il a su élaborer la théorie d'une société au caractère irréductiblement pluriel et conflictuel, une société qui se constitue précisément dans l'épreuve de l'Autre. Le second parce qu'il a vu que lorsqu'elle n'est pas surmontée, cette épreuve de l'altérité pouvait mener les individus à préférer aux sociétés plurielles ce que Lefort nomme « la société-Une ».

Nous devons à Claude Lefort d'avoir éclairé, par son interprétation singulière du *Discours*, ce phénomène énigmatique de la servitude volontaire si justement décrit par La Boétie. L'expérience de l'altérité et de la pluralité, écrit-il, représentent pour les hommes de telles épreuves qu'ils sont constamment tentés de les dépasser ou de les nier. Cette tentation porte un nom : « l'attrait pour l'Un » ; c'est en elle que se livre l'expérience la plus vive de l'ambiguïté de la modernité.

[8] Miguel Abensour et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin » in *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 1993, p.43
[9] Ibid.

Chapitre VII – Les ambiguïtés de Marx et la critique du marxisme

En interprétant Machiavel, Claude Lefort ne rend donc pas seulement manifeste la nature de l'expérience moderne du politique, mais aussi de son ambiguïté constitutive : l'épreuve de vulnérabilité ne saurait s'affranchir de la tentation de sa négation. Cette lecture de Machiavel va largement accélérer l'éloignement de Lefort des thèses marxistes, entamé dans les années cinquante. La critique de Marx est en réalité chez Lefort tout autant l'effet d'une confrontation à l'œuvre de Machiavel qu'à celle de Merleau-Ponty, et notamment à sa réfutation de toute pensée de surplomb. Nous considérons pour notre part que si ce double héritage initie la prise de distance vis-à-vis de Marx, ce n'est pas simplement parce qu'il instruit Lefort de l'expérience du politique moderne et lui donne les clés de son déchiffrement, mais parce qu'il lui révèle que l'auteur du *Manifeste communiste* demeure en partie aveugle à cette expérience, qu'il reste pris dans un ensemble d'équivoques qui vont s'exorbiter dans le marxisme et son « dépérissement » idéologique. En partie seulement, écrivons-nous, car Marx conçoit ce qui constitue la modernité – division sociale, ouverture à l'indétermination de l'histoire – et l'épreuve de vulnérabilité qui en résulte pour la société politique. Mais, comme le remarque très justement Claude Lefort, Marx semble travaillé par cette compréhension du phénomène, jusqu'à chercher à l'étouffer par la production d'une « dénégation » du réel[10]. En cela, Marx nous apparaît traversé en lui-même par l'ambiguïté moderne ; sa pensée (la théorie marxienne) et ses conséquences politiques (le marxisme) en constituent d'évidentes manifestations. Or, c'est dans le dialogue qu'initie dès le milieu des années 1950 Claude Lefort entre les pensées de Marx et de Machiavel que ces considérations vont progressivement s'affirmer[11]. De sorte que dans le mouvement qui conduit Lefort à s'éloigner de Marx pour rejoindre Machiavel, nous devons plutôt identifier les traces d'une discussion critique, les points de convergence comme de rupture qui lient ces deux auteurs. C'est bien cette dimension qui nous semble être en jeu dans l'expression lefortienne, s'agissant de Machiavel, d'un « autre de Marx »[12]. Si nous cherchons à repérer dans la pensée de Claude Lefort une analyse des ambiguïtés modernes de Marx et plus encore du marxisme, si nous affirmons que l'influence de Machiavel est utile à cette enquête, alors nous gagnons à chercher les terrains communs sur lesquels ces deux approches entrent en contact.

[10] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent,* op.cit., p.237
[11] Ce dialogue est particulièrement visible dans *Les formes de l'histoire*, où de nombreux articles croisent les pensées de Machiavel et Marx pour les rapprocher ou les distinguer. Voir notamment « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » et « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel ».
[12] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret » in *Le temps présent*, op.cit., p.347

De ce point de vue, cette mise en regard s'appréhende pleinement à partir de la double modalité de l'expérience moderne telle que nous l'avons précédemment définie. Bien que les œuvres de Machiavel et de Marx soient « éloignées dans le temps, nées dans un milieu social différent, hantées par des problèmes politiques spécifiques, dont les points de départ et d'aboutissement ne sont pas superposables », leur confrontation n'en reste pas moins légitime car « l'une et l'autre sont habitées par une même passion réaliste »[13]. Sans doute les réflexions de Lefort le conduiront-elles à prendre de plus en plus explicitement ses distances avec Marx, et l'on pourrait considérer que la rupture avec *Socialisme ou Barbarie* de 1958 entérine effectivement cet « abandon du marxisme »[14]. Mais nous sommes tenus de compliquer à nouveau cet itinéraire ; ainsi que Lefort l'admet volontiers, Marx demeurera à ses yeux une source d'interprétation et de réflexion permanente : « Dans le présent, je suis renvoyé à son œuvre, […] je n'ai jamais fini de la lire, [elle] est le lieu d'une interrogation qui va très au-delà des conclusions auxquelles elle paraît aboutir »[15].

C'est en demeurant attentif à cette exigence de la pensée que nous nous attacherons tout d'abord à mettre en évidence les « ambiguïtés de Marx » et l'interprétation qu'en propose Lefort[16]. En effet, le philosophe français prend soin d'étudier tout à la fois ce qui constitue une véritable découverte marxienne de la modernité politique et les contradictions qu'elle recèle, notamment sur le rôle du conflit social et de l'histoire en son sein. C'est plus précisément dans l'analyse du *Manifeste communiste* que cette dimension apparaît dans sa profondeur et sa complexité. Claude Lefort, qui a consacré à ce texte de nombreuses réflexions, cherche en effet à remonter à l'origine de ces contradictions marxiennes, à *compliquer* sa vision de l'histoire et de la division sociale, à rendre compte de la manière dont Marx cède à la tentation de nier l'expérience moderne **(A)**.

---

[13] Claude Lefort, « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel », in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.291-292. Publié à l'origine dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1960, cet article, par sa volonté de confronter systématiquement la pensée de Marx à celle de Machiavel, par la période charnière à laquelle Lefort le compose, apparaît comme l'un des plus importants pour notre recherche.

[14] Claude Lefort, Préface à *Éléments d'une critique de la bureaucratie,* op.cit., p.14. D'une manière générale, toute cette préface, rédigée en 1979, soit 8 ans après la parution des *Éléments,* offre une inestimable présentation des évolutions intellectuelles de Lefort au cours des années 50 à 80. En résonance avec l'objet du recueil, son objet est plus particulièrement consacré à l'éloignement progressif de Marx, dont Lefort n'abandonnera néanmoins jamais tout à fait la lecture, et surtout, à la rupture avec le marxisme, pour sa part définitivement consommée dès la moitié des années 50.

[15] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes », in *Le temps présent*, op.cit., p.260

[16] Claude Lefort, Préface à *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.13

Toutefois, à tant insister sur l'ambiguïté de Marx, Lefort peut donner l'impression de vouloir sauver Marx contre lui-même[17]. Le ton change lorsqu'il s'en prend au marxisme : l'argument se fait plus critique à mesure que l'ambiguïté moderne disparaît. Le marxisme lui apparaît en effet comme la volonté de résoudre cette dernière, l'aboutissement tout à la fois théorique et politique de cette tentation qui hante Marx. L'interprétation de Lefort nous conduit à nous représenter le marxisme comme la tentative de nier la vulnérabilité du politique en développant l'illusion d'un *savoir* et d'une maîtrise de l'histoire et du social. Ainsi compris, ce serait donc la dénégation de l'expérience moderne de vulnérabilité qui conduirait le marxisme à produire un discours de toute-puissance sur le monde. Il n'y a plus *d'interprétation* possible, mais une connaissance invulnérable et absolue qui ouvre en droit à un pouvoir de même nature **(B).**

Une telle illusion est rendue possible par *l'idéologie,* dont Marx est paradoxalement le premier à avoir montré qu'elle avait pour fonction de masquer le réel mais qui n'a pas su voir qu'elle excédait largement la classe bourgeoise pour s'abreuver au sein de la modernité elle-même. De fait, l'idéologie apparaît comme un mécanisme de négation de la vulnérabilité du politique moderne : elle surgit en même temps que l'expérience qu'elle voile. C'est la nature insupportable de cette épreuve et la tentation de la nier, qui produit l'idéologie. Naissant dans la brèche que la modernité ouvre dans le corps politique et social, elle en promet le recouvrement, sinon l'effacement total. Mais cette promesse, affirme Lefort, est illusoire ; elle constitue une dénégation profonde du réel **(C)**.

[17] Lefort reconnaîtra lui-même s'être illusionné sur certains aspects de Marx, notamment celui de la révolution prolétarienne. De ce point de vue, les écrits plus tardifs consacrés à Marx, en particulier celui du *Manifeste communiste* paru dans le *Dictionnaire des œuvres politiques,* trancheront par la radicalité d'une rupture définitivement consommée. Mais Lefort n'abandonnera jamais l'exigence d'interpréter Marx par-dessus les « murailles du marxisme-léninisme ».
Dans un article qu'il consacre à la pensée de Claude Lefort, Gilles Labelle conteste également l'idée d'une rupture définitive avec Marx, qui empêcherait de saisir la conception lefortienne de la philosophie politique. Quoique Labelle ait raison de s'opposer à cette « doxa », il ne s'agit pas non plus de sous-estimer ce qui met Lefort à distance de la philosophie marxienne. Voir Gilles Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et sociétés,* 2003, Vol. 22, n°3, p. 9-44

A – Claude Lefort et les ambiguïtés modernes de Marx

Il ne fait aucun doute que le parcours intellectuel de Claude Lefort s'appréhende largement par la prise de distance d'avec les thèses de Marx, initiée dès les années 1950 et qui s'accélère au tournant des années 1960. Mais nous devons aussi admettre que cet éloignement, sans nullement le minimiser ou en réduire la portée, n'est pas sans ambiguïté. Pour reprendre un mot de Lefort, nous devons le *compliquer*[18]. Il nous semble en effet que la relation de Claude Lefort à Marx ne peut se comprendre tout à fait sous le registre de la rupture. En réalité, l'ambiguïté procède de Marx lui-même. Il y a en effet une constance dans l'interprétation lefortienne de l'auteur du *Manifeste communiste* : l'affirmation de la présence, au sein même des analyses de Marx, de lourdes contradictions philosophiques et politiques. Dès ses premiers écrits, Lefort s'est montré attentif à cette dimension de l'œuvre marxienne et de ses effets sur ses héritiers politiques et intellectuels. Surtout, il a cherché à comprendre la nature de ces ambiguïtés, la cause de ces contradictions. De sorte que s'il y a bien une évolution dans l'itinéraire intellectuel de Lefort vis-à-vis de la pensée Marx, c'est précisément celle d'une mise en évidence de plus en plus nette de ces contradictions et de leurs conséquences sur des épigones marxistes se hâtant d'en simplifier la compréhension[19]. Entre les premiers articles des *Éléments d'une critique de la bureaucratie* ou des *Formes de l'histoire*, et ceux qui les concluent, cette intention paraît en effet se renforcer. Lefort cherche à lire Marx comme s'il était *double* : à la fois penseur d'une conception moderne du politique et en même temps traversé par la volonté d'en désamorcer les effets ; élaborant tout à la fois une théorie rendant compte de l'avènement d'une nouvelle forme de société, et les conditions de sa maîtrise. Dès l'origine de ses écrits sur Marx et le communisme, Claude Lefort repère dans l'œuvre du philosophe allemand une ambiguïté qui ne cessera de se renforcer tout au long de ses travaux, une ambiguïté proprement moderne en ce qu'elle témoigne d'une tentation inscrite en son cœur : celle de nier ses propres effets, de chercher à défaire l'expérience de vulnérabilité du politique qu'elle inaugure. Chez Marx, cette tentation se donne à voir avant tout dans sa conception de l'histoire et du conflit social qui en découle.

[18] Ce terme revient particulièrement souvent sous la plume de Claude Lefort dans ces années 1950-1960, notamment lorsqu'il s'agit d'évoquer la question de Marx et du marxisme, témoignant par là-même d'un enjeu tout à la fois philosophique et interprétatif (les deux étant inséparables pour Lefort). Face aux marxistes, il s'agit toujours de compliquer le réel, compliquer le politique, et au fond, de compliquer Marx. Cette démarche culmine bien entendu dans *La complication*, parue en 1999, qui comme nous le verrons, présente un approfondissement de la pensée critique de Lefort vis-à-vis du communisme.

Dans un article intitulé « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre »[20], Claude Lefort entreprend une longue analyse de la double représentation de l'histoire au cœur de l'œuvre de Marx. Cet essai nous apparaît d'autant plus central qu'il expose mieux à la fois cette ambiguïté marxienne et la tentative de Claude Lefort de la faire *tenir* comme telle. Il ne s'agit pas tant en effet de faire prévaloir une représentation sur une autre, mais de démontrer que toutes les deux habitent en même temps la pensée de Marx, et les nombreuses précautions de vocabulaire employées par Lefort témoignent largement de cette intention. Ici comme ailleurs dans son œuvre, c'est principalement l'étude du *Manifeste communiste* qui permet à Lefort d'étayer son argumentation[21]. S'y donne à voir en effet toute la problématique de l'histoire dans la pensée de Marx, qui rejaillit sur une conception du conflit social.

D'une part, Marx y déploie l'analyse bien connue de la « Grande Histoire » selon laquelle l'entrée dans l'âge du capitalisme et des modes de production et d'échange modernes révèlerait un « rythme tout nouveau de l'histoire » où s'annonce le « dénouement de la lutte des classes » et « la simplification des antagonismes sociaux »[22]. Ainsi compris, écrit Lefort, un registre de l'histoire appartenant au registre de la « nécessité » émerge, puisque, « aux yeux de Marx, la même nécessité fait que la société se simplifie en se scindant elle-même en deux classes et que l'histoire se déchaîne »[23]. Si cette conception de l'histoire obéit à la nécessité, c'est parce qu'elle s'inscrit dans une réflexion plus générale sur la nature du développement historique, qui voit la dissolution de toutes les classes dans la figure du prolétariat, et partant, la réalisation de la société communiste comme devenir humain. Ainsi que le commente Hugues Poltier, les thèses matérialistes de Marx sont fondées sur une conviction particulière : que le cours de l'histoire est « déterminé par le développement des forces productives, lesquelles découlent des rapports de production déterminés », de sorte qu'aux yeux de Marx et des marxistes « l'histoire n'est rien d'autre que la succession nécessaire de formes sociales définies comme l'union d'un certain état des forces productive et des rapports de production »[24].

A s'en tenir à cette analyse du *Manifeste communiste*, on serait ainsi conduit en toute logique à considérer la représentation marxienne de l'histoire comme fondamentalement différente de l'expérience moderne dont nous a instruit Lefort.

---

[20] Claude Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.333-400
[21] Karl Marx, *Le Manifeste communiste* in *Œuvres complètes,* t.1, Paris, Gallimard, 1963
[22] Claude Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.334
[23] *Ibid*., p.335
[24] Hugues Poltier, *Claude Lefort et la découverte du politique*, op.cit., p.29. Poltier argumente par ailleurs qu'une telle conception s'oppose aux thèses « culturalistes » de Max Weber, et que Lefort, pris entre Weber et Marx, tente une sorte de synthèse, en se situant à juste distance de ces deux pensées.

L'histoire ne figurerait donc plus cette ouverture à l'indétermination, mais le déploiement « naturel » d'un ordre préinscrit dans le monde humain. Or, c'est précisément cette conception que Lefort cherche à compliquer en lui adjoignant un autre discours présent dans l'œuvre de Marx. A l'histoire comprise comme nécessité s'ajoute une vision tout autre, une « trame du discours » qu'il s'agit de dévoiler, comme s'y emploie Lefort dans une réflexion que nous choisissons de restituer dans sa totalité :

> Et pourtant comment s'en tenir à cette part du discours de Marx ? Comment refuser d'entendre tout ce qui, dans son œuvre, surgi dans le mouvement d'une interprétation sans cesse remise en jeu par les faits qu'elle prend en charge et les questions qu'elle soulève, excède, ébranle ou renverse la vision de l'Histoire du *Manifeste* ? (…) Si l'on accepte de penser à l'épreuve d'une pensée divisée, si l'on veut bien consentir à chercher dans cette division un indice de la réalité qui la met en branle, au lieu de se laisser fasciner par un ordre des raisons qui n'est au fond que le subtil équivalent d'un ordre naturel des choses.
> Unité du drame humain centré sur le conflit de classe, continuité du processus historique, formation avec le mode de production capitaliste d'une société dont les antagonismes sont simplifiés, les activités sont rigoureusement interdépendantes, l'évolution libérée du poids des traditions, et qui devient ainsi pour la première fois intelligible à elle-même : il n'est dans ce schéma aucun trait qui ne soit démenti par Marx lui-même. Et encore est-ce trop peu dire, car le démenti ne s'introduit pas à la faveur de digressions, il ne naît pas ici et là en marge de ce qui serait le vrai discours : il est l'effet d'un autre mode d'appréhension de l'histoire et de la vie sociale.[25]

L'affirmation sur laquelle se conclut cette réflexion de Claude Lefort est essentielle, dans la mesure où elle offre une synthèse à toute l'analyse de l'œuvre de Marx à laquelle il se livre dans cet essai, mais également à tous ceux qui viendront après lui[26].

Ainsi, il y aurait deux modes d'appréhension de l'histoire qui cohabitent chez Marx, « deux schémas d'interprétation [qui] se distinguent, qui tantôt s'excluent, tantôt se combinent » selon les œuvres, mais qui trouvent leur pleine explicitation dans le *Manifeste*. A l'inverse de « l'histoire nécessaire », écrit Lefort, il existe chez Marx une conception de l'histoire qui prend en charge le devenir humain, qui fait en quelque sorte « l'épreuve d'une pensée divisée », d'un ébranlement et d'une inquiétude qui seraient au cœur des processus sociaux inscrits dans le réel. Comment faire tenir ces deux exigences ? Comment penser à la fois une société soumise à la nécessité de réaliser le développement du communisme, résumée dans la célèbre formule du *Manifeste* : « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes », et une société ouverte au principe du changement, au « déchainement de l'histoire » ?

[25] Claude Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.336-337

[26] Ainsi que nous l'avons explicité, cette constance sera seulement amendée par l'insistance de plus en plus prononcée sur la *contradiction* que représentent ces deux conceptions de l'histoire, et aux errements philosophiques et politiques auxquels elle conduit.

Il suffit, écrit Claude Lefort, de relire *Le Capital* ou *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* pour repérer la même contradiction. Dans le second texte, que Lefort cite en exemple à de nombreuses reprises, se donnerait ainsi à voir une prétention à « déchiffrer l'histoire de la société bourgeoise »[27], à replacer le coup d'État de 1851 dans une perspective visant à rendre compte du « cours futur de l'histoire, puisque l'érection fantastique de l'État au-dessus de la société s'avère, selon lui, la condition de la révolution »[28]. Ainsi compris, cet événement illustrerait une nouvelle fois la *simplification* des antagonismes sociaux, la « division de la société en deux camps », la lutte des classes présentée dans le *Manifeste*. Lefort ne soutient cet argument que pour mieux le complexifier à son tour. En effet, « ce que Marx décrit, en fait, c'est bien davantage la complication des antagonismes sociaux, et en conséquence, l'entrelacement de multiples histoires dont chacune est ancrée dans une classe particulière »[29]. A suivre la démonstration de Lefort qui court tout au long de cet essai, nous sommes conduits à faire l'épreuve d'une œuvre qui ne « coïncide pas avec elle-même »[30], une pensée qui ne cesse de se confronter à ses propres contradictions dans son rapport à l'histoire. Nommant ces deux conceptions de l'histoire présentes dans l'œuvre de Marx, « histoire répétitive » d'une part, « histoire évolutive » d'autre part, Claude Lefort montre qu'elles ne visent pas seulement à distinguer le précapitalisme du capitalisme chez Marx, mais qu'elles désignent en même temps un rapport singulier des sociétés à l'histoire et au réel.

Nous touchons ici au point fondamental de notre démonstration. De ces deux visions de l'histoire découle en effet tout une réflexion de ce que, reprenant une expression de Lefort, nous pourrions nommer « le nouveau et l'attrait de la répétition »[31]. Sans doute est-ce là d'ailleurs que la lecture de Lefort se révèle à la fois la plus originale et la plus précieuse à notre thèse. C'est à partir d'une autre célèbre affirmation de Marx dans *Le 18 Brumaire* qu'il montre toute l'ambiguïté de Marx : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce ».

---

[27] *Ibid.*, p.379
[28] *Ibid.*, p.381
[29] *Ibid.*, p.380
[30] Claude Lefort, « Relecture du *Manifeste communiste* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.197
[31] Claude Lefort, « Le nouveau et l'attrait de la répétition » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.355-371. Dans cet article qui tient lieu de *Postface*, Lefort écrit ainsi : « La pensée peut bien se délivrer de certaines images, mais ce qui résiste c'est le rapport que nous entretenons avec la représentation du passé, c'est la fonction mythique que nous lui faisons jouer pour nous assurer d'une vérité déjà donnée et qui ne trahirait pas, pour conjurer, enfin, l'indétermination qui renaît sans cesse de l'histoire que nous vivons » (p.358)

Selon Lefort, il est possible d'interpréter doublement cette affirmation. Nous pouvons, comme c'est d'ordinaire le cas, tenir cette déclaration pour une reconnaissance du caractère répétitif de l'histoire, qui ouvre dès lors à la possibilité (en droit, tout au moins) de l'anticiper, de la connaître et donc de la maîtriser. Mais Lefort propose pour sa part une lecture qui invite à envisager de tout autre manière ce phénomène de répétition, tel que décrit par Marx dans cette formule :

> [A l'époque moderne], fait-il entendre, les hommes sont confrontés au *nouveau*, mais ils ne peuvent le concevoir. Au moment même où ils sont impliqués dans un devenir créateur, qui les contraint à des tâches inédites, ils évoquent les morts, travestissent le présent en passé, se costument en Romains. Au moment où, dans les faits, la continuité du temps est rompue, ils *inventent* un passé. Autrement dit, le passé *surgit* dans la représentation. Cette représentation les défend contre le vertige qu'engendre leur propre action – une action dont le caractère historique, particulier, leur signifie qu'ils sont eux-mêmes des acteurs historiques, particuliers – mortels.[32]

La similitude entre cette interprétation lefortienne de l'histoire chez Marx et celle de Machiavel est à tous égards frappante. A l'image des contemporains du Florentin qui se tournaient vers le passé pour y chercher un modèle, les modernes de Marx ne peuvent faire l'épreuve de la nouveauté que leur offre l'histoire, et c'est la raison pour laquelle ils la font aussitôt basculer dans le *déjà-là* et le *déjà-connu*. Ils inventent un passé qui les rassurent du vertige auquel l'ouverture à l'action historique les expose. Nous ne saurions mieux décrire le mécanisme de négation du principe du changement qui est au cœur de l'expérience moderne du politique, la découverte de la vulnérabilité politique des sociétés humaines qui induit en retour *le désir de son recouvrement*.

Cette affirmation de Lefort est donc triplement intéressante. Premièrement, parce qu'elle nous met en présence d'un Marx qui découvre bien une expérience moderne de l'histoire, similaire à celle aperçue par Machiavel, fondée sur le principe du changement et de la nouveauté[33]. Cette remarque nous interdit dès lors de réduire Marx à la théorie d'une histoire répétitive. Ensuite, parce que cette expérience s'apparente bien à une épreuve de vulnérabilité, puisque les hommes s'éprouvent comme *exposés* par leurs propres actions – « mortels », écrit Lefort – à l'imprévisibilité d'un monde qui s'invente en leur présence. Enfin, et c'est le point décisif de l'argument, parce que Marx annonce lui-même, comme Machiavel avant lui, que cette expérience est proprement *insupportable* aux hommes, qui sont alors conduits à la nier.

---

[32] Claude Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.384-385
[33] Claude Lefort, « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel » in *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.319.

Or, nous pourrions croire qu'en révélant ce mécanisme, Marx se délivre lui-même de cette représentation de la modernité. Mais il n'en est rien, et c'est bien là que réside sa contradiction fondamentale. Si Lefort argumente en faveur d'un Marx qui n'a jamais cessé de décrire dans ses œuvres « les forces mobilisées pour désamorcer les effets du nouveau »[34], c'est peut-être pour mieux indiquer en retour qu'il n'a pas su lui-même s'en déprendre, voire qu'il a permis, par son ambiguïté, d'en renforcer les effets. Comme si la *complication* de la pensée de Marx donnait à Lefort des arguments supplémentaires à sa juste critique, comme si en travaillant à proposer une interprétation de l'interrogation politique qui traverse l'œuvre marxienne, le philosophe français rendait finalement légitime la condamnation de ses renoncements.

Car si le *Manifeste* propose finalement une conception de l'histoire ouverte au principe du changement et du nouveau, comment est-il encore possible de défendre la représentation d'une société prise dans un processus nécessaire de développement ? Et à l'inverse, la conception d'une histoire orientée vers une fin qui consacre le dépérissement de toutes les classes sociales et la victoire du prolétariat, ne cède-t-elle pas à la représentation d'une société délivrée du conflit, ne succombe-t-on pas au mythe de la « bonne société » ? En effet, dans *Le Manifeste communiste*, Marx fait part de sa certitude que « le prolétariat a les moyens d'en finir à tout jamais avec le déchirement de la société en groupes antagonistes »[35], une certitude que Lefort, dans son interprétation de la modernité politique chez Machiavel, décrit très précisément comme le signe d'une méconnaissance de ce qu'est la nature du politique lui-même, c'est-à-dire la non-réconciliation de la société avec elle-même, toujours déchirée, toujours partagée. Réduire le politique à une conséquence d'oppositions entre forces productives, qui sitôt qu'elles seront réglées par la révolution communiste et l'instauration d'une société sans classe, disparaîtront, n'est-ce pas paradoxalement aboutir à la dissolution du politique lui-même ?

Là où Lefort, instruit par Machiavel, pouvait affirmer que la société moderne consiste en l'affirmation du caractère irréductible de son déchirement, la reconnaissance de sa division interne, de la tension qui la travaille en son fond, Marx semble certes reprendre cette reconnaissance pour aussitôt la recouvrer, ou plus exactement, la dépasser. Ainsi comprise, la division du social ne serait qu'un *moment* du politique, une étape amenée à être dépassée dans le processus révolutionnaire.

[34] Claude Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.399
[35] Hugues Poltier, *Claude Lefort et la découverte du politique*, op.cit., p.30

Le Machiavel de Lefort nous faisait découvrir les deux principes fondateurs de l'expérience moderne de vulnérabilité du politique : ouverture à la division sociale, exposition à l'indétermination de l'histoire. Surtout, il nous apprenait que ces deux principes n'étaient pensables que conjointement : c'est l'épreuve du conflit qui ouvre la société à l'événement historique, et confiait en retour une fonction nouvelle au pouvoir. Avec Marx, que reste-t-il encore de ces deux principes ? Enfin, si le problème politique de la modernité consiste à concevoir « une pensée permettant de saisir la réalité sociale comme étant *simultanément* unifiée par une visée et déchirée par l'affrontement entre groupes ou classes »[36], cette simultanéité n'est-elle pas précisément ce qui disparaît dans la pensée de Marx ?

Que les réponses à ce faisceau de questions communes, conjointement à la découverte de Machiavel, expliquent largement l'éloignement des thèses de Marx par Lefort, voilà qui ne fait aucun doute. Mais ce sont précisément les traces d'une conception de l'histoire qui fait place au nouveau, telles qu'il les repère dans le *Manifeste* ou dans *Le 18 Brumaire*, qui interdiront à Claude Lefort de rompre complètement avec Marx. Pourtant ce rejet, « ni radical ni total »[37], ne pouvait que s'affirmer à mesure que Lefort en venait à accorder une importance toujours plus grande, dans sa réflexion sur la modernité du politique, à la division du social et à l'indétermination de l'histoire[38].

Car dans les replis de ses ambiguïtés, dans l'entrelacs de ses contradictions, Lefort découvrait un Marx qui, n'abandonnant jamais tout à fait le mythe de la bonne société délivrée du conflit, développait également le fantasme de la maîtrise totale du social, l'idée d'un savoir englobant de la société sur elle-même. En d'autres termes, il décrivait un Marx succombant à la tentation de développer un savoir certain et tout-puissant sur la société, niant par là-même l'expérience de vulnérabilité qui fonde le rapport au politique et le rôle du pouvoir.

[36] *Ibid.*, p.32. Nous soulignons.
[37] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.139
[38] Comme nous le verrons, c'est somme toute très logiquement à l'occasion de ses analyses sur la démocratie moderne, en tant que forme de société qui *reconnaît* cette double expérience de vulnérabilité politique, que Lefort se montrera le plus critique vis-à-vis de Marx et du communisme.

B – Le marxisme ou l'illusion du « savoir invulnérable »

Des *Formes de l'histoire* à la *Relecture du* Manifeste communiste*,* le regard de Claude Lefort sur l'œuvre de Marx, sans se transformer tout à fait, se fait plus sévère, plus précis dans la critique. Il est désormais moins question de présenter les ambiguïtés de Marx comme l'effet d'une pensée qui s'interroge – ce que la double vision de l'histoire faisait selon lui apparaître, que d'insister sur ce qui, au sein de ces contradictions, produit des effets sur le réel. Sans doute l'expérience soviétique et l'étude des systèmes totalitaires, comme nous le verrons, jouent-elles un rôle décisif dans cette évolution. Sans doute également Lefort voit-il la facilité avec laquelle les théoriciens du marxisme s'emparent de ces ambiguïtés pour éloigner Marx de lui-même. Tout ceci le conduit alors à plus « d'audace » dans sa critique de Marx, une qualité dont il dira avoir manqué dans ses premiers écrits[39]. Cette sévérité accrue, nous la repérons précisément dans sa relecture du *Manifeste*, élaborée à l'occasion d'une publication au sein du *Dictionnaire des œuvres politiques*[40] et plus tard reprise dans les *Essais sur le politique*. Il ne s'agit plus désormais de sauver Marx du marxisme mais d'affirmer qu'il existe « un marxo-marxisme » dont « l'expression la plus pure se trouve dans *Le Manifeste* »[41].

Que faut-il entendre dans ce jugement de Claude Lefort ? La compréhension que réside, au cœur même des ambiguïtés de Marx et du *Manifeste*, une conception théorique qui masque à son auteur le réel qu'il ne cesse de vouloir déchiffrer ; l'affirmation que les épigones marxistes n'ont pas inventé une interprétation de Marx qui lui serait tout à fait étrangère, car il n'y aurait là qu'une « demi-vérité ». Dans les contradictions marxiennes s'annonce déjà le marxisme.
Claude Lefort opère en effet un déplacement : sa lecture critique ne porte plus tant sur l'ambivalence d'une double conception de l'histoire ou de la simplification du social conduisant à la dissolution du conflit. Elle porte sur ce que ces affirmations révèlent du fond de la pensée de Marx lui-même, elle embrasse ce qu'elle recouvre effectivement. Pour le dire autrement, à constater ses effets sur le réel, Lefort acte que les contradictions de Marx sont plus fortes qu'il ne le pressentait plus tôt ; alors qu'il cherchait par elles à le faire vivre, il découvre en réalité qu'elles contribuent à le vitrifier.
Dans *Le Manifeste* se donne à voir une pensée qui ne cherche plus tant à « interpréter le réel » qu'à se faire science :

[39] Claude Lefort, Préface à *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.9
[40] François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques,* Paris : PUF, 1986, p.731-742
[41] Claude Lefort, « Relecture du *Manifeste communiste* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.198

> Nous reconnaissons un Marx penseur, *sans nous dissimuler qu'il étouffait aussi en lui-même la pensée, pour gagner un savoir invulnérable*, et qu'à vouloir occuper une telle position, il se prêtait à l'aventure qui lui est advenue : la conjonction de la science marxiste avec un pouvoir occupé lui-même à se rendre invulnérable.[42]

Cette affirmation nous paraît triplement décisive. A vrai dire, elle semble à elle seule condenser la critique lefortienne de Marx et mérite en conséquence d'être longuement commentée.

Premièrement, elle soutient l'idée que l'œuvre marxienne est traversée par une opposition interne – ce que nous nommions « ambiguïté » ou « contradiction » – qui témoigne d'une pensée en lutte avec elle-même. Si Marx cherche à « étouffer en lui-même » la pensée, c'est bien parce qu'elle le confronte à la même interrogation que Lefort percevait déjà chez Platon, comme chez Machiavel et plus tard chez Tocqueville : une interrogation sur la nature du politique. Or, suivant l'interprétation lefortienne de Machiavel, nous soutenions que ce questionnement ne pouvait jamais être résolu, qu'il ne cessait de parcourir la pensée du philosophe comme il structurait le social, qu'il était la brèche dans laquelle la société s'ouvrait à elle-même et s'éprouvait comme corps vulnérable, car toujours à (re)faire, (re)légitimer et (re)construire. Penser, nous dit Lefort, est un travail d'interprétation soumis à l'épreuve constante de sa reprise, une œuvre jamais achevée. Penser le politique, *faire* société, c'est se soumettre à cette même exigence d'un déchiffrement du réel exposé à l'incertitude, au changement. C'est ne jamais refermer la brèche de l'interrogation, mais y puiser l'imagination nécessaire à l'invention politique et sociale, se risquer à *agir* ici et maintenant en abandonnant toute prétention à une maîtrise de cette action. Nous affirmions enfin que cette expérience proprement moderne d'une pensée du politique jamais close, qui ne coïncide jamais avec elle-même, inaugurait aussitôt le principe de sa négation, que la brèche était toujours potentiellement blessure, que *l'expérience* de la modernité ne pouvait être séparée de la *crise* de la modernité. N'est-ce-pas précisément ce mécanisme de négation que Lefort repère dans *Le Manifeste* ? En cherchant à étouffer sa propre pensée, Marx ne succombe-t-il pas en effet au refus de l'expérience moderne, au refus de garder vive la brèche de l'interrogation du politique ? Le vocabulaire employé par Claude Lefort nous paraît d'autant plus pertinent qu'il s'agit bien de faire taire et de réprimer ce que le penseur moderne expérimente en lui-même. En paraphrasant Kant, nous pourrions dire que Marx peut bien vouloir ne pas se soucier de cette brèche moderne qui traverse sa pensée, il ne peut en nier l'existence ; il peut bien ne pas écouter ce qu'elle lui révèle de la nature du politique moderne, mais « il ne peut jamais éviter de l'entendre »[43].

[42] Claude Lefort, « Relecture du *Manifeste communiste* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.198. Nous soulignons.
[43] Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu,* Paris : Vrin, 1996

A cet instant, comprenons-nous, Marx abandonne la pensée du réel qui caractérisait ses premières œuvres. A cet instant où il réprime en lui l'interrogation, il abandonne l'exigence de la *praxis* que Gramsci découvrait chez lui et dont Claude Lefort dira qu'elle le rapproche en cela de Machiavel[44]. Le souci de déchiffrer dans le social et les comportements des hommes qui le composent des agencements susceptibles de renseigner sur la manière dont une société se rapporte à elle-même, ses évolutions et les conflits qui la structurent, tout cela semble se dissoudre dans *Le Manifeste.* Plus exactement, cette volonté d'interpréter le réel dans l'expérience du social, dont nous savons qu'elle est au fondement de la démarche philosophique de Lefort[45], se voit recouverte, « étouffée » par un projet en tout point différent : celui de le *dire.*

C'est ici que la critique lefortienne du « savoir invulnérable » de Marx nous offre un deuxième enseignement précieux. Dans sa *Relecture du* Manifeste communiste, Claude Lefort insiste particulièrement sur le déplacement opéré par Marx entre *interprétation* et pure *exposition* du réel :

> Cette exposition à la face du monde est une exposition du monde lui-même, le mouvement de ceux qui apparaissent pour la première fois en pleine lumière le fait lui-même apparaître dans son entière visibilité (…) Exposition, *Le Manifeste* veut l'être absolument. Marx n'expose pas la théorie des communistes, les communistes ne s'exposent pas eux-mêmes, c'est le monde, c'est l'histoire qui s'exposent à travers lui, à travers eux. *Le Manifeste* appelle seulement à ouvrir les yeux sur ce qui se produit, c'est-à-dire ce qui advient et apparaît.[46]

Ainsi définie, la pensée de Marx n'est en fait plus *pensée.* Elle est science, elle se fait savoir sur le monde, offre une visibilité totale, sur ce qui *est* et doit devenir. De la conception d'une histoire nécessaire découle la capacité à *dire* cette histoire, à l'embrasser dans son déroulement. Le déchiffrement, dans cette conception, peut se détacher du réel à partir du moment où il sait en lire les règles, la logique, au fond : la vérité. Marx cède à la certitude d'un savoir qui maîtrise le social, et avec lui le réel tout entier. C'est en cela que ce savoir s'affirme « invulnérable », qu'il se fait instrument d'une visibilité totale sur la société et peut ainsi prétendre à surplomber tout conflit d'interprétation sur le sens du politique :

---

[44] Claude Lefort, « Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx : la politique et le réel » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.306 et suiv. Sur la praxis dans l'œuvre de Gramsci, voir Antonio Gramsci, *Écrits politiques,* Paris : Gallimard, 1974.

[45] Claude Lefort, « L'expérience prolétaire » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.71-97. Ce texte, paru initialement dans *Socialisme ou Barbarie*, offre un panorama particulièrement complet de ce qui oppose Lefort à ses « camarades » de la revue, notamment concernant la prétention d'interpréter le réel en se situant en « surplomb » de l'expérience vécue par les prolétaires. En un sens, cette divergence de méthode sera la cause principale de la rupture de Lefort avec la revue en 1958.

[46] Claude Lefort, « Relecture du *Manifeste communiste* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.200

> Pas de point de vue donc à défendre, à faire prévaloir contre celui de l'adversaire : Marx voit la réalité qui est au fond du bourgeois, il voit ce que le bourgeois ne voit pas, non parce que celui-ci se le cache, mais parce qu'il est, du fait de son existence de classe, privé de la connaissance de soi.[47]

Nous ne serons pas étonnés de rencontrer dans l'analyse de Lefort les champs lexicaux complémentaires de la transparence et de la vérité ; le savoir de Marx prétend en effet *voir* la société telle qu'elle est ; il évacue l'épreuve du déchiffrement et de l'interprétation, nie l'*écart* entre la pensée et le réel[48]. Ce faisant, ce discours d'un savoir absolu situe celui qui l'énonce au-delà du politique, il lui fait occuper un lieu d'où il prétend embrasser tout le social. Il n'est plus effort de compréhension du politique *depuis* la brèche où il s'élabore et s'expérimente, il est déploiement de la « Théorie », cette « *négation* de la division de la pensée et du réel », lieu où « la connaissance fait retour sur elle-même et se pose au principe du réel »[49]. Ce n'est pas tant que la théorie efface la pratique ; chez Marx demeure une différence entre ces deux principes, mais la pratique, dont le prolétaire est l'acteur, ne peut rien découvrir qui ne soit déjà présent dans la théorie, rien qui n'ait été prédéterminé par celle-ci. La certitude affichée par *Le Manifeste communiste* ne détruit pas l'action prolétarienne mais la réduit à l'instrument de réalisation nécessaire d'une « histoire naturelle »[50], celle de la société communiste.

Nous voilà donc en présence d'un savoir qui se veut invulnérable, tout-puissant et qui projette sur la société un regard qui la transperce et la met à nue. Quelle place reste-t-il encore pour une action des hommes qui échapperait à la « Théorie » et ne s'inscrirait pas dans le développement logique de la loi de l'histoire ? Le mot de liberté a-t-il encore un sens, demande Lefort ? Nous le voyons, la critique se fait désormais implacable ; elle semble déborder Marx pour atteindre le « marxisme scientifique ».

Elle désigne en effet, et c'est d'ailleurs là le troisième renseignement de la citation initiale de Lefort, un certain type de pouvoir lui-même invulnérable, puisque fondé sur un savoir et une maîtrise totaux du social. C'est ici que le marxisme est plus directement visé. Défini comme « système du monde », c'est-à-dire comme tout à la fois « théorie de la politique, théorie du fonctionnement de la société », mais également « politique (guidée) par une conception totale du monde »[51], le marxisme fait ainsi la synthèse entre savoir et pouvoir, théorie et politique.

---

[47] *Ibid.*, p.201-202
[48] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.30-31
[49] Claude Lefort, « La naissance de l'idéologie et l'humanisme » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.416. Cette « Théorie » ainsi évoquée par Lefort tout au long de ces pages, est ce qu'il nomme par ailleurs « idéologie ».
[50] Claude Lefort, « Relecture du *Manifeste communiste* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.204
[51] Claude Lefort, « La dégradation idéologique du marxisme » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie,* op.cit., p.308. Lefort précise que cette définition reste valable quelle que soit l'interprétation que l'on se fait du marxisme, dont il reconnaît qu'elles sont nombreuses et « différentes ».

Avec lui, la tentation moderne de refuser l'épreuve de vulnérabilité investit le pouvoir. L'étouffement d'une pensée interrogeant le réel se fait désormais programme politique, l'écart irréductible fondant toute interprétation du social se voit nié.

Pour Lefort, la rupture est cette fois consommée. Comme le remarque Hugues Poltier, « s'il prend ses distances d'avec le marxisme, c'est en dernier ressort en tant que théorie de l'histoire construite sur l'idée d'un stade ultime de la lutte des classes », mais, rajoute-t-il, c'est également « sur la certitude que le prolétariat a les moyens d'en finir à tout jamais avec le déchirement de la société en groupes antagonistes »[52]. Dans une intervention donnée à Varsovie en 1996, Lefort déclarera à ce sujet que le marxisme communiste relève en réalité d'une *croyance*, mais d'un ordre différent de la foi religieuse : « C'est une foi qui se nourrit de l'idée d'une intelligibilité entière de l'histoire (…) une foi inébranlable, car les événements qu'ils soient affectés d'un signe positif ou négatif, ne font sens qu'en raison de la fonction qui leur a été assignée dans une histoire dont le développement, régi par des lois, et la fin sont connus »[53]. Et Lefort conclut, reprenant à son compte une formule de l'essayiste américain Harold Rosenberg : « Le communiste est un *homme qui sait* »[54].

Refusant la prétention du marxisme à se faire science du réel, constatant par ailleurs une « diversification du marxisme », Claude Lefort s'interroge sur ces nouveaux avatars qui apparaissent, notamment ce qu'il nomme les « marxistes progressistes »[55]. Tout en reconnaissant « simplifier à l'extrême » sa démonstration, il qualifie ces nouveaux progressistes par leur prétention à abandonner l'ambition révolutionnaire du marxisme originel pour lui substituer celle de la *réforme*.

Qu'ils soient « scientistes », « moralistes » ou « révolutionnaristes », comme les distingue Lefort, tous considèrent que la transformation radicale de la société et son aboutissement dans la dissolution des classes sociales ne sont plus souhaitables. Au-delà de l'analyse des différentes formes émergentes et concurrentes du marxisme, ce qui nous intéresse dans la démarche de Lefort c'est la mise en évidence de ce qu'il nomme une « dégradation idéologique du marxisme » et les causes de celle-ci. Comment expliquer ce dépérissement de la conception du marxisme premier ? Pour Lefort, l'explication passe par le retour à la notion *d'expérience prolétaire* :

[52] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.30
[53] Claude Lefort, « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.894
[54] *Ibid*.
[55] Claude Lefort, « La dégradation idéologique du marxisme » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie,* op.cit., p.317

> Le dépérissement du marxisme révolutionnaire n'est donc pas accidentel, il est au plus profond fondé sur une expérience, celle de la classe ouvrière, dont on peut dire qu'elle a mûri, qu'elle est plus sensible que dans le passé à la complexité du problème social, et que pour cette raison même elle ne saurait embrasser la foi révolutionnaire avec la même naïveté. Cette foi a été à l'origine d'une vision totale du monde. Aujourd'hui, il n'est plus possible de réveiller ni l'une ni l'autre.[56]

En un sens, l'expérience prolétaire est une réintégration du réel dans la pensée, un retour de la non-coïncidence de l'un à l'autre, une brèche ouverte dans la prétention invulnérable du savoir marxiste. L'apparition de diverses figures d'un marxisme réformiste pourrait donc apparaître comme une réponse à la négation du réel, une meilleure prise en compte de la « complexité du social ». Pourtant, comprenons-nous à la lecture de Claude Lefort, il n'en est rien. Que l'expérience prolétaire nous instruise mieux que tout discours surplombant sur la nature du social, cela ne fait pour lui aucun doute[57]. Mais le progressisme ne produit-il pas finalement un autre type de discours qui, tout en abandonnant le mythe révolutionnaire, apparaît toujours comme une « dénégation de l'antagonisme social » ? De fait, « sous toutes ses formes, le réformisme supposait que des dysfonctionnements du capitalisme pouvaient être peu à peu éliminés, […], que le capitalisme ne saurait survivre à la longue à la poussée progressive du mouvement ouvrier dans son propre sein »[58].

En d'autres termes, le marxisme progressiste tend à masquer à nouveau le réel en effaçant l'irréductible division du social, en refusant de voir la société *telle qu'elle est*. Seule change en quelque sorte la méthode ; que cela soit par la réforme ou la révolution, le marxisme cherche toujours à surmonter la division sociale, à combler la brèche du social.

Quelle que soit la manière dont on s'y prenne, il s'agit bien de concevoir la fonction du pouvoir comme fermeture et unification de la société sur elle-même ; non plus de faire *vivre* la brèche du social, de la tenir en tension tout en la rendant supportable, mais d'échapper à l'« ambiguïté du politique » pour lui apporter une solution définitive. Ainsi compris, le marxisme, qu'il soit réformiste ou révolutionnaire, se perçoit comme un savoir prétendument invulnérable du social, et repose sur la production nécessaire d'un pouvoir tout aussi invulnérable. C'est la raison pour laquelle Claude Lefort refuse de choisir entre ces deux formes de marxisme, qu'il déplace l'alternative pour placer une nouvelle fois le projet politique au niveau du réel.

---

[56] *Ibid.,* p.318

[57] Comme nous l'avons déjà expliqué, cette affirmation est constitutive de l'opposition entre Lefort et ses camarades marxistes, particulièrement visible lors de l'aventure *Socialisme ou Barbarie* et dans le débat intellectuel qu'il entretient avec Castoriadis et le conduira à prendre certaines distances.

[58] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent*, op.cit., p.237

En un sens, cette attitude contribue à expliquer ce qui a progressivement opposé Lefort à Castoriadis. Malgré leur même dénonciation de l'illusion marxiste du savoir absolu, malgré la même volonté de se déprendre de Marx et de formuler une critique de la bureaucratie – dont la meilleure illustration se donne à voir dans l'aventure *Socialisme ou Barbarie*, la rupture avec le marxisme ne prend pas tout à fait chez eux la même forme. Lefort se méfie en effet du concept forgé par Castoriadis, dans son essai majeur *L'institution imaginaire de la société*[59], d'une « auto-institution permanente et explicite de la société » à laquelle devrait conduire une révolution ouvrière.

Aux yeux de Claude Lefort, cette formule « paraît réintroduire le mythe (hérité de Marx) d'une société qui pourrait maîtriser son propre développement, et d'abord communiquer avec elle-même en toutes ses parties, *se voir* en quelque sorte »[60]. Voir la société « telle qu'elle est » ne signifie pas succomber au mythe de la transparence ; c'est précisément l'inverse qui est en jeu. Il s'agit d'accepter son opacité, que l'entreprise de déchiffrement du réel est toujours incertaine, remis en jeu et donc à refaire, que son interprétation suppose un écart entre la pensée et son objet, que le discours sur le social est toujours *vulnérable*, soumis à l'épreuve du conflit social et de l'indétermination de l'histoire.

Cette attitude philosophique est immédiatement politique, et Claude Lefort nous la livre dans une longue considération qui conclut ses réflexions sur le dépérissement du marxisme :

> Ce qui demeure de la pensée et de l'action révolutionnaires n'est, à nos yeux, que cela : la critique des structures de pouvoir et d'aliénation qu'elles impliquent, à tous les niveaux et dans tous les champs de l'activité sociale. Cette critique est révolutionnaire en ce sens qu'elle dévoile les véritables antagonismes que conservateurs et réformistes s'emploient toujours à dissimuler, qu'elle traduit toujours dans les termes des relations concrètes instituées entre les hommes les règles de fonctionnement des organisations qui les masquent, et, par là-même, qu'elle éclaire et attise la lutte sociale.
> Mais si elle est révolutionnaire, elle est affranchie du mythe qu'une révolution pourrait, une fois, bouleverser de fond en comble la structure de la société et, comme imaginait Marx, supprimer les causes de l'aliénation. Elle veut être réaliste, c'est-à-dire chercher dans la réalité elle-même les conditions de la contestation des structures d'exploitation – conditions qui n'ont pas été créées une fois pour toutes dans le passée, de telle sorte qu'elles attendraient depuis un demi-siècle au moins d'être saisies par un bon Parti, ainsi que le croient certains, mais qui ne cessent de se transformer et d'être recrées, comme nous l'enseigne le fait que les bureaucraties, en dépit de leur extension continue et de leur prétention toujours accrue à régler toute la vie sociale, s'avèrent impuissantes à maîtriser les résistances, à étouffer les besoins et les entreprises que font naître l'essor de la société moderne, le développement de la production, la circulation de l'information, le brassage des groupes et des peuples.[61]

[59] Cornelius Castoriadis*, L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975
[60] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent*, op.cit., p.245.
[61] Claude Lefort, « La dégradation idéologique du marxisme » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie,* op.cit., p.322

Tout à la fois révolutionnaire et réaliste, l'approche de Lefort cherche avant toute chose à éviter de succomber à la production d'un discours de *dénégation* du social, de ses antagonismes structurants qui ne sauraient être niés. Il s'agit donc de s'en remettre au réel, à ses incertitudes, son ouverture aux possibles, qui transforme et recrée sans cesse de nouvelles tensions, configurations et représentations au sein de la vie sociale, et interdit dès lors l'illusion de la pleine maîtrise de cette dernière.

Pour Lefort, lutter contre le marxisme consiste donc à combattre la tendance moderne qui consiste à *masquer* le réel du social, à rabattre sur lui un discours de savoir tout-puissant. Cette tendance, ainsi que nous le verrons, ne se réduit pas au marxisme ; il faut en effet, pour reprendre une expression que l'on retrouve très régulièrement sous la plume du philosophe français, « *dévoiler* le réel » partout où la « Théorie » cherche à l'étouffer. Mais si cette volonté de masquer le réel trouve dans le marxisme un instrument puissant de réalisation, c'est parce qu'il donne le mieux à voir ce que Claude Lefort nomme « l'idéologie moderne ».

C – L'idéologie, mécanisme moderne de négation de la vulnérabilité du politique

La notion d'idéologie ne naît pas avec le marxisme, mais trouve chez Marx sa première définition. Celle-ci nous apparaît doublement intéressante. D'une part, elle laisse apparaître toutes les contradictions du philosophe dans son rapport à la modernité politique, dont Claude Lefort faisait déjà état dans son interprétation du *Manifeste du parti communiste*. D'autre part, cette définition marxienne de l'idéologie permet de mettre en évidence son mécanisme de déploiement, elle représente un moment crucial pour appréhender, au cœur même de la modernité, le processus de dénégation de l'expérience moderne qui donne accès au réel.

Dans deux longs articles repris dans *Les formes de l'histoire*, Claude Lefort tente de retracer la genèse de l'idéologie moderne, d'en repérer les premières traces dans l'histoire des idées et des hommes pour mettre à jour son principe de fonctionnement[62]. Cherchant à remonter en deçà des divers usages de la notion d'idéologie pour en définir le lieu et le temps de naissance, il affirme qu'elle apparaît en réalité à la fin du XIVème siècle à Florence, où « s'esquisse pour la première fois, dans les limites du supposé réel, hors du mythe et de la religion, un système de représentations qui tient par soi et convertit en conditions universelles de l'expérience les conditions de fait de la pratique sociale et du discours social »[63]. Avec les Médicis apparaîtrait en effet une nouvelle forme de discours politique et en disparaîtrait une autre, un « changement radical qui affecte non seulement la pensée politique, mais les catégories qui commandent la détermination du réel »[64]. Cette réflexion, nous le comprenons immédiatement, est concomitante à son travail d'interprétation de Machiavel[65]. Une fois encore, c'est la découverte de l'œuvre du Florentin qui instruit Lefort sur la nature du politique, ici par l'intermédiaire de la notion de « discours ».

---

[62] Claude Lefort, « La naissance de l'idéologie et l'humanisme » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.401-477, et « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », p.478-569. Si ces deux articles constituent l'essentiel de la réflexion de Lefort sur le concept d'idéologie, et sont à ce titre les marqueurs des problématiques d'une époque, la notion continuera de trouver sa place dans son œuvre, notamment, comme nous le verrons, dans la description des sociétés totalitaires (« idéologie de granit ») mais également dans le cas des sociétés démocratiques (« idéologie invisible »). Ces deux aspects très différents de l'idéologie sont en réalité déjà présents dans l'*Esquisse* citée ci-dessus.

[63] *Ibid.*, p.401. Lefort précise bien dès le début de son texte que ne s'étant pas livré à une étude concernant « l'histoire des grandes cités du monde antique », il ne peut affirmer avec certitude que l'idéologie n'est pas apparue ailleurs et plus tôt. Mais il peut néanmoins repérer la naissance d'une *forme* d'idéologie : l'idéologie moderne.

[64] *Ibid.*, p.404.

[65] Pour autant, la circonscription à un temps et un lieu situé à Florence, à la toute fin du XIVème siècle jusqu'au premier tiers du XVème, n'est pas sans évoquer Dante et la lecture que Lefort en propose dans *La modernité de Dante*, telle que nous en avons précédemment rendu compte.

En effet, sous le règne des Médicis se révèle tout à la fois un lien entre discours politique et représentation du réel, mais plus encore, une « rupture » entre deux représentations du réel et que révèle ce nouveau discours : « Le nouveau, à l'époque, c'est l'institution de discours, sur l'histoire, sur la nature, sur la langue comme telles, sur l'espace, sur l'homme en général, sur le Moi, sur le corps »[66]. Ce nouveau type de discours, tel que Lefort le comprend à la lecture de Machiavel, signifierait non seulement l'avènement d'une nouvelle représentation du réel qu'il nomme « l'humanisme », mais inaugurerait également « le règne de l'idéologie »[67]. Quant à cette « rupture » qu'il signale, ne peut-on la rapprocher de la rupture moderne que Machiavel initie et décrit dans son œuvre ? De fait, Claude Lefort conçoit ce nouveau type de discours qui émerge à la toute fin du XIVème siècle comme instituant une coupure radicale avec une représentation du monde prémoderne : « Quand la réflexion s'exerçait sur le pouvoir, l'organisation de la Cité, les causes de sa corruption, elle demeurait rigoureusement subordonnée à une représentation théologique du monde, qui seule fixait les repères du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal »[68]. Manifestement, cette citation confirme que la rupture évoquée par Lefort est avant tout rupture d'avec la représentation théologico-politique des sociétés européennes du XIIIème siècle évoquée plus tôt dans notre recherche.

Ainsi, l'apparition de l'idéologie moderne, dont nous ne savons à ce stade rien d'autre que la date de naissance et son lien au principe du discours, semble bien devoir se comprendre comme un certain rapport, une certaine *détermination* du réel. Mais la définition précise de celle-ci ne semble pas pouvoir être trouvée chez Machiavel, puisque, comme Lefort en convient, ce dernier « ne parle pas d'idéologie ». C'est ici que la lecture de Marx se révèle indispensable. Véritable théoricien critique du concept d'idéologie, il est en effet, note Lefort, le premier à avoir proposé une réflexion sur le rapport entre pensée et réel[69].

Comme nous l'avons noté plus tôt, la dénonciation lefortienne de la « Théorie » consiste à refuser l'illusion d'une pensée qui coïnciderait avec le réel pour affirmer au contraire leur irréductible écart. Nous comprenons désormais que cette dénonciation vise en réalité l'idéologie elle-même, cette croyance selon laquelle la pensée peut *dire* la vérité du réel.

---

[66] *Ibid.*, p.405
[67] *Ibid.*, p.405-407. Cette référence à l'humanisme de la fin du XIVème siècle fait à nouveau signe vers Dante et la lecture que Lefort en donne dans son essai sur *La modernité de Dante*.
[68] *Ibid.*, p.405
[69] C'est dans *L'idéologie allemande* que nous trouvons la réflexion la plus élaborée de ce concept. Voir Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions Sociales, 1982

Marx est précisément celui qui repère et critique cette fonction de l'idéologie, en montrant que le discours idéologique ne révèle pas le réel mais bien plutôt le recouvre. Attentif à la manière dont le philosophe allemand décrit alors le mécanisme de dissimulation à l'œuvre, l'apparence qui masque le réel, Claude Lefort remarque que l'argument vise Hegel. Quoique *L'idéologie allemande* constitue de fait une attaque de l'idéalisme hégélien, c'est vers la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* que Lefort choisit de porter son regard, dans la mesure où s'y « dessine pour la première fois la problématique de l'idéologie »[70]. Dans ce texte, Marx attribue en effet à cette dernière la fonction de dissimuler l'opposition des classes qui structure le social. Pour Lefort, l'apport majeur de Marx à la compréhension de l'idéologie consiste donc à avoir montré qu'elle masquait les rapports de domination sociale, la division sociale entre dominant et dominé, et ce faisant, qu'elle masquait le réel[71].

Mais si la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* et *L'idéologie allemande* décrivent le mécanisme de l'idéologie pour en faire la critique, si l'objet de la pensée de Marx est bien le réel, comment cette dernière a-t-elle pu se retourner pour produire à son tour l'idéologie du marxisme comme la lecture du *Manifeste* nous l'apprend ? Dans un long article intitulé « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », Claude Lefort cherche précisément à analyser ce retournement et l'explique par un phénomène d'aveuglement.
Lefort considère que le projet philosophique de Marx consiste bien à montrer comment l'idée peut masquer le réel et comment parvenir à dévoiler ce dernier. Mais, ajoute-t-il, Marx ne voit pas que ce mécanisme est propre à l'idéologie *en tant que telle* et que celle-ci ne se réduit pas à « l'idéologie bourgeoise ».

---

[70] Claude Lefort, « La naissance de l'idéologie et l'humanisme » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.436. La fameuse critique marxienne des principes hégéliens s'en prend à l'idée selon laquelle la figure de l'État est ce qui vient donner son sens à la société civile, c'est-à-dire à la vie sociale elle-même. Dit autrement, l'État et ses représentations (bureaucratiques, institutionnelles, etc.) est le réel qui vient mettre en forme la société civile, les rapports et relations entre les individus. Dans *Les principes de la philosophie du droit,* l'État est ce qui permet à Hegel de *déduire* la société ; Marx, on le sait, renverse le principe : le réel, c'est la société, les relations sociales ; l'abstraction, *l'idée,* c'est l'État. Ainsi, la fonction de l'idéologie consiste à offrir à la classe dominante un *discours de légitimation de la domination* qui s'incarne dans la figure de l'État.

[71] Bien que cette dissimulation soit précisément ce qui conduit Marx à se servir du concept de religion pour « installer l'illusion religieuse dans la trame des rapports sociaux », Lefort considère que cette allusion à la religion brouille en réalité le sens des propos de Marx. En effet, une telle représentation pourrait faire croire à un amalgame avec les sociétés théologico-politiques prémodernes, alors même qu'il s'agit là d'un trait propre à la modernité. De fait, aux yeux de Claude Lefort, ce que Marx appelle l'illusion religieuse est tout autre : « Mieux vaudrait dire qu'en dépit de la fonction qu'il ne cesse d'assigner à la religion, et en dépit de la persistance de la métaphore religieuse dans son interprétation, il en vient à concevoir un mécanisme de l'illusion qui ne fait plus place (sinon accidentelle) à l'évasion dans un autre monde » (*Ibid.*, p.437). En reformulant la métaphore religieuse pour l'extraire de sa représentation prémoderne, Lefort s'emploie donc à corriger Marx et replacer sa réflexion dans le cadre la modernité politique.

S'il est si difficile de définir l'idéologie par-delà la diversité des usages qui en est fait, c'est bien parce que le discours idéologique est repérable partout dans la société, et qu'il peut aussi bien être « identifié avec le discours démocratico-libéral, pour les uns, léniniste ou staliniste, pour les autres (voire maoïste ou trotskyste) ou encore le discours fasciste tels qu'ils se présentent »[72]. Au fond, la notion d'idéologie apparaît bien plus étroite chez Marx que chez Lefort. Parce qu'il ne pouvait concevoir l'idéologie « qu'en regard de l'idéologie bourgeoise », qu'en tant que discours produit par la société capitaliste, Marx ne perçoit pas qu'elle excède en réalité la seule dimension bourgeoise.

Pour autant, Lefort sait gré à Marx de découvrir que l'idéologie est un processus de dénégation, qui se déploie triplement :

> Dans l'idéologie, devons-nous reconnaître (et peu importe que le concept n'en soit pas encore fixé, le schéma de sa constitution est découvert), s'effectue une triple dénégation : celle de la division de classe, articulée avec la division du travail social, celle de la division temporelle, la destruction-production des formes du rapport social, celle enfin de la division du savoir et de la pratique que ce dernier réfléchit et à partir de laquelle il s'institue comme tel.[73]

Il lui reproche néanmoins d'en être resté au constat de la dissimulation, sans chercher à comprendre ce qui en était la cause. L'argument de Lefort est d'autant plus décisif qu'il permet de comprendre le renversement de la dénonciation marxienne de l'idéologie dans l'affirmation de l'idéologie marxiste.

Si Claude Lefort met en cause la conception de l'idéologie marxienne, c'est parce qu'il considère que Marx ne la perçoit que comme « reflet », comme un voile qui dissimule le réel. Selon cette conception, sitôt le voile levé, nous serions donc en capacité d'accéder au réel. L'idéologie n'étant qu'un produit de la société bourgeoise qui cherche à dissimuler la division sociale (la lutte des classes), l'abolition de cette dernière signe *de facto* la fin de l'idéologie. Le masque levé, le réel se donne enfin et peut être pensé ; il peut être *connu*.

Dès lors, l'illusion d'un savoir invulnérable peut se déployer et le discours de la « Théorie » embrasser le social. L'erreur de Marx consiste en fait à croire que le voile puisse être levé, que le réel puisse être vu et se donner dans sa transparence. Autrement dit, c'est la critique marxienne de l'idéologie bourgeoise qui rend en réalité possible l'idéologie marxiste.

---

[72] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.482

[73] *Ibid.*, p.493

Or, si nous considérons plutôt l'idéologie comme un produit de la modernité – et non uniquement de la bourgeoisie – nous nous donnons alors les moyens de comprendre son fonctionnement véritable. Ce que ne fait pas Marx, Lefort se propose de l'accomplir : comprendre l'idéologie suppose de pousser plus loin l'analyse, de chercher à « dévoiler son ouvrage » et penser sa « formation et transformation », de déterminer *l'intention* du voile. Il convient pour cela de lui reconnaître « un pouvoir de s'articuler et de se réarticuler non seulement en réponse au supposé 'réel', mais à l'épreuve des effets de sa propre dissimulation du réel »[74].

De quoi la dénégation de la division sociale, de l'histoire et du savoir est-elle alors le nom ? Claude Lefort répond à cette question en renversant l'argument de Marx : certes, l'idéologie cherche à masquer le réel, mais on ne peut la cerner « qu'en reconnaissant la tentative, propre à la société moderne, de recouvrir l'énigme de sa forme politique »[75]. Si Marx se trompe sur le principe de l'idéologie, c'est parce qu'il ne voit pas qu'elle interroge de la structure du social elle-même, de la forme des sociétés modernes ; en d'autres termes, il ne voit pas qu'elle a trait à la dimension symbolique du politique. Parce qu'il ne « cesse de supposer qu'elle se réduit à la dissimulation de *quelque chose* : la division de classe, la division du capital et du travail, celle de l'État et de la société civile, celle du présent historique et de ses tâches », et qu'il ne va jamais « jusqu'à penser que si elle assure effectivement cette dissimulation, elle est commandée et soutenue par un principe d'occultation »[76], Marx est non seulement aveugle à ce principe mais également à ce vers quoi il fait signe.

A l'inverse, Lefort s'efforce de nommer cette tentative propre à la société moderne, et l'identifie à la volonté de « ramener l'indétermination du social à sa détermination »[77]. Comme il l'avait déjà fait avec les œuvres de Machiavel et de Dante, ou même à l'occasion de son étude des sociétés stagnantes, Claude Lefort s'intéresse ici encore à l'énigme de l'origine du politique, ce qui fait qu'une société se rapporte à elle-même comme société, à la dimension symbolique du politique. La critique adressée à Marx s'inscrit dans la même logique : le philosophe allemand n'est pas attentif au fait que l'idéologie est un mécanisme moderne, une tentative de *nier* la division sociale en tant que telle, et non pas seulement en tant que lutte des classes.

---

[74] *Ibid.*, p.483
[75] *Ibid.*, p.491. Sur l'analyse de ce renversement de Marx, voir également Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.263-265
[76] *Ibid*., p.512
[77] *Ibid.*, p.491

La dénégation de la division du social et de son indétermination ne signifie rien de moins que la dénégation de la société moderne elle-même. Ici se dévoile finalement la fonction de l'idéologie : elle est la production, par la modernité elle-même, d'un voile qui lui dissimule à elle-même son principe, elle est tentative de la modernité elle-même de clore la brèche qui la définit. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'illusion marxiste d'un savoir et d'une maîtrise invulnérables du social. C'est également ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation de Lefort faisant de l'idéologie un *effet* proprement moderne. Elle est produite comme une réponse à l'expérience de la modernité et l'épreuve de vulnérabilité qu'elle représente.

Nous nous souvenons que Machiavel attribuait au pouvoir politique la tâche de rendre supportable cette expérience, sans quoi les sociétés choisiraient de la nier. Pour ce faire, le Prince devait ruser, savoir mettre en forme cette expérience, ne pas la livrer dans sa réalité nue. En un sens, la production de l'idéologie apporte une réponse similaire, quoique pervertie, à cette mise en forme. Elle est, précisément, l'effacement de cette expérience, la négation de ses principes. De sorte que l'idéologie témoigne en définitive bien plutôt d'une absence de mise en forme ; telle que nous la comprenons, c'est en vérité l'échec du pouvoir à y parvenir – ou son incapacité à le vouloir – qui aboutit à la production de l'idéologie[78].
C'est en cela que l'idéologie ne saurait être rapprochée du travail du Prince évoqué par Machiavel. L'idéologie dissimule à la modernité son fondement politique ; le Prince, expliquait Lefort, ne cherche pas à « tromper » mais à rendre possible l'expérience moderne. Contrairement au mécanisme idéologique, il ne suppose pas sa dénégation. Surtout, cette conception fait de l'idéologie un produit de la modernité agissant sur elle-même, elle est retour sur soi de la modernité, « l'interprétation que la modernité fait d'elle-même »[79].

Avec l'idéologie, nous découvrons donc que si la modernité inaugure l'expérience de la vulnérabilité du politique, elle produit également les conditions de son voilement. C'est précisément le propre de la modernité que de produire ce double mouvement : expérience de la vulnérabilité du politique et production du masque qui la recouvre. Comme deux faces d'une même pièce, la modernité suppose toujours sa mise en crise.

[78] Nous voyons ici poindre l'argument principal de notre troisième partie : si la négation de la vulnérabilité du politique est possible, c'est parce que le travail de sa mise en forme n'a pas été accompli. Celui-ci suppose en effet une *reconnaissance* préalable de cette expérience, à laquelle doit s'adjoindre la tâche politique de la mettre en forme pour la rendre acceptable et éviter qu'elle se retourne dans sa dénégation, un risque qui ne cesse jamais d'habiter la modernité.
[79] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.261

Au cœur des sociétés modernes réside donc une brèche que les hommes cherchent à recouvrir dans la mesure où elle leur paraît insupportable. L'idéologie, écrit Lefort, est ce par quoi ils s'y emploient. Cette dissimulation, processus de dénégation de l'expérience moderne, est une manifestation moderne ; c'est pourquoi toutes les sociétés s'y trouvent plus ou moins confrontées. La tentation idéologique est un discours qui traverse la modernité dans son ensemble, et qui « en dépit de ses métamorphoses, tend toujours à la pleine affirmation et à la clôture de l'espace social »[80].

Révélatrice de la production par la modernité elle-même d'une dénégation de l'expérience qu'elle inaugure, la définition de l'idéologie proposée par Claude Lefort permet également de mettre en évidence les ambiguïtés de la pensée de Marx et de sa conception de la modernité politique. Telle qu'elle se donne à voir dans ses premiers écrits, la pensée de Marx « est liée à une interrogation radicale, [qui] ne peut jamais se fixer dans une thèse sur le devenir de l'histoire, se refermer tout à fait sur elle-même sans se renoncer »[81]. Dès le *Manifeste*, cette pensée laisse apercevoir ses propres renoncements à interpréter le réel, la tentative de « s'étouffer » elle-même. C'est de cette ambiguïté que procède le discours marxiste d'un savoir invulnérable sur le social, discours qui prétend à la maîtrise de ce dernier par l'institution d'un pouvoir tout aussi invulnérable et ne permet plus de confronter « la théorie et l'événement, l'essence et l'apparence », de « mesurer l'écart entre la philosophie et l'idéologie marxiste »[82]. Mais contrairement à Marx qui la réduit à un reflet émanant de la bourgeoisie, il nous faut comprendre ce dont l'idéologie est le nom. En ne la réduisant pas à sa fonction de dissimulation du réel, Claude Lefort nous permet d'entrevoir l'idéologie comme une réponse moderne à l'épreuve constitutive de la modernité.

[80] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent,* op.cit., p.247. Comme nous le verrons, la société démocratique elle-même reste soumise à la tentation de l'idéologie.
[81] Claude Lefort, « La politique et la pensée de la politique » in *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, op.cit., p.68
[82] *Ibid*., p.72

Chapitre VIII – La Révolution Française, une rupture moderne non consommée

Si l'idéologie, notamment marxiste, constitue un mécanisme central du processus de négation de l'expérience de vulnérabilité du politique, elle n'en est pas l'unique manifestation : le phénomène révolutionnaire en figure en effet un autre excellent révélateur. De fait, la Révolution Française représente un exemple important, singulier peut-être, de ce que nous appelons « l'ambiguïté moderne ». Non seulement nous donne-t-elle à voir ce qui, dans l'expérience moderne, ouvre les sociétés humaines à l'épreuve de la vulnérabilité du politique, mais elle nous offre un regard privilégié sur les effets de celle-ci. A l'image de l'idéologie dont elle procède en partie, la Révolution apparaît à Claude Lefort comme tout à la fois produit de la modernité et de sa crise ; tout à la fois rupture dans le domaine du politique – ouverture aux possibles de l'action humaine – et tentative de résorber cette brèche, comme le signifiera la Terreur révolutionnaire. Ce sont ces deux moments qui nous intéressent particulièrement dans l'histoire révolutionnaire française, parce qu'ils nous semblent significatifs de l'expérience moderne, qui est toujours à la fois affirmation de la vulnérabilité du politique et tentation de la nier.

Pour autant, Claude Lefort n'a pas limité son analyse des mouvements révolutionnaires aux événements de 1789. Qu'il s'agisse des révoltes démocratiques de 1968, au premier rang desquelles les événements de Mai 68 présentés dans *La brèche*, de la révolution antitotalitaire hongroise à laquelle Lefort consacre de nombreux articles, ou encore de la révolution prolétaire et marxiste, le philosophe français n'a jamais cessé d'interroger le phénomène révolutionnaire sous toutes ses formes. Nous défendons toutefois que la Révolution Française occupe une place particulière dans sa pensée, en témoignent les longs et précieux articles et essais qu'il destine à l'événement, notamment à partir des auteurs qui s'y sont intéressés avant lui : Jules Michelet, Edgar Quinet, Alexis de Tocqueville ou encore, dans une perspective plus contemporaine, François Furet. Malgré la diversité de leurs écrits et de leurs thèses, chacun de ces penseurs a su révéler la dimension politique de la Révolution Française, ou pour le dire plus précisément, chacun a pu rendre compte, en-deçà des événements politiques et sociaux, de la transformation que l'événement provoquait dans la *forme de société* française de l'époque. C'est la raison pour laquelle nous choisissons de présenter la Révolution Française comme un exemple caractéristique de l'événement moderne et de ses ambiguïtés. En un sens, elle nous permet de prolonger les réflexions déjà ébauchées avec Michelet sur la nature des sociétés d'Ancien Régime et la mise à mort de Louis XVI.

Elle nous offre également un éclairage sur le mécanisme de l'idéologie en montrant ce qui est en jeu dans le processus révolutionnaire en tant que tel. L'*idée* d'une ouverture à l'histoire et à l'action des hommes peut ainsi paradoxalement créer chez ces derniers un sentiment de toute-puissance politique, l'illusion d'une maîtrise invulnérable du social. C'est en s'appuyant sur les travaux de François Furet que Lefort en viendra à parler « d'idéologie révolutionnaire ». Notre propos consiste donc à présenter la double dimension de la Révolution Française : nous verrons en quoi elle peut représenter tout à la fois une forme de rupture dans la modernité et comment elle produit *dans un même mouvement* sa propre forclusion, cédant à un véritable fantasme d'invulnérabilité.

Pour ce faire, nous devons tout d'abord nous attacher à comprendre pourquoi Claude Lefort fait du phénomène révolutionnaire un processus moderne. S'il n'y a jamais *une* révolution mais *des* révolutions, il n'en demeure pas moins la description de ce phénomène, bien que non réductible à l'exemple révolutionnaire français, nous permettra d'en saisir la spécificité. Dans le sillage de Claude Lefort, nous verrons que le surgissement de l'idée de révolution dans l'histoire des hommes ne va pas sans une nouvelle représentation du pouvoir et de la communauté humaine, ou plus exactement, que la nécessité de pouvoir se représenter un *autre* ordre politique possible est un préalable à tout processus révolutionnaire. Cette conception s'enrichit d'une seconde affirmation : toute révolution est nécessairement *praxis*. Elle ne peut se laisser enfermer dans une représentation, une idée ; elle s'inscrit dans des pratiques sociales, une action dont on ne peut connaître par avance la finalité. De sorte que l'action révolutionnaire obère toute prétention à l'invulnérabilité d'un savoir et d'une maîtrise de l'histoire et du social. L'argument, nous le voyons, vise précisément la révolution marxiste et ouvre à une compréhension renouvelée du processus révolutionnaire **(A).**

Fort de ce constat, nous tenterons de percevoir ce qui dans la Révolution française permet plus spécifiquement de rendre compte de cette modernité et de son ambiguïté constitutive. La mise en évidence de ce double principe, nous la trouvons principalement dans « Penser la révolution dans la Révolution française », lecture critique que Lefort fait du livre majeur de François Furet, *Penser la Révolution* mais également dans la relecture des œuvres de Michelet et de Quinet. Dans la continuité de notre réflexion sur la modernité du phénomène révolutionnaire, nous tâcherons de montrer comment la Révolution française institue bien une rupture dans la mesure où elle témoigne d'une mutation symbolique du politique et de la découverte par les hommes de leur capacité à *faire* ce politique, comment elle leur donne la conscience de l'action politique, ouvre à l'expérience de l'invention sociale, les met en demeure d'agir à l'épreuve de l'indétermination de l'histoire et des conflits qui structurent la société **(B)**.

Mais cet événement révélateur de la vulnérabilité du politique produit en même temps un mécanisme de négation de cette expérience moderne. A l'ouverture aux possibles répond une tentation de fermeture, interdisant aux hommes de « consommer » la rupture moderne de la Révolution française. Ce réflexe se donne à voir dans le déchaînement révolutionnaire dans la Terreur, et produit différents effets : chez Furet, c'est l'illusion du politique, dans laquelle les hommes pensent pouvoir maîtriser absolument l'histoire, déterminer le social ; chez Quinet, il s'agit d'une peur devant l'ouverture aux possibles et l'incapacité à assumer la responsabilité de l'action politique. A nos yeux, ces effets sont en réalité les mêmes : tous deux témoignent en effet d'une même réaction face à l'épreuve de la modernité, et la tentation de refermer la brèche pour se délivrer de l'indétermination sociale et de la vulnérabilité politique **(C)**.

A – Le surgissement moderne du phénomène révolutionnaire

Qu'est-ce qu'une révolution ? Avant de nous intéresser plus particulièrement à l'analyse que Claude Lefort consacre à la Révolution française, il nous faut être attentif à la manière dont il comprend le phénomène révolutionnaire en tant que tel. Cette problématique de la révolution apparaît en effet chez Lefort sous différents aspects. D'une part, elle doit beaucoup à Marx dans la mesure où elle procède d'une lecture critique de sa conception des mouvements révolutionnaires ; d'autre part, elle s'inscrit dans une relecture de la tradition révolutionnaire moderne qui prend ses racines dans la Révolution française, dont Michelet, Quinet mais également Tocqueville constituent ses principaux interlocuteurs. Les deux dimensions souvent se mêlent, tant le mythe de la Révolution française a nourri l'interprétation de la révolution communiste, chez ses défenseurs autant que chez ses pourfendeurs.

C'est depuis cette double grille de lecture que Lefort appréhende le sujet, dans un très court article paru dans la revue *Esprit* en 1976 et intitulé « La question de la révolution »[83]. A la suite de Marc Richir mais aussi et surtout de François Furet[84], il propose une esquisse du phénomène révolutionnaire en le restituant dans sa complexité. Si l'article nous paraît décisif par bien des aspects, c'est parce qu'il nous semble en un sens offrir une interprétation, certes tracée à grands traits, mais fondamentale de ce phénomène. En tant que telle, la critique adressée aux thèses de Richir et Furet nous intéressent moins que la manière dont Lefort y puise ses propres réflexions. Ainsi, s'il assure « comprendre leur intention » et la partager en partie, c'est avant tout parce que tous deux cherchent à « trancher dans ses racines le fantasme révolutionnaire de nombre de nos contemporains », et notamment dans le cas de Furet, de « dénoncer l'illusion des acteurs qui, lors de la Révolution française, s'imaginent ramener l'histoire à un point d'origine et reconstruire la société suivant un plan prescrit par la nature »[85].

D'emblée, Claude Lefort affirme partager l'idée selon laquelle l'acte révolutionnaire produit un « fantasme », une idée venant se fixer sur le réel et le masquer, ce qui n'est pas sans rappeler le mécanisme idéologique précédemment évoqué, ni même le fantasme totalitaire.

---

[83] Claude Lefort, « La question de la révolution » in *Le temps présent,* op.cit., p.267-273. L'article est également repris dans *L'invention démocratique*, op.cit., p.185-192. Il s'agit en réalité de la retranscription d'un débat organisé par la revue *Esprit*. C'est suite au dialogue entre Richir et Furet que Lefort prend la parole.

[84] Comme nous l'avons indiqué plus tôt, le dialogue noué avec François Furet sur l'enjeu révolutionnaire est sans doute celui qui apparaît comme le plus utile pour appréhender la conception de Lefort. Nous y retrouvons en effet tout à la fois une discussion critique sur la signification de la Révolution française et plus généralement du phénomène révolutionnaire en tant que tel, au sein duquel la mise en accusation de la révolution marxiste tient une large part.

[85] Claude Lefort, « La question de la révolution » in *Le temps présent,* op.cit., p.267

Sur ce dernier point toutefois, Lefort apparaît moins convaincu ; dans son analyse du projet révolutionnaire et de l'illusion qu'il génère, il refuse d'identifier le processus à celui des régimes totalitaires[86]. L'enjeu, une nouvelle fois, est de compliquer la compréhension que l'on se fait du phénomène révolutionnaire. Il formule à cet effet un certain nombre d'affirmations lui permettant d'en proposer une définition singulière.

Au départ de sa démonstration, Claude Lefort rappelle que « l'histoire des sociétés modernes ne se résume pas au cours des grandes révolutions » et que « celles-ci ne constituent pas les épisodes d'une révolution universelle »[87]. Autrement dit, il n'y aurait aucun sens à vouloir restituer les événements révolutionnaires en les inscrivant dans un grand processus de rationalisation de l'histoire, à se les représenter comme des étapes successives et nécessaires du développement des sociétés modernes. Une telle conception supposerait qu'il n'y ait en réalité qu'un seul et même processus révolutionnaire universel et impliquerait aussitôt qu'à chaque intervalle entre deux épisodes révolutionnaires « ne ferait que s'opérer (suivant la formule à la mode) la reproduction des rapports sociaux de domination et d'exploitation »[88].
Ici, c'est bien sûr à la conception révolutionnaire marxiste que s'en prend implicitement Lefort[89]. Ainsi que nous l'avons explicité au chapitre précédent, la critique lefortienne de la pensée marxienne, telle qu'elle se donne à voir dans le *Manifeste*, et des interprétations marxistes qui s'en suivront, repose sur l'illusion d'un savoir invulnérable du social et de la maîtrise totale de la société. L'idéologie marxiste, en tant que dissimulation du réel sous le voile de la « Théorie », intègre précisément le concept de révolution à ce schéma pour ramener le phénomène révolutionnaire à la logique d'un développement naturel de l'histoire humaine. Dès lors, la révolution apparaît comme un acte universel d'émancipation des hommes qui s'achève dans la révolution du prolétariat et dont toutes les étapes précédentes ne seraient que des moments – au sens hégélien du terme – de sa réalisation. Il n'y aurait au fond qu'une seule et même Révolution.

Le refus catégorique formulé par Lefort d'une telle conception repose sur un argument central de sa pensée philosophique : une nouvelle fois, les marxistes ne perçoivent pas le réel.

---

[86] C'est à Richir, plus qu'à Furet, que Lefort réplique sur ce point. En effet, Richir cherche à « repérer dans le projet de la révolution une pulsion mortifère associée à la représentation d'une société susceptible de s'accomplir ici et maintenant, de se rendre transparente, en faisant de sa propre figure l'objet d'un savoir ultime », et c'est cette dimension « totalitaire » que Lefort partage en partie mais qui ne peut constituer l'intégralité de la critique (*Ibid*., p.267)
[87] *Ibid.*, p.267-268
[88] *Ibid*., p.268
[89] Du reste, l'article dans son intégralité s'attache à élaborer des arguments critiques à l'encontre de la conception marxiste de la révolution.

Leur idéologie les empêche de voir les « petites » révolutions à l'œuvre, mais aussi et surtout de reconnaître leur pluralité. Sans doute s'agit-il là de la critique principale de Lefort ; croire en *la* Révolution, c'est se rendre aveugle à la réalité du phénomène, c'est ne pas se donner les moyens de comprendre son « surgissement » dans la modernité.

Pour y parvenir, Claude Lefort commence par formuler une première interrogation : « D'où surgit » la révolution, en tant que principe de « rupture entre l'ancien et le nouveau »[90] ? La réponse n'est pas sans nous rappeler des considérations déjà formulées dans *Les formes de l'histoire* ; Lefort repère en effet les premières traces du phénomène révolutionnaire « au début du XVème siècle à Florence – et déjà puissamment investies d'un sens politique », sous la forme de ce qu'il nomme « l'humanisme civil »[91]. Celui-ci est profondément *moderne* :

> Ce n'est pas un hasard s'il prend son essor dans des sociétés d'un type nouveau, des sociétés qui s'unifient, s'homogénéisent, se circonscrivent en fonction de la commune appartenance des hommes à un territoire, conquièrent une identité nationale, font l'épreuve de leurs divisions internes dans un même espace symbolique, enfin s'ordonnent sous l'effet d'un pouvoir d'État, instance de la contrainte généralisée et foyer ultime de la légitimité, dont l'apparition bouleverse toutes les données de la tradition et fait question.[92]

L'argument de Lefort n'est pleinement intelligible qu'à se souvenir qu'avec la modernité de Machiavel se met en place un nouveau lieu du pouvoir, qui octroie au Prince une fonction particulière et le met à l'épreuve du social. Désormais en même temps garant de l'unité de la communauté – ce par quoi la société se perçoit comme corps politique – et devant affronter la division du social et l'indétermination de l'histoire, le Prince apparaît comme celui qui fait tenir la société. Il devient par là-même celui contre lequel il est possible de se retourner lorsque ces liens se défont :

> L'idée neuve de la révolution, je ne pense pas qu'on puisse la dissocier de l'idée neuve de l'État ; l'idée de la fondation originaire de celle du surgissement d'un pouvoir qui garantit à la société son unité, son identité, en se présentant comme son produit, et tout à la fois en courant le risque d'apparaître comme un organe particulier, un organe de fait confondu avec la personne du Prince – quelque chose qu'on peut détruire.[93]

De sorte que l'idée même de révolution est constitutive de la modernité : elle suppose une nouvelle représentation du pouvoir et de la communauté politique elle-même.

---

[90] *Ibid*., p.268
[91] *Ibid.* Il en repère également des traces au milieu du XVIème siècle en France ou en Angleterre au XVIIème, autant d'indices qu'il relie à la naissance de l'humanisme civil européen.
[92] *Ibid*., pp.268-269
[93] *Ibid*., p.269

La révolution surgit de la période moderne parce qu'elle en est la conséquence nécessaire ; sitôt que le pouvoir politique apparaît comme le garant de l'unité du social – et que cette fonction n'est plus, comme dans les traditions prémodernes, assurée par un grand Autre surnaturel ou divin –, il peut être tenu responsable de son incapacité à le faire. De Machiavel à Locke en passant par Hobbes, toute la modernité politique est traversée par cette interrogation de la contestation du pouvoir qui semble pouvoir être directement déduite de la représentation moderne du politique. Dès qu'un pouvoir politique unifié s'affirme, en tant qu'il est produit par les hommes, et qu'il prenne pour cela la forme d'un Léviathan, d'une Principauté ou d'un Etat, il porte en lui la possibilité de son renversement. En d'autres termes, le principe même de la révolution est un effet de la modernité.

Mais selon Claude Lefort, cette apparition du phénomène révolutionnaire au sein de la modernité doit être précisée dans la mesure où elle contribue simultanément au *surgissement de son idée.* Cette remarque nous ramène une nouvelle fois à la conception marxiste de la révolution comme idée venant se rabattre sur le réel, et nourrir l'illusion d'un savoir et d'une maîtrise absolus de ce processus. Une telle tendance n'est toutefois pas propre à l'idéologie marxiste, écrit Claude Lefort ; elle habite toute entreprise révolutionnaire, comme nous le verrons dans le cas exemplaire de la Révolution française. Il convient donc de la démasquer. De fait, si nous ne pouvons « interroger la révolution en s'en tenant à son *idée* »[94], c'est bien parce que la représentation de la révolution comme un phénomène *prévisible* par ses acteurs est fondamentalement erronée. Que le principe révolutionnaire procède de la modernité, qu'il soit rendu logiquement possible par une conception nouvelle du pouvoir politique ne signifie pas pour autant qu'il s'accomplisse dans la conscience de ceux qui le réalisent. Ainsi que l'écrit Lefort, il ne faudrait pas céder à la « représentation des acteurs qui se comportent comme les chargés de mission de l'Histoire universelle et prétendent que la révolution parle par leur bouche »[95].

L'idéologie vient une nouvelle fois percuter le phénomène révolutionnaire en l'écrasant de son prétendu savoir invulnérable. Lefort affirme au contraire que les hommes ne sont jamais en pleine maîtrise des actes qu'ils accomplissent, notamment dans le champ politique. Le renoncement à l'illusion d'une capacité à se rendre maître de ce qui se joue dans les pratiques sociales et politiques, l'acceptation de l'indétermination d'une action ou d'une pensée à l'œuvre, sont constitutifs de sa philosophie.

---

[94] Claude Lefort, « La question de la révolution » in *Le temps présent,* op.cit., p.269
[95] *Ibid*.

C'est ce qui le conduit donc à affirmer, dans le cadre du processus révolutionnaire :

> Pour ma part, je récuse une distinction conventionnelle en vertu de laquelle la révolution se caractériserait par la conscience que les combattants ont de leurs objectifs, comme si des hommes avaient jamais eu en se soulevant la notion claire d'un nouvel ordre qui les délivrerait de la domination et de l'exploitation.[96]

Lorsqu'ils sont engagés dans une action, pris dans une pratique sociale et politique – une révolte par exemple –, les individus n'ont pas l'absolue clarté de ce vers quoi ils tendent ; s'ils ont la conscience de ce qu'ils veulent renverser, ce contre quoi ils se soulèvent, ils ne peuvent en dire autant de ce qu'ils visent, la nouvelle société qui prendra forme sur les ruines de la précédente. Cet argument conduit Lefort à refuser la distinction « conventionnelle » entre révolte et révolution : nous ne savons jamais avec certitude, affirme-t-il que la première débouchera sur la seconde ; l'indétermination rencontre la spontanéité, le refus d'être dominé – le désir de ne pas l'être –qui porte à l'action n'implique nullement l'invulnérable savoir de ce qui vient[97].

Ce qui peut changer la révolte en révolution, ce qui donne à la dernière son « caractère spécifique » c'est bien plutôt, le choc entre les revendications des masses et l'État : en se heurtant à « un pouvoir garant de l'unité et de l'identité nationales », en « opposant la violence à sa violence, elles dénient sa légitimité et atteignent du même coup à l'intégrité du corps politique »[98]. En reprenant la première remarque de Lefort quant à la nature moderne du processus révolutionnaire, nous pourrions donc affirmer que ce qui distingue la révolution de la révolte, c'est que celle-ci n'est pas à proprement parler moderne – il existe par exemple de multiples soulèvements dans les sociétés antiques, dont les *Discours* de Machiavel nous donnent un aperçu précis –, alors que celle-là l'est nécessairement.

Ainsi, si la révolution peut être comprise en quelque manière comme « aboutissement de la lutte des classes », c'est uniquement si l'on conçoit cette dernière comme s'exerçant « dans un cadre où la division de clases se combine avec la division de l'ensemble social et de l'État et que tous les conflits accumulés au sein de la société civile puissent être rapportés à la notion d'une opposition politique et d'un principe de la domination »[99].

Mais à l'origine, le phénomène révolutionnaire se manifeste tout d'abord comme un soulèvement massif, provenant de tous les secteurs de la société, contre le pôle du pouvoir.

---

[96] *Ibid*.
[97] Cette réflexion, comme nous le verrons, est au cœur de l'analyse du phénomène de Mai 68 que propose Claude Lefort dans *La brèche.*
[98] Claude Lefort, « La question de la révolution » in *Le temps présent,* op.cit., p.270
[99] *Ibid*.

Par une cristallisation de toutes les revendications des acteurs, qui n'ont pas la claire conscience de ce qui se produit dans l'*ici et maintenant* de leur révolte, une « polarisation » s'effectue entre ce que Lefort désigne le « haut » et le « bas ». A ce stade, personne ne *sait* qu'il s'agit encore d'une révolution ; nous sommes en présence d'une « opération de renversement qui tend à se propager dans tous les secteurs de socialisation et à affecter tous les réseaux symboliques »[100]. Toutefois, ce processus de renversement est déjà le signe d'un phénomène révolutionnaire, dans la mesure où il contribue à affaiblir le pôle du pouvoir, tout comme l'autorité qu'il représente[101]. Il n'est simplement pas guidé par *l'idée* de la révolution. C'est pourquoi Lefort peut affirmer au sujet de toute révolution que « l'événement n'a rien d'uniforme, et si je me permettais ce mot, c'est plutôt d'une révolution plurielle qu'il s'agit. Quel que soit l'exemple historique choisi, le spectacle de la diversité est le même »[102].

Cette remarque nous conduit à formuler une dernière réflexion sur la conception lefortienne du processus révolutionnaire. Toujours animé du même souci de compliquer le phénomène contre sa simplification marxiste, il s'attache à montrer que le renversement qui se cristallise dans l'ensemble des strates de la société est *pluriel*, qu'il ne peut être rapporté à d'autre unité que celle consistant à vouloir dénier la légitimité du pouvoir d'État. Prenant exemple sur la Révolution russe et les « mille théâtres de la révolution » qu'elle a donné à voir dans toutes les couches de la société, Lefort note :

> Nul metteur en scène qui réglerait le mouvement des acteurs. Ce qui frappe l'observateur, c'est la passion de l'auto-organisation qui anime les collectivités multiples, la création de soviets, comités d'usine, comités de quartiers, de paysans, de soldats, milices, associations en tout genre, et c'est l'affirmation réitérée par les uns et les autres d'un droit à décider *ici et maintenant* des affaires dont ils ont l'expérience, droit souvent revendiqué aux dépens de ce qu'on dénonce comme l'abstraction Société, incarnée dans les décrets du gouvernement.[103]

La répétition de l'argument tout au long de ce court article frappe le lecteur ; elle renseigne sur l'intention de Lefort, sa volonté de dégager le processus révolutionnaire de toute volonté de maîtrise. Au contraire, semble-t-il affirmer : dans toute insurrection, quelque chose échappe immanquablement aux acteurs qui se soulèvent.

---

[100] *Ibid*.
[101] Il s'agit ici de ce que nous avons défini, à la suite de Machiavel, comme l'*imperio* dont la reconfiguration dans la société moderne (et non plus dans une extériorité absolue) l'expose au risque de l'échec et donc, à la possibilité de sa contestation.
[102] *Ibid*.
[103] *Ibid*., p.270-271

Non pas que la révolution se produit à leur insu, comme une ruse de la raison ; mais elle ne leur est jamais totalement transparente, elle reste indéterminée, libre, et pour employer d'ores et déjà un mot que nous retrouverons bientôt : *sauvage*[104]. Cette dimension de l'action révolutionnaire, chère à Lefort, que nous qualifions pour notre part d'essentiellement démocratique, nous aurons à revenir dessus ; ce qui nous intéresse bien plutôt pour l'instant, c'est la relation entre modernité et processus révolutionnaire. Nous l'avons vu, celui-ci est enfant de celle-là. L'idée de la révolution surgit à l'époque moderne et se présente comme rupture entre l'ancien et le nouveau. Elle suppose qu'une nouvelle forme de société ait vu le jour, dans laquelle des masses peuvent contester le pouvoir et l'autorité qui le représente, supposant ainsi que ce dernier soit *exposé* à la société qui se soulève contre lui. Mais cette idée de la révolution ne dit rien en réalité de la manière dont elle se produit effectivement, dont les couches de la société se cristallisent et se rejoignent jusqu'à occuper un même pôle.

Tout au contraire, l'idée de la révolution contribue en définitive à dissimuler la réalité du phénomène : sa complexité, son indétermination et sa pluralité. A cet égard, cet article de Claude Lefort, sur lequel nous avons longuement insisté, apparaît comme fondateur, dans la mesure où il interroge le processus révolutionnaire et en révèle quelques-uns des traits principaux. Pour autant, il ne permet pas d'appréhender pleinement les mécanismes spécifiques d'une « ambiguïté moderne », au contraire de ses réflexions sur la Révolution française.

[104] Cette affirmation permet à Lefort de se distinguer non seulement des théories marxistes, mais aussi, et bien que cela puisse apparaître plus surprenant, de la notion « d'auto-institution permanente et explicite de la société » de Castoriadis, qui se pose pourtant également en rupture avec l'approche marxiste. Ce point est particulièrement développé dans son « Entretien avec l'Anti-Mythe » in *Le temps présent*, op.cit., p.245. Aux yeux de Lefort en effet, l'idée d'une « société effervescente, dont le cours échappe par principe au contrôle d'un pouvoir » suppose implicitement qu'elle puisse « maîtriser son propre développement », renouant paradoxalement avec le « mythe hérité de Marx » d'une invulnérabilité du savoir. En insistant sur l'absence de maîtrise des acteurs dans le champ politique et social, en affirmant que l'action est toujours soumise à l'épreuve de l'indétermination des événements et du conflit social, Lefort interdit de penser la toute-puissance d'un savoir du social ; la reconnaissance de la vulnérabilité du politique est ce qui, sur ce point, l'éloigne de Castoriadis.

B – La modernité de la Révolution Française : « la révolution dans la Révolution »

Dans « La question de la révolution », Claude Lefort propose donc une esquisse rapide mais fort instructive des différentes caractéristiques du processus révolutionnaire : premièrement, il est un effet de la modernité, renversement d'un pouvoir dont l'autorité peut être désormais contestée. Deuxièmement, *l'idée* de la révolution doit être distinguée du mouvement révolutionnaire tel qu'il se produit réellement, dans l'hétérogénéité des soulèvements qui traversent la société. Enfin, bien que la révolution soit la cristallisation de toutes ces révoltes, ses acteurs se soulèvent dans l'indétermination de ce qui vient. Pris dans *l'ici et maintenant* de leurs actions collectives, ils n'ont qu'une conscience relative de leurs objectifs – sinon celui de se défaire d'une domination qu'ils tiennent pour injuste – et ne peuvent prétendre détenir l'invulnérable maîtrise du processus.

Ces caractéristiques sont particulièrement visibles dans le cas de la Révolution française, à laquelle Claude Lefort consacre spécifiquement de nombreux articles et essais. Instruit de ces réflexions précédentes sur la nature du phénomène révolutionnaire, et à l'examen des écrits spécifiques de Lefort sur les événements de 1789, nous soutenons que, mieux que tout autre exemple révolutionnaire, cet épisode de l'histoire donne à voir la tentation moderne du retournement de l'expérience de vulnérabilité du politique. Nous repérons en effet, à l'intérêt que Lefort lui accorde, l'indice de ce que la Révolution française révèle de l'ambiguïté moderne.

La modernité, ainsi que nous l'avons montré, témoigne du passage d'une forme de société à une autre ou, pour reprendre l'expression de Lefort, d'un « régime » à un autre. La réflexion de Lefort sur la Révolution française prend racine dans la place que celle-ci occupe dans ce passage : présentée dans « La question de la révolution » et à la suite de Furet comme rupture entre l'ancien et le nouveau, cette révolution ne serait-elle pas la marque véritable de ce passage, l'avènement de la modernité dans la société française ?[105]

[105] Cette interrogation occupe une place importance dans l'œuvre de Tocqueville, pour qui le passage de l'Ancien Régime à la Modernité, et plus exactement à la démocratie moderne, est le signe d'un changement de *régime* ; entre les deux survient la Révolution française dont il questionne le sens et la fonction. Pour Tocqueville (tel que Lefort l'interprète tout au moins), il y a une illusion à faire des événements de 1789 le symbole d'une rupture ; ce n'est pas en elle que doivent se rechercher les racines de la modernité. Selon Lefort, toute l'entreprise de Tocqueville consiste précisément à enquêter sur ces racines (que ce soit dans *L'Ancien Régime et la Révolution* ou *De la démocratie en Amérique*) et c'est la raison pour laquelle il est si précieux à ses yeux : il est un témoin et un révélateur essentiel de son propre travail de réflexion sur la nature du politique moderne.

Et même si la révolution Française n'inaugure pas en tant que telle la modernité mais en est un effet, ne doit-elle pas en quelque manière *rendre compte* de cette expérience et de ses principes de division conflictuelle du social et d'ouverture au changement ? A lire Lefort et les auteurs qu'il commente, la réponse semble à première vue affirmative : de Michelet à Quinet, en passant par Tocqueville ou Ferrari, la Révolution française est présentée comme un événement fondamentalement moderne, prenant en charge les principes du conflit et de « l'accident ».

C'est dans un long et fameux article intitulé « Penser la révolution dans la Révolution française » que nous trouvons les premières traces d'une telle affirmation. Claude Lefort y discute les thèses de François Furet, exposées dans son fameux essai *Penser la révolution française*, en les examinant à partir de Michelet et de Tocqueville[106]. Dès les premières pages, Lefort expose ce qui constituera l'argument principal de son propos, au travers duquel apparaît la rupture moderne de la Révolution. Il y explique en effet que *l'événement* – au sens où nous l'avons défini avec Machiavel – de la Révolution française n'est intelligible qu'à la condition de reconnaître au « pouvoir, par-delà ses fonctions réelles et les modalités effectives de son exercice, un statut symbolique » dont la révolution signalerait « le changement de ce statut » et que Furet désigne d'une formule toute lefortienne : « le déplacement du lieu de pouvoir »[107]. L'argument est familier : comme il le faisait dans son interprétation des sociétés prémodernes ou de la modernité de Machiavel, Lefort tâche d'élever le pouvoir à sa dimension symbolique, sans laquelle nous demeure cachée la compréhension de ce qui fait qu'une société se constitue comme telle.

Rapporté à la Révolution française, l'événement témoignerait bien d'une mutation de cette symbolique du pouvoir, le passage d'une représentation à une autre. C'est d'ailleurs ce qui intéresse Lefort dans l'interprétation que François Furet propose de la Révolution française :

> Son intention témoigne d'un retour aux sources de la pensée politique classique : il veut mettre en évidence un schème ou un ensemble de schèmes d'actions et de représentations qui commandent à la fois la *mise en forme* et la *mise en scène* d'une société et, du même coup, sa dynamique.[108]

[106] Claude Lefort, « Penser la révolution dans la Révolution française » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.120-152. Ce long commentaire de l'essai de François Furet (*Penser la Révolution française,* Paris : Gallimard, 1978) constitue sans aucun doute la réflexion la plus élaborée et argumentée de Claude Lefort sur le phénomène révolutionnaire français.
[107] *Ibid*., p.123
[108] *Ibid.*, p.122

Tout le commentaire de l'essai de Furet peut ainsi se comprendre comme la tentative de penser ce changement de statut que la Révolution française représente dans l'ordre du politique, la mutation d'une *forme* de société que rend visible son avènement[109]. De ce long processus de changement dans l'ordre symbolique du politique, le XVIème siècle et l'effondrement des régimes théologico-politiques nous donnaient déjà à voir les premiers effets. A la lecture de Dante et de Michelet, Lefort affirmait en effet que ce changement de régime s'expliquait par l'impossibilité de faire désormais porter le pouvoir dans le corps du monarque et dans le corps de la société – non distinguables dans l'ordre prémoderne –, que la symbolique se déplaçait désormais au sein de la société politique, qu'elle faisait signe *au-dedans* de la société ; comme nous l'avons vu, cette mutation du symbolique, en ce qu'elle ouvre la voie à une expérience de la vulnérabilité du politique, témoigne des premiers signes d'un passage à la modernité.

Michelet montrait ainsi qu'avec la mise à mort de Louis XVI, les révolutionnaires ne cherchaient pas tant à tuer l'homme que le symbole qu'il incarnait[110]. Ce que comprend Michelet, auquel Lefort fait largement référence dans son commentaire de Furet, c'est que la Révolution française ne visait pas tant le Roi comme personne que la *forme de société* qu'il incarnait, le « régime dans lequel l'unité de la société est accomplie et représentée par le corps du roi »[111]. Le principal mérite du travail de Furet, écrit Claude Lefort, consiste précisément à avoir inscrit l'événement de la Révolution française dans cette longue mutation symbolique du politique, à avoir su y voir un « signe avant-coureur » supplémentaire de ce processus moderne.

Lefort déploie longuement son argument. Si le pouvoir est effectivement inséparable de la représentation que les hommes s'en font, s'il acquiert un statut symbolique nouveau dans l'ordre moderne qui ouvre à l'expérience de la vulnérabilité du politique, nous devons considérer qu'un événement tel que la Révolution française, qui se pense précisément comme *rupture* avec un ordre ancien, ne s'épuise pas dans la seule interprétation d'un renversement d'un pouvoir et la substitution d'un régime politique par un autre.

---

[109] Du reste, il s'agit là d'un trait commun à l'ensemble des auteurs ayant écrit sur la Révolution française auxquels Lefort a consacré de nombreux articles : Michelet, Quinet, Ferrari, sans oublier Tocqueville. Tous à leur manière, malgré leurs divergences et leurs différentes interprétations, ont su être attentifs à la mutation du politique qui se jouait avec la Révolution française, tous ont compris que « la Révolution est par excellence le phénomène qui induit à (…) penser le politique » (*Ibid.*, p.126) et c'est à partir de cette attention que Lefort les lit

[110] Michelet montrait à ce sujet comment les révolutionnaires, en voulant abattre le symbole monarchique, et condamnant pour ce faire l'homme, avaient paradoxalement *humanisé* la monarchie et lui avaient permis de survivre à la mort de Louis XVI.

[111] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.202. Quelques lignes plus tôt, Flynn précisait à ce sujet que chez Michelet, la Révolution française apparait comme une réaction « à la structure symbolique de l'Ancien Régime, comme une révolution opérant une mutation dans l'ordre symbolique et marquant l'ouverture de notre accès au réel, de notre relation au Temps, à l'Histoire, à l'identité/Différence ».

Au contraire, il nous faut convenir que quelque chose se joue dans l'épaisseur des temps présents et la conflictualité du social qui ne peut être réduit à l'unidimensionnalité du réel. La notion de symbolique chère à Lefort, en tant qu'elle donne de la chair au politique et rend possible son interprétation – non pas sa démonstration – ouvre à la possibilité d'appréhender le phénomène révolutionnaire français dans sa complexité. Comme Michelet et Tocqueville avant lui, Furet aurait le mérite de voir que la Révolution française, quoiqu'elle représente une rupture dans le politique et ne se laisse pas interpréter rétrospectivement dans le cours d'une logique rationaliste ou historique, *excède* également sa propre réalisation.

La Révolution française est exorbitante : elle dépasse de toute part ce qu'elle est, elle *dit* quelque chose de la forme de société dont elle précipite la naissance. Plus exactement, elle joue un rôle décisif en ce qu'elle révèle aux hommes la dimension symbolique du politique, qu'elle *ouvre* à la pensée du politique. Par cette remarque, Claude Lefort invite son lecteur à être attentif à *la révolution à l'œuvre dans la Révolution française*, à faire, dans les pas de Furet, la « découverte d'une révolution qui chemine avant la Révolution et se poursuit au-delà de son terme »[112], une révolution moderne que Tocqueville nommera quant à lui « révolution démocratique ». En d'autres termes, cette révolution qui se fait jour dans la Révolution française et excède cette dernière, n'est rien d'autre que cette mutation symbolique moderne du politique elle-même.

Lefort sait gré à Furet d'avoir su dévoiler les principaux mécanismes de ce processus. En affirmant que la Révolution française s'inscrit dans un phénomène de déplacement du lieu du pouvoir, il ne reconnaît pas seulement à ce dernier une dimension symbolique, il permet de rapporter les différents événements (soulèvements, révoltes, …) qui traversent la Révolution à ce mouvement de fond, il les intègre à ce changement de forme et de scène de l'espace social. Il ne suffirait pas, en effet, de signaler que se produisent des conflits et se manifestent des divisions sociales « à la veille de la Révolution » pour en expliquer l'avènement.

Claude Lefort voit dans la démarche de Furet la reconnaissance que se loge, au cœur du processus révolutionnaire une dynamique de l'innovation sociale, une ouverture à la reconfiguration d'une forme de coexistence sociale, une réappropriation du politique dont le lieu se déplace dans la société elle-même.

[112] Claude Lefort, « Penser la révolution dans la Révolution française » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.138

Pour Lefort comme pour Furet, « les oppositions d'ordre socio-économiques ne sont pas pleinement signifiantes à leur niveau » dans la mesure où « les classes ne figurent pas des petites sociétés *dans* la grande société, ne se trouvent pas reliées l'une à l'autre du fait de leur seule insertion dans un réseau d'opérations économiques »[113]. Au contraire, elles sont « dans *leur division même*, à la fois génératrice d'un seul espace social et engendrées en lui »[114]. Une telle affirmation laisse entrevoir la dimension symbolique du politique et explique la spécificité de la Révolution dans laquelle se dévoile la mutation moderne :

> Pour que celle-ci advienne, il ne suffit pas que le sort de telle ou telle catégorie soit aggravée, il faut que les repères de la situation commune, *les repères de la représentation dans laquelle cette situation était auparavant appréhendée comme naturelle (si pénible et conflictuelle fût-elle) aient vacillé*, que se soient laissé au moins entrevoir d'autres repères.[115]

Cette réflexion nous apparaît essentielle à la compréhension du phénomène révolutionnaire dans la pensée de Lefort. Ce dernier y affirme à la fois le passage d'une représentation de la société à une autre, c'est-à-dire l'avènement d'une nouvelle forme de société, mais précise que ce changement n'est rendu possible que par la remise en cause des principes de représentation de l'ancienne. Définis comme naturels, ces derniers sont donc à rapporter aux sociétés prémodernes, dans lesquelles, ainsi que nous l'avons montré, ces principes sont toujours déjà donnés par une fantastique extériorité, un Autre qui ne peut être contesté.

Ainsi, pour que la Révolution soit possible, il faut au préalable qu'une représentation du social commence de changer, que ces principes naturels vacillent, que d'autres possibles soient perçus pour inquiéter leur immuabilité. Plus encore, ce vacillement ouvre une *brèche* au creux de la représentation de la société qui rend visible sa constitution et le pouvoir qui la fait tenir dans son unité. En effet, dans la mesure où ce dernier « assume, de quelque manière qu'il s'en trouve investi et l'exerce, la fonction de garant de son intégrité », il fournit désormais à la société « la référence à partir de laquelle elle se fait virtuellement visible pour elle-même, à partir de laquelle les articulations sociales multiples deviennent déchiffrables dans un espace commun »[116]. De cette réflexion, Lefort conclut alors :

---

[113] *Ibid.*, p.123
[114] *Ibid.* Nous soulignons.
[115] *Ibid.*, p.124. Nous soulignons.
[116] *Ibid.*

> Ce n'est pas seulement l'autorité politique qui se trouve alors ébranlée, mais la validité des conditions d'existence, des comportements, des croyances et des normes jusque dans le détail de la vie sociale. De là vient donc qu'une révolution ne naît pas sous l'effet d'un conflit interne entre opprimés et oppresseurs, *mais advient dans le moment où s'efface la transcendance du pouvoir, dans le moment où s'est annulée son efficacité symbolique*.[117]

L'argument permet à Lefort – qui reprend ici aussi bien les enseignements de Furet que de Michelet – d'affirmer que la Révolution française est un *signe* de ce passage à la modernité en ce qu'elle donne à voir une défaillance dans la représentation symbolique du pouvoir. La brèche qui s'institue dans la société et atteint le lieu du pouvoir rend visible le politique lui-même :

> Tant que n'apparaît pas une fracture dans la société, nous sommes tentés d'étudier la structure du pouvoir, la structure de classe, le fonctionnement des institutions, le mode de comportement des acteurs sociaux, comme s'ils avaient sens en eux-mêmes, dans l'oubli des fondements imaginaires et symboliques de leur 'réalité'. C'est que les représentations sont, pour ainsi dire, si profondément enkystés dans la pratique sociale qu'elles se laissent ignorer ou qu'on ne les repère que lorsqu'elles apparaissent à distance de cette pratique, dans des discours explicitement religieux ou philosophiques, littéraires ou esthétiques, sans concevoir alors leur signification politique. Cependant, la Révolution française est ce moment où tout discours acquiert une portée dans la généralité du social, où la dimension politique devient explicite.[118]

En donnant aux hommes la conscience et la connaissance de l'action sociale, la Révolution française ouvre, dans la *praxis* collective, à l'expérience du politique comme *élaboration*. Ouverture d'une brèche dans l'ordre du monde, son avènement même révèle la tâche faite aux hommes de « penser le nouveau, sous le signe de l'invention sociale-historique et sous le signe de l'éclosion d'un nouvel imaginaire de l'histoire et de la société »[119]. Ainsi que l'écrit Furet, cité par Lefort, « la Révolution est l'espace historique qui sépare un pouvoir d'un autre pouvoir, et *où une idée de l'action humaine sur l'histoire se substitue à l'institué* »[120].

Si la Révolution française s'inscrit dans l'avènement de la société moderne, ce n'est donc pas seulement parce qu'en elle se donne à voir la mutation symbolique du politique et le déplacement du lieu du pouvoir.

Il nous faut dès lors ajouter une seconde considération à l'argument.

---

[117] *Ibid*. Nous soulignons.
[118] *Ibid*., p.125
[119] *Ibid*., p.139
[120] François Furet, *Penser la révolution française*, op.cit., p.44. Nous soulignons.

En effet, ce déplacement se réalise dans la brèche que les hommes ouvrent au fondement du social, où s'expose une « invention sociale et historique, invention d'un nouveau mode d'action et de communication entre les hommes et simultanément, invention d'une idée de l'histoire et de la société comme espace dans lequel s'imprime le sens dernier des valeurs humaines »[121].

En d'autres termes, lorsque Lefort affirme que la Révolution française assure aux hommes la découverte du politique, cela signifie qu'ils y éprouvent la possibilité de *faire* la politique, de se représenter comme les acteurs d'un monde social qui s'ouvre à eux, dont la dimension symbolique se rend visible, et où le politique se laisse donc inventer, questionner, interroger. Dès lors, l'ouverture de cette brèche, tout en témoignant de la modernité de l'événement, expose inévitablement les hommes à ses effets.

Or, pour autant que cette ouverture se produit dans l'ordre du social et que les hommes font l'épreuve de l'action politique, se confrontent à la division sociale et font vaciller les repères de la certitude historique et sociale, cette expérience menace aussitôt de se rabattre sur elle-même. Dans l'action révolutionnaire française se laisse en effet découvrir l'ambiguïté de la modernité, la tentation de son retournement, la tentative de refermer la brèche face à l'épreuve dont elle délivre l'expérience.

Les grands commentateurs de la Révolution française, au premier rang desquels Michelet, Tocqueville mais peut-être surtout Quinet, ne sont pas restés aveugles à ce phénomène. Tous, écrit Lefort, ont à leur manière perçu dans l'événement cette double dimension de la modernité : dans le mouvement même de la brèche qu'elle ouvre, elle produit la volonté de sa résorption, dont la Terreur constituera l'exorbitante manifestation. François Furet lui-même ne montre-t-il pas qu'au moment même où la Révolution française permet aux hommes de découvrir ce qu'ils *peuvent* et ce à quoi la dimension politique les expose, cette découverte s'accompagne irrémédiablement d'un épanouissement dans ce que Lefort, reprenant un mot de Marx, nomme « l'illusion du politique » [122], un refoulement de l'expérience moderne du politique et que nous identifions pour notre part à *l'illusion de son invulnérabilité* ?

[121] Claude Lefort, « Penser la révolution dans la Révolution française » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.140. La référence intentionnelle à « l'invention » nous instruit sur la modernité de l'événement, comme elle nous renseignait déjà chez Machiavel sur l'ouverture à l'indétermination de l'histoire et à l'épreuve de l'action politique, et comme elle nous renseignera également sur la nature de la société démocratique telle que définie notamment par Lefort dans *L'invention démocratique*.
[122] *Ibid*.

C – L'illusion du politique : de l'imaginaire révolutionnaire à la Terreur

Claude Lefort n'est jamais autant attentif à l'ambiguïté moderne que lorsqu'il observe qu'en même temps que se dévoile « la révolution dans la Révolution », que les hommes affrontent le réel de la politique dans l'action et l'indétermination historique, un effet contraire s'institue. Cette réponse à l'expérience moderne de la Révolution, il la repère aussi bien chez Michelet que chez Furet. En ce qui concerne ce dernier, Lefort juge néanmoins que Furet ne répond pas totalement à l'exigence de définir « l'illusion du politique » qu'il évoque et dénonce. Il pointe en effet les limites d'une réflexion qui ne serait pas suffisamment démonstrative des changements qui se produisent au sein de l'événement révolutionnaire, et succombe à ce que Lefort appelle « une simplification de l'historiographie révolutionnaire »[123].

Sans doute Furet s'intéresse-t-il en effet avant toute chose à nommer la dimension politique du phénomène révolutionnaire, à révéler le déplacement du lieu du pouvoir à l'œuvre dans la Révolution française, et échoue ainsi dans une certaine mesure à donner à voir toutes les perspectives qu'il contribuait pourtant à ouvrir. La remarque de Lefort, pour fondée qu'elle soit, ne doit pas faire oublier que la théorie de Furet a toutefois le mérite d'abattre le mythe révolutionnaire, qu'il nomme « l'idéologie révolutionnaire ». Ainsi, si Furet « ne tire pas tout le parti de ces indications », c'est bien parce qu'il est plus intéressé par les procédés à l'œuvre au sein de la Révolution, qui ne sont pas pour lui des « accidents » mais sont constitutifs d'un imaginaire déployé. Comme l'écrit Lefort, « son principal souci est de mettre en évidence la logique de l'imaginaire qui sous-tend non seulement les conduites et les discours des acteurs, l'enchainement des luttes de factions et de groupes, mais la trame des événements, dont l'historien traite ordinairement comme d'accidents venus perturber le cours normal de la Révolution »[124].

La conception lefortienne des phénomènes révolutionnaires peut être vue comme le prolongement de cette thèse, une démarche visant à cerner de plus près ce que recouvre cette « illusion du politique » qui accompagne la « découverte du politique ». Ainsi Lefort affirme-t-il : « Autrement féconde, à nos yeux, est l'idée de ce *dédoublement* de la signification du processus révolutionnaire que celle du 'dérapage' que notre historien avançait autrefois, pour localiser dans le temps le partage de la révolution libérale et de la révolution terroriste »[125].

[123] *Ibid*., p.129
[124] *Ibid*., p.141.
[125] *Ibid.* Nous soulignons.

« Accidents », « dérapage » : ce dont il est ici question, c'est bien entendu de la Terreur et de la manière dont certains historiens – dont Lefort juge que Furet a pu « autrefois » faire partie – la tiennent pour un épisode malheureux de la Révolution, une déviation de son cours naturel. En évoquant le « dédoublement » du processus, Lefort insiste sur le caractère exorbitant de la Révolution française que la simple explication réaliste d'un partage entre deux moments – le soulèvement social et politique du début ; l'excès et dérapage dans la violence qui suivra – ne permet pas d'appréhender. La Révolution ne se sépare pas en deux moments distincts ; elle est tout à la fois production d'une ouverture dans l'ordre du monde, ouverture à l'invention sociale et historique *et* production d'un recouvrement de cette brèche : « S'il convient certes de repérer un tournant dans la Révolution, davantage importe-t-il de reconnaître (…) qu'elle est dès l'origine prise dans l'illusion de la politique et vouée à une *surenchère de l'idée sur l'histoire réelle* »[126].

Dans cette formule se devine le mécanisme de l'idéologie précédemment étudié. L'idée de la Révolution, l'imaginaire que les hommes s'en font, habite toujours déjà là le phénomène révolutionnaire. Dès lors que les hommes se trouvent en mesure de *faire* la politique et qu'ils en deviennent les acteurs, ceux-ci succombent à l'illusion de la politique, s'illusionnent sur ce qu'ils peuvent en attendre. Le déchaînement du possible entraînerait ainsi la croyance en la toute-puissance ; paradoxalement, l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique déboucherait sur l'affirmation d'une invulnérabilité du savoir et du pouvoir des hommes.

Ambiguïté moderne, irréductible parce que constitutive, dont Claude Lefort perçoit les effets dans le phénomène de la Révolution française :

> S'il est vrai que celle-ci ne se résume pas à cette logique ; que l'idéologie ne se forme que sous l'effet d'une mutation qui, elle, est d'ordre symbolique ; que l'illusion de la politique suppose une ouverture au politique ; l'excès de l'idée sur l'histoire effective, un sens neuf du passé et de l'avenir ; la fantasmagorie de la liberté, de l'égalité, du pouvoir, du peuple, de la nation, une émancipation des croyances à l'autorité, à la tradition, à un fondement naturel ou surnaturel des hiérarchies établies et du pouvoir monarchique – il est non moins vrai que la Révolution ne prend figure, ne se circonscrit dans le temps, que ses épisodes ne s'articulent entre un début et une fin qu'en raison d'un déchaînement de la représentation, c'est-à-dire de l'affirmation fantastique que ce qui est posé par la pensée, le discours, la volonté coïncide avec l'être-même, l'être de la société, de l'histoire, de l'humanité.[127]

[126] *Ibid*.
[127] *Ibid*., p.141-142

Avec la Révolution vient ce que Lefort, empruntant le terme à Furet, appelle *l'imaginaire révolutionnaire*, c'est-à-dire la représentation d'une « société de part en part politique » qui suppose que « tout par principe se donne comme 'connaissable' et 'transformable', et relève des mêmes valeurs »[128].

Pour François Furet, ce que sous-tend l'événement c'est son *idée* : la production du nouveau s'accompagne de la logique de cette production. La nouveauté de l'événement doit pouvoir s'inscrire au sein d'une histoire universelle (celle de l'homme et du progrès), de sorte qu'avec la rupture du nouveau vient la conviction – ou la croyance – que ce nouveau est non seulement connaissable, mais qu'il doit être porté à l'idée elle-même : la nouveauté perd alors sa charge d'indéterminé et d'imprévisible pour devenir nécessaire au processus révolutionnaire et à ses agents. En d'autres termes, avec la conception du politique, avec la connaissance de son inscription au sein de la société, vient l'illusion – qui se fera plus tard fantasme – de son entière domination. Si tout est politique, alors ce n'est pas tant qu'il revient aux hommes de « faire avec » le politique, que de l'agencer de manière à produire l'idée que l'on se fait d'une histoire, d'une société et *in fine* d'une humanité entièrement connue, nécessairement maîtrisée parce que maitrisable.

D'une certaine manière, Lefort et Furet sont ici des héritiers de Michelet, qui déjà considérait qu'il y avait dans la Révolution française une résurgence de pratiques anciennes, en contradiction avec la modernité. Michelet est en effet celui qui vit qu'une grande « rupture » avait eu lieu entre « l'esprit de la révolution et l'esprit du catholicisme »[129] mais il est aussi celui qui comprit que l'événement révolutionnaire, de 1789 à 1794, contenait en lui des éléments qui ne sont pas sans lui rappeler les principes théologico-politiques des sociétés monarchiques du XVIème siècle. Et tout comme Lefort s'intéresse moins à l'idée de rupture telle qu'elle est présentée chez Furet – sans doute parce qu'elle lui paraît moins originale dans l'interprétation historique – qu'à sa conception de l'imaginaire révolutionnaire qui hante la Révolution, il s'intéresse moins à cette séparation produite par Michelet qu'aux résurgences qu'il observe.

Ainsi Lefort peut écrire que Michelet l'intéresse pour « cette idée que la rupture inauguratrice du monde moderne *n'a pu être consommée*, et qu'il y a eu retour dans la Révolution de représentations et de pratiques du passé »[130].

---

[128] *Ibid.*, p.142. Cette représentation engendre la définition d'un homme nouveau que Lefort identifie au « militant révolutionnaire », dont la vocation « est d'être agent historique universel ».
[129] Claude Lefort, « Edgar Quinet : la révolution manquée » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.156
[130] *Ibid.*, p.157. Nous soulignons.

L'intuition de Michelet, selon laquelle la rupture moderne n'a pas été consommée par la Révolution, que cette dernière s'est rabattue sur des pratiques « du passé » – comprenons : prémodernes – rappelant les principes théologico-politiques des sociétés de la Renaissance, contribue à confirmer notre propos. Au sein de la Révolution française se loge l'ambiguïté propre à la modernité qui l'empêche de consommer la rupture entamée. S'il s'agit, selon Michelet, d'un réflexe du passé, celui-ci s'accorde aux principes religieux, dont il résume le propos dans une belle formule qui constitue l'intitulé d'un de ses chapitres : « la Révolution n'était rien sans la révolution religieuse ».

Ce que perçoit Michelet c'est que tous les acteurs révolutionnaires, Montagnards et Girondins confondus, n'ont pas su parler et comprendre le peuple ; ils ont parlé pour lui, *au-dessus* de lui sans comprendre ses aspirations profondes. Comme l'écrit Lefort, aux yeux de Michelet, « ce sont tous des bourgeois. Les uns sont des scribes et des avocats qui 'crurent régenter le peuple par la presse' ; les autres, les Jacobins, se jugent *infaillibles*, excitent volontiers le peuple à la violence, mais ne le consultent pas »[131].

Les révolutionnaires, affirme Michelet, pensaient savoir ce qu'était l'événement révolutionnaire, ils avaient l'illusion de s'en être faits les maîtres puisqu'ils avaient inauguré cette rupture, avaient replacé le politique au sein de leur coexistence collective. Ils étaient pris dans l'idée de la Révolution et de l'imaginaire qu'ils en avaient, au lieu d'être à l'écoute de ce qui se produisait, *ici et maintenant*, dans son indétermination et sa nouveauté. Le génie de Michelet consiste à avoir compris qu'il est impossible de séparer la rupture moderne que représente la Révolution de ses tendances à reproduire les réflexes du passé : pour lui aussi, il s'agit bien de deux actes d'une même pièce.

Claude Lefort complète cette analyse de Michelet par celle d'Edgar Quinet, peut-être plus efficace encore à rendre compte du mécanisme de recouvrement de l'expérience moderne du politique à l'œuvre dans la Révolution française, et plus précisément dans la Terreur. Dans son ouvrage *La Révolution*[132], auquel Lefort consacre notamment un article repris dans ses *Essais sur le politique*[133], Quinet pousse au plus loin la logique de Michelet, jusqu'à proposer une interprétation singulière du retournement moderne dans le processus révolutionnaire.

---

[131] *Ibid*., p.159. Nous soulignons.

[132] Edgar Quinet, *La Révolution*, 2 tomes, Paris : Belin, 2009. Nous devons à Claude Lefort la réédition de cet essai en 1987. Il ne l'avait jamais été depuis sa parution initiale en 1865. Claude Lefort en a également rédigé la préface.

[133] Claude Lefort, « Edgar Quinet : la révolution manquée » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.153-177. Cet article est tout d'abord paru dans la revue *Passé-présent*, 2, 1983.

En effet, là où Michelet faisait de la Révolution française une rupture non consommée, Quinet préfère quant à lui parler « d'échec ». Comme l'écrit Claude Lefort à ce propos :

> Certes, l'entreprise de la Révolution paraît toujours immense ; la tâche demeure de renouer avec son inspiration primitive. Mais nous ne saurions douter du jugement d'ensemble : *la Révolution s'est changée en son contraire : la servitude a resurgi de l'impuissance à fonder la liberté*.[134]

A l'instar de Michelet, Quinet s'attache à montrer le retournement de la Révolution en son « contraire » ; l'argument semble donc être identique. Pourtant, comme le vocabulaire employé par Lefort le laisse deviner, Quinet analyse ce phénomène comme une défaillance de l'entreprise révolutionnaire, une « impuissance » relative à son projet même – celui d'assurer la liberté dans la société – qui a finalement débouché sur son effacement dans la Terreur. La Révolution française est une entreprise *manquée.* Quatre causes majeures expliquent selon Quinet cet échec.

La première cause de la défaillance n'est pas sans rappeler l'argument de Michelet : la Révolution française aurait laissé ses instigateurs devant « un vide spirituel ». Quinet explique que lorsqu'elle bascule dans la Terreur, elle le fait parce qu'elle n'a pas su remplacer la foi religieuse, qu'elle n'a pas été en mesure de se présenter comme « un substitut à la révolution religieuse » et unir les hommes dans une même foi, nouvelle et arrachée à l'influence de la Religion. Dans l'esprit de Quinet, écrit Lefort, cette foi aurait permis de faire connaître aux acteurs révolutionnaires « où étaient le passé et l'avenir, quelle était la cause que servaient leurs ennemis, quelle était donc l'identité de ces ennemis, et quelle était leur propre cause, leur propre identité »[135]. En d'autres termes, les révolutionnaires ont eu peur de la Révolution ; ils n'ont pas eu le courage de l'interpréter pour ce qu'elle était réellement et de consommer la rupture moderne jusqu'à son terme. Ils ont conséquemment rendu impensable « la distinction entre soi et l'autre, entre le peuple et ses adversaires » et le révolutionnaire, ayant finalement perdu « tout référent dans la réalité (…) a laissé échapper le critère de sa moralité »[136]. Lefort en conclut que :

> Quinet prend ainsi à revers la plupart des interprètes de la Révolution, car c'était un lieu commun de saisir dans la Terreur un excès, le signe d'une audace extrême, qu'elle soit jugée folle ou nécessaire. Il y voit, lui, le signe d'une *défaillance devant la difficulté.*[137]

---

[134] *Ibid.*, p.161. Nous soulignons.
[135] *Ibid*., p.163
[136] *Ibid.*, p.164
[137] *Ibid.* Nous soulignons.

Cette réflexion de Claude Lefort désigne explicitement la dimension insoutenable de l'expérience moderne du politique. En considérant moins la Terreur comme un excès de la Révolution que comme la marque de son incapacité à faire l'épreuve de la modernité, Quinet nous invite à déchiffrer dans l'événement révolutionnaire français la manifestation d'un *refus*. Le déchaînement de la Terreur, le déploiement d'une violence extrême et aveugle, ne seraient alors qu'un effet de ce refus, la volonté de recouvrir l'échec de l'interprétation de l'expérience moderne par la production d'un discours exorbitant sur la toute-puissance du politique.

Ainsi définie, la Terreur s'affirme comme un témoignage de *faiblesse* ; sous le fantasme de la force invulnérable, se révèle en réalité l'aveu d'une défaillance face à la reconnaissance de la modernité et à l'épreuve de vulnérabilité du politique. Ce que découvre ici Lefort lisant Quinet est en réalité essentiel : image de la manifestation violente de la force, d'un pouvoir qui ne tremble pas, qui sait et qui voit, la Terreur est en définitive le symptôme d'une fragilité : l'illusion d'invulnérabilité vise en réalité à recouvrir le réel de la faiblesse, l'incapacité à assumer l'expérience de vulnérabilité moderne.

Si ce premier argument de Quinet s'ancre dans le phénomène religieux, le deuxième argument, quant à lui, relève plutôt de la théorie politique. Il n'est pas sans rappeler l'imaginaire révolutionnaire évoqué par Furet. Quinet remarque en effet que les révolutionnaires ont été pris dans la fiction « d'une révolution élevée au-dessus des hommes » :

> Dès le principe, nous faisons de la Révolution un être abstrait comme la nature, une idole que nous divinisons, qui n'a besoin de personne, qui peut, sans dommage pour elle, engloutir les individus les uns après les autres et grandir sur l'anéantissement de tous.[138]

Prenant appui sur une critique de la « philanthropie » qui, comme le remarque justement Lefort, renvoie à Rousseau et à la théorie de la bonté naturelle, l'argument de Quinet dénonce les révolutionnaires persuadés de la bonté de l'homme, donc de leur entreprise révolutionnaire. Ceux-ci ne pouvant que viser le bien, toute forme de résistance est nécessairement imputable à la méchanceté de certains, « êtres malfaisants » pour reprendre l'expression de Claude Lefort. Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement dans l'argument de Quinet, c'est la référence à l'idolâtrie qui s'inscrit en réalité dans le prolongement du précédent. En effet, c'est bien parce que les révolutionnaires ont eu « peur de la Révolution », qu'ils ont craint d'assumer jusqu'au bout la rupture moderne qu'ils se sont mis à l'idolâtrer :

---

[138] Edgar Quinet, *La révolution*, op.cit., p.655-656. Cité par Claude Lefort, « Edgar Quinet : la Révolution manquée » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.169.

> En la divinisant, ils la pétrifient, de crainte de se voir entraînés par un mouvement sui emporterait le sol sur lequel s'enracinaient les vieilles croyances. En l'élevant au-dessus des individus, en faisant d'elle un être abstrait, ils éludent la tâche de rendre chacun libre, de donner à chacun le pouvoir de fonder sa foi sur le témoignage de sa conscience.[139]

La formule de Lefort est d'autant plus frappante qu'en elle se condense la majeure partie de notre réflexion. C'est parce qu'ils ont peur de voir le sol se dérober sous leurs pieds, la brèche s'ouvrir et se changer en gouffre, que les révolutionnaires s'empressent de la recouvrir. Ils divinisent l'événement pour mieux le figer, se masquent l'ouverture qu'ils avaient eux-mêmes inaugurée.

Nous repérons un argument en tout point similaire dans la lecture que Claude Lefort propose de Joseph Ferrari et de son *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, paru en 1849. Dans un court article qui prend place à la suite de celui qu'il consacre à Quinet dans ses *Essais sur le politique*[140], Lefort analyse l'étonnante thèse de Ferrari, selon laquelle « la Révolution est le prince moderne »[141]. Soucieux de « nous faire reconnaître dans la Révolution elle-même le souverain omniscient, tout-puissant et rusé qui exploite chaque occasion, (…) allie l'audace et la prudence, frappe un grand coup ou temporise »[142], Ferrari personnalise la Révolution ; sous sa plume, elle se fait tout à la fois *principe et individu*, permettant ainsi d'être adorée ou idolâtrée. Si c'est effectivement « la Révolution qui parle à travers Machiavel et à son insu », alors « à celle-ci, nous devons reconnaître le pouvoir naïvement prêté à ce dernier. Maître absolu, elle possède la puissance du manipulateur des hommes et des choses »[143]. Une telle affirmation témoigne de l'aveuglement de Ferrari au discours de Machiavel, car « comment investirait-il le pouvoir du prince dans la Révolution, comment érigerait-il celle-ci en maître absolu, s'il lui fallait prendre en charge la question de la division sociale : *s'il accueillait l'idée d'un pouvoir toujours* pris *dans la division qu'il surmonte* »[144] ?

---

[139] Claude Lefort, « Edgar Quinet : la révolution manquée » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.170

[140] Claude Lefort, « La Révolution comme principe et comme individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.178-194

[141] *Ibid.*, p.185. Ainsi que le rappelle Lefort, cette affirmation n'est pas sans rappeler celle de Gramsci, qui identifiera pour sa part le prince au parti révolutionnaire.

[142] *Ibid*., p.185-186

[143] *Ibid.*, p.191. Naïvement, écrit Lefort, car Ferrari manque la subtilité de la pensée de Machiavel, telle que nous l'avons étudiée. Réduisant sa pensée à un questionnement sur l'accession et le maintien au pouvoir, aveugle à ce qu'elle dit du lieu du pouvoir et de l'expérience moderne de vulnérabilité du politique, il en méconnaît grandement la portée : « Il s'empêche ainsi d'apprécier l'audace d'une analyse qui discrédite les notions de concorde, de stabilité, de bon gouvernement ; qui fait du conflit social, des soulèvements de la plèbe, de la revendication de la liberté le ressort de la grandeur de Rome ; qui annule ainsi la place assignée traditionnellement au législateur, celle précisément d'un individu censé être détenteur du savoir politique ; enfin, qui dévoile la vertu d'un pouvoir contesté, voué à la quête incessante de sa légitimité (*Ibid.*, p.192-193)

[144] *Ibid*., p.193. Nous soulignons. La remarque de Lefort constitue une preuve supplémentaire du statut particulier de Machiavel dans la compréhension de l'expérience moderne du politique. Ce n'est pas seulement qu'elle en révèle sa nature d'épreuve de vulnérabilité, mais elle délivre en même temps de l'illusion de s'en défaire.

Qu'il s'agisse de la divinisation de la Révolution, de son idolâtrie ou de son élévation au statut de souverain omniscient et tout-puissant, tout cela témoigne finalement d'une même défaillance à penser la réalité du phénomène révolutionnaire.

Au phénomène religieux et au phénomène politique, s'ajoute un troisième argument : l'incapacité de la Terreur à mettre en place une *véritable terreur*, que Quinet identifie à la terreur antique et plus exactement à ce qu'il nomme « le terrorisme hébraïque » que représenta Moïse[145]. Moïse est en effet celui qui proposa de régénérer son peuple en l'arrachant aux anciennes idoles égyptiennes ; puis de l'éduquer à nouveau, en inversant tous ses schèmes et traditions ; enfin de lui faire subir la « terreur durant quarante années » en l'enfermant dans le désert. Plus précisément, l'inconséquence révolutionnaire réside dans la volonté d'user de la force et de la violence pour fonder un nouveau peuple, un homme nouveau (l'imitation de la terreur antique pour *reformer* un peuple) tout en l'accompagnant de la tolérance quant à elle toute moderne du principe de « la liberté des cultes » : « Je crois pouvoir dire que les révolutionnaires étaient *en contradiction avec eux-mêmes*, lorsqu'ils revenaient au droit antique de la terreur et qu'ils maintenaient en même temps le droit de leurs ennemis. Ils ne pouvaient manquer de se briser dans cette contradiction »[146].

Sans doute cette comparaison comporte-t-elle de nombreuses limites, mais nous importe bien plutôt ici le sens de la critique de Quinet. A ses yeux, les révolutionnaires français ont cherché l'inspiration de la terreur dans le monde prémoderne, mais l'imitation était d'emblée condamnée à échouer puisque leur révolution porte la marque de la modernité. En cela, écrit Quinet, la Terreur paraît *dérisoire* car imitation ratée ; mais si elle est dérision, c'est une dérision violente et fausse. Cette affirmation n'est pas sans rappeler l'exclamation de Saint-Just, lors d'un discours du 8 ventôse an II (26 février 1794) et cité par Lefort : « Insensés que nous sommes ! Nous mettons un luxe métaphysique dans l'étalage de nos principes : les rois, mille fois plus cruels que nous, dorment dans le crime »[147]. Le caractère insensé qu'évoque Saint-Just est précisément celui des révolutionnaires qui tentent de concilier deux principes en réalité opposés : dans cette exclamation il perçoit soudainement « la contradiction de la terreur révolutionnaire, de la terreur alliée à la liberté ». Ce n'est donc pas simplement l'échec du processus révolutionnaire dont prend acte Quinet, la défaillance de la Révolution : « Ce n'est pas seulement la Révolution qui paraît *manquée*, mais la Terreur elle-même »[148].

---

[145] Edgar Quinet, *La Révolution*, première section du Livre XVI, « Le terrorisme français et le terrorisme hébraïque », tome II, op.cit., p.611
[146] *Ibid.*, p.647. Nous soulignons.
[147] Claude Lefort, « La Terreur révolutionnaire » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.96
[148] Claude Lefort, « Edgar Quinet : la révolution manquée », in *Essais sur le politique*, op.cit., p.171

Le dernier argument de Quinet relève quant à lui d'une réflexion sur le « mépris du peuple ». Souvenons-nous de l'argument de Michelet, puisque c'est en réalité le même qui se déploie ici : l'échec de la Révolution vient du fait que les révolutionnaires ont voulu faire la Révolution par-dessus le peuple et ses aspirations. Mais là encore, il semble à Lefort que Quinet pousse l'argument plus loin : ce n'est pas seulement que le peuple est ignoré ou méprisé, c'est qu'il est aussi *tenu pour ce qu'il n'est pas*, qu'au peuple ignoré se substitue le « Peuple ».

Au peuple réel succède le peuple rêvé, idéologisé, « fantasmé » **:** les révolutionnaires idéalisent alors le peuple doublement, « par le haut et par le bas », une idéalisation « guidée par la volonté *terrible* de nier l'existence des hommes qui composent effectivement le peuple pour parler et agir en son nom »[149]. L'argument de Quinet va donc plus loin que celui de Michelet en ce qu'il perçoit que la négation du peuple passe par l'idéalisation de celui-ci : « pas plus que l'histoire, pas plus que la France, le peuple ne doit être divinisé »[150]. Comme le résume Quinet d'une formule qui marquera Lefort : « plus de peuple-Dieu ! Que nos expériences nous apprennent du moins à rester hommes »[151].

Tout comme la négation du peuple passe par son idéalisation, la négation de la vulnérabilité du politique passe par l'idéalisation de son invulnérabilité, de sa toute-puissance. C'est dans cette illusion que sombre la Révolution et que se déploie la Terreur. C'est cette même illusion qu'il s'agit de démasquer pour ce qu'elle est en réalité : une marque de faiblesse, la peur de faire face à l'expérience de la modernité, une défaillance face à l'épreuve de la liberté. En cela, l'interprétation de Quinet nous paraît effectivement plus instructive que celle de Michelet.

De Michelet à Quinet, de Tocqueville à Ferrari, nous retrouvons donc toujours une même volonté de mettre en évidence l'ambiguïté constitutive de la modernité qui semble surgir du cœur de la Révolution française. Au moment même où les individus découvrent le politique dans la Révolution, ils en éprouvent sa vulnérabilité ; ils en découvrent le caractère historique, ouvert à l'événement, disposé aux conflits, aux discussions quant à sa légitimité, sa possibilité même. Et cette découverte moderne du politique, que constitue l'expérience de sa vulnérabilité, se trouve aussitôt en charge de produire son propre recouvrement, elle masque l'événement pour mieux couvrir la brèche qu'elle a pourtant elle-même instituée.

[149] *Ibid.*, p.176. Nous retrouverons ce principe d'une double négation du peuple dans la société totalitaire, où il se verra porté à sa terreur paroxystique.
[150] *Ibid*.
[151] Edgar Quinet, *La Révolution*, op.cit., p.664

Selon nous, c'est précisément depuis la reconnaissance de cette expérience que Lefort formule ses principaux reproches à Furet. Ce dernier, en s'en tenant à la notion « d'idéologie révolutionnaire », n'aurait pas vu que les dynamiques de la Révolution sont fondées sur « cette sorte de *béance* que tout à la fois ouvre et masque l'absolutisme »[152]. Quelque chose, dans le phénomène de la Révolution française, excède en effet les limites de l'idéologie :

> Ne faut-il pas y trouver l'indice d'un écart irréductible, soudain entrevu, entre le symbolique et le réel, d'une indétermination de l'un et de l'autre – d'un écart dans l'être du social, dont nous faisons toujours l'épreuve ?[153]

Les multiples références explicites au lexique de la vulnérabilité ne laissent aucun doute sur le processus à l'œuvre dans la Révolution française. A travers elle, les hommes ne découvrent pas seulement que le politique est leur affaire et qu'il leur revient de prendre en charge l'invention sociale, mais ils apprennent aussi que ce pouvoir qu'ils détiennent *est* vulnérable, ouvert, changeant. Cette découverte, qu'elle provoque paradoxalement un sentiment de toute-puissance ou suscite une profonde peur, conduit à la production d'une illusion du politique dont la fonction consiste à recouvrir la brèche qu'ouvrait la modernité.

Dans tous les cas, c'est bien une défaillance à assumer l'expérience moderne du politique, l'échec de son interprétation, qui conduit les hommes à s'en détourner et donne naissance à la Terreur. Comme l'écrit Bernard Flynn, « dans les sociétés prémodernes, la distinction ne pouvait se faire entre le symbolique et le réel », mais dans la modernité, cette distinction « n'advient pas comme une transition en douceur d'une *épistémè* à une autre ; elle s'opère plutôt comme une rupture, une blessure dont le sang va se répandre. Le déni de cette rupture n'aura pas des effets seulement politiques, mais aussi philosophiques »[154]. Tout comme l'idéologie marxiste, la Révolution française est exemplaire au sens où elle donne à voir le déni de la rupture moderne qu'elle représente, qu'elle crée son propre retournement et produit l'illusion de son recouvrement.

Mais alors que l'idéologie marxiste agit pour sa part en masquant le réel du voile de l'invulnérabilité du savoir et du pouvoir, nous apprenons désormais à travers l'exemple de la Révolution française que se loge au cœur de la conception du politique moderne l'insoutenable représentation d'une *brèche perçue comme blessure.*

---

[152] Claude Lefort, « Penser la révolution dans la Révolution française » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.150. Nous soulignons. Sur ce point, voir également Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort,* op.cit., p.194

[153] *Ibid*., p.152

[154] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.195

Cette observation, qui contribue à complexifier les effets produits par l'expérience moderne de mise en vulnérabilité du politique, nous renseigne néanmoins sur la présence, au sein de la modernité, d'un même mécanisme de *négation*. Mécanisme que Lefort évoque à la toute fin de son étude de l'œuvre de Furet :

> Tocqueville et Quinet ont trouvé les mêmes mots, ou presque, pour formuler un ultime jugement sur la Révolution. L'un disait qu'elle a inauguré 'le culte de l'impossible' : il dénonçait ainsi l'évasion dans l'imaginaire ; l'autre qu'elle a fait naître 'la foi en l'impossible' : il entendait que la négation du supposé réel est constitutive de l'histoire de la société moderne. Deux idées, décidément, qu'il faut tenir ensemble.[155]

A bien des égards, un autre penseur nous apparaît encore plus décisif pour rendre compte de ce principe de négation du réel comme élément constitutif de la modernité du politique. Il s'agit bien évidemment d'Etienne de La Boétie, dont les réflexions sur le mécanisme de la servitude volontaire et le « charme de l'Un » auront sur Claude Lefort un impact décisif. Elles lui permettront de fait de préciser encore ses considérations sur la nature de l'expérience moderne et de l'ambiguïté qui l'habite.

Car lorsqu'il écrit, en guise de conclusion à sa « Préface » à *La révolution* de Quinet : « Mieux vaut s'arrêter à cette pensée qui le hante : comment résister au désir de servitude ? »[156], c'est bien, par-delà Quinet, à La Boétie que pense Lefort.

[155] Claude Lefort, « Penser la révolution dans la Révolution française » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.152
[156] Claude Lefort, Préface à Edgar Quinet, *La révolution*, op.cit., p.34

Chapitre IX – La Modernité à l'épreuve de l'Un : relire le *Discours de la servitude volontaire*

Rédigé au mitan du 16ème siècle, « à l'honneur de la liberté contre les tyrans », comme l'écrira Montaigne[157], le *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie est un essai dont la brièveté n'a d'égale que la puissance, et dont le contenu n'a cessé de passionner et d'interroger ses lecteurs. A bien des égards, ce texte constitue en effet une énigme. Énigme quant à sa nature : s'agit-il d'une œuvre politique libérale et démocratique ? D'un manuel à l'usage des peuples voulant se libérer des despotes ? De nombreuses interprétations ont tenté de la résoudre, très peu y sont en réalité parvenues[158]. Dans leur introduction au texte de La Boétie, Miguel Abensour et Marcel Gauchet donnent une explication convaincante à ce phénomène : quasiment aucun des grands commentateurs du Discours, écrivent-ils, ne s'est aperçu que cet essai était lui-même une énigme, l'expression d'un étonnement philosophique radical. Car La Boétie n'affirme pas ; il interroge. Et sa question est d'une simplicité si désarmante qu'elle en est terrible : « Comment se fait-il que les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut »[159] ?

En un sens, toute l'entreprise de La Boétie est ici condensée. A la réduire à un pamphlet démocratique rédigé à l'encontre des tyrans, on risquerait d'en oublier la portée scandaleuse. Peut-être La Boétie est-il bien, à l'instar de Machiavel, un philosophe paradoxalement méconnu parce que mal lu. C'est en tout cas ce que Claude Lefort laisse entendre lorsqu'il entreprend de relire l'auteur du *Discours* et de redonner à son étonnement sa dimension véritable[160]. Lui n'a pas été aveugle à l'énigme philosophique qui sourd au cœur de l'œuvre. Il nous met en garde, aiguise notre attention. Il prend à parti son lecteur et l'invite à prendre conscience du « choc » et du « scandale » que représente la question de La Boétie : « D'où vient, ne disons pas le consentement à la domination, car ce serait la supposer déjà établie, mais l'obstinée volonté de la produire »[161] ?

---

[157] Michel de Montaigne, *Essais*, livre 1, chap. XXVII, in *Œuvres Complètes,* Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004

[158] Sur les nombreuses interprétations du *Discours*, voir notamment Anne-Marie Cocula-Vaillières, *Étienne de La Boétie et le destin du* Discours de la servitude volontaire, Paris : Classiques Garnier, 2018

[159] Miguel Abensour et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin » in *Discours de la servitude volontaire,* op. cit., p.XIII

[160] Voir notamment Claude Lefort, « Le nom d'Un », in *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p.247-307

[161] *Ibid.,* p.248

La Boétie compte assurément parmi les grandes figures philosophes qui ont jalonné le parcours de Lefort, aux côtés des Machiavel, Marx et Tocqueville. Ce qui chez lui impressionne spécifiquement Lefort, c'est ce phénomène mystérieux que ce dernier identifie au « nom d'Un ». Dans son analyse du *Discours*, Lefort fait de cet attrait envers l'Un une sorte de réaction naturelle au sentiment d'indétermination qui nous habite – effet de la Modernité – et que nous éprouvons dans l'expérience de l'altérité où nous nous découvrons comme des êtres séparés. Cette indétermination ne peut être abolie, mais seulement déniée ; elle ne s'évanouit qu'apparemment dans ce qu'il nous faut bien appeler le « fantasme » d'un corps-Un, d'une société-Une. Nous produirions constamment le consentement à la domination de l'Un car nous croyons qu'il est en mesure de nous délivrer de l'incertitude de notre condition.

Or, il est un autre grand commentateur de La Boétie qui a su percevoir cette énigme posée par l'attrait de l'Un ; il s'agit de Pierre Clastres. Si son interprétation nous intéresse, c'est non seulement parce qu'elle se situe dans le prolongement de *La société contre l'État*, et vise ainsi à proposer une lecture critique de la modernité à partir de la figure de l'État, mais aussi parce qu'elle nourrit l'interprétation de Claude Lefort lui-même. Nous sommes donc conduits à repartir de la lecture clastrienne du *Discours* pour en montrer la profondeur et les contradictions, la richesse et les lacunes, dont Lefort montrera qu'en restant focalisée sur l'État, elle manque tout un pan de l'énigme du texte et demeure aveugle à l'ambiguïté moderne **(A)**.

De fait, le commentaire que propose Lefort de l'essai de La Boétie excède largement la seule figure de l'État. Prolongeant en un sens les oppositions déjà perçues entre les deux penseurs au sujet des sociétés stagnantes, nous chercherons, par notre interprétation de la lecture lefortienne du *Discours* cette fois-ci, à reprendre à nouveaux frais la conception de la modernité du politique envisagée comme expérience, forgée autour de la notion du « double désir » : désir de liberté et désir de soumission **(B).**

Cela nous permettra enfin d'étudier spécifiquement ce dont « l'Un » est le nom, énigme que Lefort place au cœur de son commentaire et qui le différencie radicalement de Clastres. Contrairement à l'anthropologue, Lefort ne croit pas que l'Un lui-même produit la soumission, mais bien plutôt que cette dernière est le fruit d'un discours qui vise à parer le tyran d'un habit et d'un *nom.* Ce phénomène intéresse Lefort, qui le compare à un charme, un « fantasme » émanant directement des individus et prenant figure dans le tyran. Il n'est qu'un voile, un masque qui non seulement efface la réalité de l'Un derrière son nom, mais efface plus encore le réel d'une société divisée, plurielle, ouverte à l'indétermination. L'attrait de l'Un identifié par La Boétie est l'autre nom d'un processus visant à fasciner les hommes et produisant l'illusion d'une délivrance de l'expérience de vulnérabilité politique **(C)**.

A – Les contradictions de l'interprétation clastrienne du *Discours*

Si nous choisissons d'ouvrir notre réflexion sur l'œuvre de La Boétie par l'interprétation qu'en propose Pierre Clastres, c'est parce qu'elle nous semble un préalable nécessaire à la compréhension des thèses de Lefort sur le *Discours de la servitude volontaire.* En un sens, les travaux de Clastres nous intéressent parce qu'ils s'inscrivent dans le prolongement de l'analyse conduite dans *La société contre l'État* et la discussion critique qu'en a proposé Lefort. Il y a en effet une continuité entre leur dialogue concernant la nature des sociétés « stagnantes » et leur rapport à l'État d'une part, et les deux interprétations qu'ils proposent du texte de La Boétie d'autre part. Nous pourrions même affirmer que la pensée de ce dernier, dans la mesure où elle donne à voir une réflexion sur la nature de l'Un et son rapport au politique, réactive les oppositions qui se manifestaient déjà dans la lecture que Lefort faisait de *La société contre l'État*, qu'elle devient l'axe autour duquel peuvent à nouveau se confronter les deux penseurs. De fait, il n'est pas étonnant que le texte d'Étienne de La Boétie ait retenu l'attention de Pierre Clastres ; tous deux partagent la même interrogation : l'énigme de l'origine du politique. L'essai d'une vingtaine de pages qu'il lui a accordé, intitulé « Liberté, Malencontre, Innommable »[162], témoigne de cet intérêt.

Le *Discours de la servitude volontaire* apparaît à Pierre Clastres comme une anticipation politique de la réflexion anthropologique et ethnologique qu'il mènera 400 ans plus tard en étudiant les « sociétés sans histoire ». C'est d'ailleurs ce qui le conduira à faire d'Étienne de La Boétie le premier anthropologue politique. Mais si son interprétation apporte un certain nombre de précisions quant au caractère moderne et novateur du texte de La Boétie, elle nous paraît toutefois à bien des égards insuffisante pour rendre compte de ce qui se joue véritablement dans le *Discours*. Pour comprendre l'argumentation de Pierre Clastres, il nous faut en réalité repartir de la réflexion sur laquelle se concluait *La société contre l'État* : si les sociétés sans histoire sont en réalité des sociétés contre l'État, écrivait-il, c'est parce qu'elles empêchent un pouvoir politique – incarné dans la figure de l'État – d'émerger. Observant les croyances des indiens Guarani, Clastres repère cette conjuration de l'État à l'œuvre dans un mythe bien précis où l'Un est identifié à la notion de Mal[163].

[162] Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le Discours de la servitude volontaire,* Etienne de La Boétie, op.cit. Dans cette édition, l'essai de Clastres précède directement celui de Claude Lefort.
[163] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op.cit., p.184

De ce mythe tel qu'il est présenté par Clastres, nous retenons que la figure de l'Un apparaît chez les Guaranis comme une manière de désigner le Mal au moment même où ceux-ci luttent contre l'émergence de l'État. Cela conduit logiquement Clastres à en déduire que l'Un est en réalité l'État lui-même[164]. A l'évidence, Clastres lit le *Discours* avec son regard d'anthropologue politique ; là où la Boétie parle de l'Un, Clastres voit l'État. Nous pourrions dire que le sous-titre du *Discours*, le *Contr'Un*, devient sous sa plume le « Contr'État ».

C'est sans doute parce qu'ils sont sensibles à ce regard que Marcel Gauchet et Miguel Abensour, dans leur présentation à l'édition Payot des *Discours*[165], signalent que Clastres, comme Montaigne avant lui, a parfaitement perçu la ressemblance troublante entre l'étonnement de La Boétie et celui des « cannibales » du Nouveau-Monde face à la manifestation violente de l'autorité politique. Et nous nous étonnons à notre tour de trouver de si évidents rapprochements entre le texte de La Boétie et celui de Clastres lorsque ce dernier décrit les mécanismes de la chefferie indienne et la double volonté de conjurer l'établissement d'un pouvoir politique oppressif. Ainsi, lorsque Clastres fait de La Boétie un ardent défenseur de la liberté contre l'oppression du pouvoir politique, c'est à l'État qu'il pense ; Clastres voit dans la figure de l'oppresseur celle de l'État moderne, tel qu'il s'institue au XVIème siècle.

La manière la plus efficace de rendre compte de cette interprétation est de repartir du titre même de son essai : « Liberté, Malencontre, Innommable ». Trois idées, trois concepts et enjeux, tous reliés entre eux et disant en quelque manière la modernité de La Boétie. Le terme de « Malencontre », que Clastres repère explicitement dans le *Discours*[166], constitue l'un des principaux concepts de sa réflexion, dans lequel il inscrit l'énigme du social :

> Malencontre : accident tragique, malchance inaugurale dont les effets ne cessent de s'amplifier au point que s'abolit la mémoire de l'avant, au point que l'amour de la servitude s'est substituée au désir de liberté. Que dit La Boétie ? Plus qu'aucun autre clairvoyant, il affirme d'abord que fut *sans nécessité* ce passage de la liberté à la servitude, il affirme *accidentelle* – et quel travail dès lors pour penser l'impensable malencontre ! – la division de la société entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Ce qui est désigné, c'est bien ce moment historique de la naissance de l'Histoire, cette rupture fatale qui n'aurait jamais dû se produire, cet irrationnel événement que nous autres modernes nommons de manière semblable la naissance de l'État.[167]

---

[164] Clastres élabore une distinction entre les Grecs (et notamment Héraclite) pour qui l'Un est assimilé au Bien et qui constitue selon lui la base de toute la pensée occidentale, et les Guarani qui en font à l'inverse la figure du Mal.
[165] Miguel Abensour et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire,* op. cit.
[166] Claude Lefort s'arrêtera à son tour sur cette notion, saluant au passage la manière dont Clastres se le réapproprie pour donner à voir la conception moderne, ouverte à l'événement, de La Boétie.
[167] Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.249. Cette affirmation de Clastres condense en un sens toute son interprétation de La Boétie mais également tout ce que Lefort lui reprochera.

La malencontre, c'est donc « l'accident », le hasard, l'imprévisible événement par lequel un *déjà-là* – l'attachement à la liberté – se précipite dans le nouveau : le désir de la soumission. Par ailleurs, Clastres découvre qu'est à l'œuvre dans cette « rupture fatale », passage entre un avant et un après, l'inscription dans une histoire qui signe l'entrée, ainsi que nous l'avons vu, dans la modernité. Premier signe de la modernité de La Boétie, comprenons-nous à lire Clastres, que cette notion de *malencontre* dévoile. Mais chez ce dernier, qui demeure influencé par la vision rousseauiste, ce passage a des allures de « chute » ; c'est l'homme précipité, tombant dans la politique moderne, sortant d'un état d'harmonie où la domination est absente pour chuter dans celui de la division entre dominants et dominés, de l'Un qui oppresse face à la multitude qui subit :

> En cette chute de la société dans la soumission volontaire de presque tous à un seul, La Boétie déchiffre le signe répugnant d'une déchéance peut-être irréversible : l'homme nouveau, produit de l'incompréhensible malencontre, cet homme n'est plus un homme, pas même un animal (…), cet être difficile à nommer est *dénaturé.*[168]

Impossible en effet de ne pas repérer une nouvelle fois l'influence de Rousseau sur la pensée de Clastres. Il y a dans cette conception quasiment fataliste de la dénaturation, une « pensée du malheur »[169] qui évoque immédiatement l'auteur du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes.* L'homme est né pour être libre, écrit ainsi Clastres, et partout nous le voyons désormais soumis à l'autorité, pris dans une conception du politique qui divise la société et la blesse. En se dénaturant jusqu'à perdre « son humanité », n'étant plus ni homme ni bête, il se rend précisément *innommable*.

Or, toute l'énigme de cette dénaturation, nous l'avons déjà vu dans *La société contre l'État*, vient de ce qu'elle est *volontaire.* C'est sur ce point que Clastres partage l'étonnement de La Boétie et des « cannibales » de Montaigne, car « le signe et la preuve de cette perte de la liberté, on les constate non seulement dans la résignation à la soumission mais, bien plus clairement, dans l'amour de la servitude »[170]. La Boétie procède donc, nous dit Clastres, à une séparation radicale entre « sociétés de liberté, conformes à la nature de l'homme », et les « sociétés sans liberté, où l'un commande aux autres qui obéissent ». C'est sur cette opposition que l'anthropologue politique élabore sa propre distinction entre sociétés avec État et contre l'État.

---

[168] *Ibid*.
[169] Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris : Vrin, 1984
[170] Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.250

Reprenons alors les termes de l'opposition formulée par Clastres dans *La société contre l'État*, que Lefort justement contestait. Étant entendu que pour Clastres, la notion de division sociale recouvre la séparation entre celui qui commande et ceux qui obéissent, recouvre l'idée de domination par l'autorité politique, il faudrait donc affirmer que les sociétés sans division sont des sociétés libres, et les sociétés divisées des sociétés d'oppression : « Il résulte de ce partage entre société de liberté et société de servitude que *toute société divisée* est une société de servitude »[171]. La leçon de La Boétie, selon Clastres, consisterait donc à ne pas distinguer entre bon et mauvais prince ; il n'y aurait pas à « opérer de distinction à l'intérieur de l'ensemble constitué par les sociétés divisées ». L'affaire serait ainsi entendue, puisque comme l'affirmait déjà Clastres en observant les sociétés dites primitives, tout rapport de pouvoir est déjà une forme de domination, la division politique implique la perte de liberté : « Toute relation de pouvoir est oppressive, toute société divisée est habitée d'un Mal absolu en ce qu'elle est, comme anti-nature, la négation de la liberté »[172]. Il peut ainsi en conclure que « par voie de malencontre s'accomplissent ainsi la naissance de l'Histoire, le partage entre bonne et mauvaise société »[173].

A bien des égards, Clastres paraît fasciné par le diagnostic de La Boétie, et plus encore par son intuition de faits confirmés depuis par l'ethnologie ; le « savoir empirique » et « l'observation directe » viennent désormais appuyer la thèse « a priori » de La Boétie, c'est-à-dire « l'affirmation implicite mais préalable que la division n'est pas une structure ontologique de la société et, qu'en conséquence, avant l'apparition malencontreuse de la division sociale, se déployait nécessairement, par conformité à la nature de l'homme, une société sans oppression et sans soumission »[174]. L'ethnologie apporterait donc la confirmation scientifique de cette affirmation philosophique ; l'observation de ces sociétés se déployant dans « l'ignorance de la division » appuierait la théorie de La Boétie : si ces sociétés sans État peuvent être dites premières, c'est parce qu'elles seraient « premières d'exister avant le fatal malencontre ».

Il est intéressant de noter que l'analyse de Clastres, dans la continuité de *La société contre l'État,* se fonde sur l'analogie du corps social non-divisé, alors même que La Boétie n'emploie jamais cette image. Or, selon Clastres, ce que pense La Boétie c'est précisément la *rupture* entre deux images du corps : celui d'avant la relation de pouvoir, le corps homogène et indivisé, et celui d'après la division sociale, structuré autour de l'institution de l'État.

---

[171] *Ibid.* Nous soulignons.
[172] *Ibid*., p.250-251
[173] *Ibid.*, p.251
[174] *Ibid.*

Bien qu'elle partage l'avant et l'après de la malencontre, cette rupture est avant tout le signe d'une entrée dans la modernité. Quoiqu'il existe une infinie variété des formes de sociétés avec État, il n'en demeure pas moins que toutes s'avèrent structurellement identiques, au registre de leur *forme politique*, dans l'opposition aux sociétés dites sans État. Il s'agit bien là de deux formes irréductibles de sociétés. Pourtant, la diversité des sociétés à État, divisées parce que modernes, peuvent être distinguées, hiérarchisées même, sur l'échelle du « pire » :

> Une fois advenu le malencontre, une fois perdue la liberté qui régit naturellement les relations entre égaux, le Mal absolu est susceptible de tous les degrés : il y a une hiérarchie du pire, et l'État totalitaire, sous ses diverses figurations contemporaines, est là pour nous rappeler que si profonde soit la perte de la liberté, elle n'est jamais assez perdue, on n'en finit jamais de la perdre.[175]

Dans ce magnifique passage point à nouveau le fatalisme rousseauiste de Clastres, mais aussi l'idée déjà exprimée dans *La société contre l'État,* selon laquelle les différentes formes d'États modernes sont toujours prises dans un certain rapport de domination et de perte de liberté, rapport à partir duquel elles peuvent être évaluées et hiérarchisées. Ainsi comprise, la modernité ne serait finalement que le signe d'une liberté perdue, à des degrés divers selon les différentes formes d'États. La conséquence d'une telle affirmation ne laisse pas de surprendre : la critique clastrienne de la modernité nous conduit à conclure que toute société moderne est prise dans « la hiérarchie du pire ».

Dans la pensée de Clastres, il n'y aurait donc que des degrés de séparation entre sociétés démocratiques et totalitaires. Comme nous l'avons vu précédemment, c'est peut-être sur ce point très précisément que Lefort est le plus éloigné de Clastres. Deux conceptions de la modernité s'opposent, que la critique lefortienne de *La société contre l'État* signalait déjà. Cette opposition ressurgit et se radicalise encore autour de l'interprétation du *Discours*, ainsi que nous le montrerons.

Mais si nous nous en tenons pour l'instant à l'analyse de Clastres, nous remarquons que cette condamnation des sociétés modernes, qu'il croit lire dans le texte de La Boétie le conduit à identifier deux énigmes : d'une part, il s'interroge sur l'advenu du malencontre : pourquoi la dénaturation de l'Homme ? D'autre part, il se demande pourquoi les hommes ne cherchent-ils pas à revenir en-deçà du malencontre, à se « re-naturer » ?

[175] *Ibid.*, p.253

Si Pierre Clastres n'apporte aucune réponse à la première énigme, il faut se souvenir qu'elle était l'objet d'une même interrogation dans *La société contre l'État*. L'anthropologue y faisait déjà le constat de l'énigme de l'origine, c'est-à-dire du surgissement de l'État. La seconde, quant à elle, constituerait l'objet même du *Discours* dont la question centrale serait alors à formuler ainsi : comment « le renoncement à la liberté peut-il être durable »[176] ? La réponse ne se laisse pas observer dans le processus de dénaturation, puisque l'être qui en ressort est un être *innommable* : perdant sa liberté, il cesse d'être humain, mais il n'est pas même une bête, qui ne se soumet « qu'en raison de la peur » que le maître inspire, là où l'être innommable quant à lui se soumet *volontairement* :

> L'impossibilité de déterminer la dénaturation de l'homme comme déplacement régressif vers l'animalité réside en cette donnée irréductible : les hommes obéissent, non pas forcés et contraints, non pas sous l'effet de la terreur, non pas par peur de la mort mais volontairement. *Ils obéissent parce qu'ils ont envie d'obéir, ils sont dans la servitude parce qu'ils la désirent*.[177]

Ainsi donc, La Boétie serait l'auteur d'une affirmation radicalement nouvelle, d'un être nouveau et dénaturé, « ni ange, ni bête », et en ce sens, il peut apparaître aux yeux de Clastres comme « le fondateur méconnu de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées »[178]. L'homme moderne décrit par La Boétie est l'homme des sociétés divisées, l'homme qui, parce qu'il est victime d'un « enchantement »[179], désire servir le tyran. L'argument de La Boétie est bien anthropologique, affirme Clastres : il relève du désir, et plus exactement du désir de soumission. Si le mystère de cet attrait constitue la question fondamentale que La Boétie cherche à résoudre dans son *Discours*, alors l'ethnologie permet selon Clastres d'aller plus loin que ne le pouvait le raisonnement La Boétie : la science empirique se substitue à l'argument philosophique. Certes, Clastres n'affirme pas plus que Lefort que les sociétés primitives offrent une réponse à cette question originelle ; tous deux maintiennent cette énigme consubstantielle au politique. Mais elles offrent assurément des clés de compréhension en ce qu'elles ouvrent à une troisième question, que Clastres formule en ces termes : « Comment les sociétés primitives fonctionnent-elles pour empêcher l'inégalité, la division, la relation de pouvoir ? Comment parviennent-elles à conjurer le malencontre ? »[180].

---

[176] *Ibid.*, p.254
[177] *Ibid.*, p.255. Nous soulignons.
[178] *Ibid.*
[179] Claude Lefort préférera quant à lui le terme de « charme » pour désigner ce processus fondamental de la servitude volontaire et de l'attrait de l'Un.
[180] Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.256

Ainsi que l'anthropologue politique l'affirmait déjà dans *La société contre l'État*, il serait inexact de supposer une « connaissance préalable » de l'État par ces sociétés dites primitives. L'argument selon lequel « elles auraient fait l'expérience de la division entre dominants et dominés », c'est-à-dire *l'expérience de la modernité*, et ayant « éprouvé le néfaste et l'inacceptable d'une telle division (…) auraient alors fait retour à la situation antérieure à la division, au temps d'avant le malencontre »[181], ne le convainc pas.

L'hypothèse lui paraît en réalité masquer une intention qu'il dénonce : « Fort peu innocente en ce qu'elle tend à légitimer la division de la société en voulant déceler dans le fait de la division une structure de la société comme telle »[182]. C'est l'affirmation que les sociétés dites primitives n'auraient pas encore découvert le principe politique de la domination, donc de l'État, que Clastres rejette, qu'il leur manquerait donc ce qui leur permettrait d'être modernes, d'entrer dans l'histoire et de reconnaître que la division domination-obéissance est constitutive de la société. Nous savons depuis *La société contre l'État* que Clastres refuse cette hypothèse, que l'ethnologie infirme. Mais nous voyons également dans l'expression de ce refus une autre affirmation : celle de l'impossibilité d'une « marche arrière » des sociétés.

Pour Clastres comme pour Lefort, un retour à la prémodernité n'est en effet pas envisageable ; mais contrairement à lui, Clastres accompagne ce constat d'un regret. Il s'agit bien de reconnaître l'expérience de la modernité qu'induit le malencontre ; mais il convient également de la déplorer. Aucun retour en arrière n'étant possible, il tire de cette affirmation deux constats en guise de conclusion.

Premièrement, il remarque que chaque fois que la figure dominatrice de l'État s'est vue ébranlée, sinon affaiblie, elle n'a jamais donné lieu à un retour à un « avant-l'État ». Il y voit la preuve qu'un mécanisme se produit nécessairement qui interdit qu'une société se défasse de la domination qui la scinde. Il faut bien que quelque chose apparaisse, affirme en substance Clastres, qui ne pourra plus ensuite disparaître. Un phénomène qu'il identifie avec La Boétie au désir de se soumettre. Ce désir, nul ne peut plus l'épuiser, remonter en-deçà de son cours ; c'est en cela que la science empirique de l'ethnologie contemporaine nourrit le fatalisme de Clastres. La rupture moderne que représente son apparition est irréductible et ne peut être résorbée. Elle inscrit irrémédiablement les hommes dans un devenir historique et la forme de société change définitivement. Voilà nommée l'intuition du *Discours*, confirmée par l'observation ethnologique des sociétés dites primitives.

[181] *Ibid.*, p.257. Nous soulignons.
[182] *Ibid.* Nous mesurons ici tout ce qui sépare Lefort de Clastres.

Deuxièmement, parce qu'il remarque que les sociétés dites primitives n'ont pas fait l'expérience de la modernité, sans quoi elles seraient marquées du sceau de la division, Clastres peut affirmer que ces sociétés ont su se protéger *contre* ce désir de se soumettre. Plus exactement, c'est en résistant à ce désir qu'elles manifestent leur refus de la division sociale politique moderne, incarnée par la figure de l'État : « Les sociétés primitives refusent la relation de pouvoir en empêchant le désir de soumission de se réaliser » elles s'instituent comme des « lieux de répression du mauvais désir » en choisissant de « persévérer en leur être non divisé » et en « opposant le *il faut* et le *il ne faut pas* de leur loi : il faut ne rien changer à notre être indivisé, il ne faut pas laisser se réaliser le mauvais désir » [183]. Condition de l'égalité parfaite dans ces sociétés, leur non-division ne donne pas seulement à voir une société-une mais des individus qui sont perçus comme des « tous uns », terme sur lequel Clastres conclut son essai. Mais l'interprétation que Clastres propose du *Discours* de La Boétie, quoique fort instructive sur l'intention de ce dernier, révèle en réalité bien plus sur la conception que l'anthropologue français se fait de la modernité. S'il voit dans l'énigme de la soumission volontaire un effet de l'apparition d'un pouvoir politique fondé sur l'autorité et la division du social, Clastres manque en réalité toute une partie de l'argument de La Boétie.

L'inquiétude qu'il manifeste vis-à-vis de la modernité le conduit à l'interpréter comme perte de la liberté. Sans doute Clastres voit-il juste lorsqu'il observe dans le *Discours* un partage entre deux types de société : celles qui désirent être libres et celles qui désirent se soumettre. Mais il se trompe lorsqu'il s'agit de situer cette ligne de partage : elle ne s'identifie pas à la rupture entre sociétés prémodernes et modernes et ne situe pas irrémédiablement ces dernières du côté de la perte de la liberté.

Ici, il nous semble que Clastres rate ce qui constitue précisément *l'ambiguïté moderne*. A bien lire La Boétie, nous comprenons que la faille parcourt les sociétés modernes elles-mêmes, que les désirs de liberté et de soumission habitent tous deux la modernité et que l'expérience moderne consiste précisément à surmonter la tentation du second. Une ambiguïté à laquelle, contrairement à Pierre Clastres, Claude Lefort nous paraît être bien plus attentif.

[183] *Ibid*., p.258-259. Ainsi qu'il l'explicitait déjà dans *La société contre l'État,* Clastres indique que cet empêchement est rendu possible par le rappel permanent des membres de la société de la loi de la non-division du corps social de la communauté. L'inscription sur le corps des individus de cette règle et le principe de la chefferie sont deux manières de mettre en scène la conjuration du risque de la division et de la domination politique instituée par et dans l'État moderne.

B – Désir de soumission, désir de liberté : penser la modernité dans le *Discours*

A bien des égards, l'œuvre de La Boétie tient une place plus centrale dans la pensée de Lefort qu'elle n'en occupe dans celle de Clastres. Le philosophe français a non seulement consacré une importante réflexion au *Discours de la servitude volontaire* mais il y fait également référence dans de nombreux articles et essais[184]. A l'image de Tocqueville ou de Machiavel, La Boétie est un auteur qui, dès lors que Lefort le découvre, ne le quittera plus. Son influence le conduit à enrichir sa conception du politique et à penser à nouveaux frais l'expérience de la modernité. A la lecture de La Boétie, les contours de l'ambiguïté moderne se précisent et s'affinent à l'épreuve d'une nouvelle notion : celle du *désir.*

Particulièrement dense, construit dans les plis d'une pensée qui ne cesse de faire retour sur elle-même[185], l'essai majeur qu'il consacre au *Discours* peut s'interpréter comme la tentative de répondre à une énigme, également repérée par Clastres, que La Boétie formule dès les premières lignes de son texte :

> Je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a de pouvoir de leur nuire, qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire. Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !), c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom *d'un.*[186]

Véritable énigme autour de laquelle Lefort ne cessera de tourner tout au long de son essai : comment un peuple entier peut-il être soumis au joug d'un seul ? Nous formulons l'hypothèse que ce phénomène trouve en partie sa résolution si nous l'appréhendons à partir de « l'ambiguïté moderne » ; en suivant l'interprétation de Lefort, nous pouvons en effet y repérer un double mécanisme du désir à l'œuvre dans les sociétés et qui n'est pas sans évoquer Machiavel : désir de soumission et désir de liberté.

[184] Comme nous le verrons, l'œuvre de La Boétie joue un rôle décisif dans la compréhension que Lefort se fait du phénomène totalitaire

[185] Sans doute les considérations de Caillé sur la nature « spiralaire ou sinusoïdales » de l'argumentation de Lefort prennent-elles ici tous leur sens. Voir Alain Caillé, « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.59

[186] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire,* op. cit., p.194-195

Si la notion de désir n'apparaît pas immédiatement dans le texte de La Boétie, celles de fascination et d'ensorcellement donnent une indication précise de l'argument de l'auteur : les individus ne sont pas réduits à la soumission, ils ne sont pas *forcés* à se soumettre mais mettent eux-mêmes le genou à terre. C'est ce phénomène qui conduit Claude Lefort à énoncer à son tour dès les premières pages de son texte l'énigme : « Voilà le fait qui se dérobe à la représentation, le fait à interroger (…) : que le maître procède de l'esclave »[187].

L'inversion opérée par La Boétie dans l'ordre de la soumission à l'autorité est d'emblée posée comme la grande découverte du *Discours*. S'il y a servitude, ce n'est pas parce qu'un maître a soumis un esclave mais parce qu'un homme se crée un maître. C'est le mystère de ce retournement que Lefort tente de penser et auquel il semble aussitôt apporter un premier élément de réponse : « Avant que le maître ne soit hors de l'esclave (…) une seule volonté se *déchire* »[188].

L'essai de Lefort s'ouvre ainsi de manière singulière ; en offrant au lecteur une réflexion sur la nature du sujet chez La Boétie, il lui donne en réalité déjà une indication sur la nature de l'ambiguïté moderne. Celle-ci, comprenons-nous, habite le sujet lui-même ; une division blesse la conscience, la déchire et redouble l'interrogation. Il ne suffit plus en effet de remarquer que, dans le *Discours*, le maître procède de l'esclave mais que leur relation, « avant d'être celle de deux termes réellement séparés, (est) intérieure au même sujet – mais peut-on dire sujet ? (…) Comment entendre que le sujet, l'agent se dédouble, s'oppose à soi-même, s'institue en se supprimant »[189], bref : désire tout à la fois être maître et serf[190].

Le point de départ de la réflexion de Lefort rejoint en un sens son point d'arrivée. Il s'agit de comprendre ce qui installe un pouvoir tyrannique, d'où lui vient la capacité d'asservir un peuple ; comprendre ce qui, au sein de l'individu même, rend pensable ce processus. Son interprétation l'engage d'emblée à se tourner vers le dominé plutôt que vers le dominant. Le tyran « ne devient pas maître de le vouloir, il l'est d'avoir occupé une place déjà aménagée, répondu à une *demande* déjà formulée par ceux, en ceux qu'il domine : le peuple »[191].

---

[187] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.269

[188] *Ibid.* Nous soulignons.

[189] *Ibid*.

[190] Lefort écarte par là-même la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave : la soumission première n'obéit pas à une exigence de survie face à la peur première de la mort. La solution est à chercher ailleurs que dans l'hypothèse hégélienne qui « égare », dans la mesure où elle fait disparaître l'énigme de la soumission en prétendant la régler d'une manière que Lefort juge bien trop simpliste.

[191] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.270. Nous soulignons.

En assimilant ce mécanisme à une « demande », Lefort évite à son lecteur un contresens sur l'argument de La Boétie. Une lecture trop rapide du *Discours* pourrait en effet laisser croire que la soumission suppose un consentement. Le peuple accepterait de se soumettre à un souverain – par contrat, crainte ou habitude – ; la légitimité du pouvoir de domination procéderait d'une acceptation à l'obéissance. Mais la formulation de Lefort interdit une telle interprétation. Il ne s'agit pas d'un consentement à servir mais d'une *volonté* de le faire, de sorte que toute tyrannie reposerait sur la production de cette volonté par le peuple lui-même. Cette considération rappelle celle sur laquelle Clastres concluait son étude du *Discours* : c'est bien une certaine attitude des hommes – Lefort ne fait pas encore référence au « désir » – qui est à l'origine de ce phénomène. Chez le philosophe comme chez l'anthropologue, la question formulée par La Boétie ne se laisse pas enfermer dans un temps précis, ne se laisse pas circonscrire à un contexte politique et social particulier. Elle est au contraire si vaste et touche si profondément au cœur du politique qu'elle ne se laisse pas réduire à une circonstance singulière. C'est bien parce qu'elle nous déborde de toute part qu'elle nous « met en demeure d'interroger de notre place » et nous oblige à recevoir « le choc de la question de la servitude volontaire »[192].

Certes, ce « choc » est comparable à l'étonnement dont Clastres faisait déjà état ; chez Lefort aussi, le *Discours* « force le mur du temps » pour parler à notre modernité. Mais plus que chez Clastres sans doute, l'œuvre de La Boétie acquiert avec Lefort une portée éminemment *politique*. Car le *Discours de la servitude volontaire* est tout autant un discours politique qu'un discours *sur* le politique. Lefort insiste particulièrement sur ce point ; La Boétie cherche dans son lecteur un « ami », écrit-il. Il ne s'agit pas là d'une formule, mais d'une intention philosophique et politique. La Boétie ouvre une brèche chez son lecteur pour le faire parvenir à la découverte de l'amitié politique, condition de possibilité du *commun*, instrument d'unité contre « l'Un ». Avec Lefort, nous apprenons que nous ne pouvons lire pleinement La Boétie sans nous interroger en même temps sur le sens de cette lecture : la parole politique contient la parole sur le politique.

Pourtant, la véritable singularité de l'interprétation lefortienne du *Discours* se situe peut-être ailleurs. Fidèle à sa méthode, Lefort s'attache aux mouvements du texte et à ce qu'il *dit*, il est attentif à ses évolutions ou ses hésitations, et nous aide précisément à saisir une caractéristique de la pensée de La Boétie qui a échappé à Clastres : sa leçon moderne.

[192] *Ibid*., p.272

C'est au détour d'un autre fameux passage du *Discours* que l'intuition moderne de l'auteur se laisse deviner. Nous le remarquons à ce que, sitôt l'énigme posée – comment se fait-il que tant d'hommes se soumettent à un seul ? –, La Boétie la déplace pour mieux la redoubler :

> Et pourtant ce tyran, seul, il n'est pas besoin de le combattre, ni même de s'en défendre, il est défait de lui-même, pourvu que le pays ne consente point à la servitude. Il ne s'agit pas de lui rien arracher, mais seulement de ne lui rien donner. Qu'une nation ne fasse aucun effort, si elle veut, pour son bonheur, mais qu'elle ne travaille pas elle-même à sa ruine. Ce sont donc les peuples qui se laissent, ou plutôt se font garrotter, puisqu'en refusant seulement de servir, ils briseraient leurs liens. C'est le peuple qui s'assujettit et se coupe la gorge : qui, pouvant choisir d'être sujet ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse.[193]

Il faut prendre la mesure du choc que ces lignes représentent pour Lefort. Pour cesser d'être soumis, affirme l'auteur du *Discours*, il faut au peuple cesser de le *vouloir*. Non pas faire quelque chose, entreprendre une action, mais cesser d'en accomplir une : servir. Ce que Lefort résume d'une belle formule : « L'inconcevable, ce n'est plus seulement qu'un homme mâtine cent mille villes, mais que le peuple se soumette alors qu'il n'aurait rien à faire pour s'en délivrer »[194]. C'est ici qu'apparaît la notion de *désir*. Pour se libérer de la soumission, il suffit de ne plus la désirer, et substituer ce désir à un autre : celui de la liberté. « De la servitude à la liberté (…) : le simple renversement du désir », écrit ainsi Lefort.

Cette affirmation reconduit en réalité l'énigme de la soumission, car comment comprendre dans ce cas la persistance de l'oppression s'il suffit de ne plus la désirer pour la renverser :

> Mais quoi ? Si pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer ; s'il ne suffit pour cela que du vouloir, se trouvera-t-il une nation au monde qui croie la payer trop cher en l'acquérant par un simple souhait ?[195]

Lefort interprète ce passage du *Discours* comme une extraordinaire béance ouverte dans nos représentations classiques du pouvoir et de la liberté. Il ne s'agit pas pour La Boétie d'affirmer que nous pouvons être libres dans le for intérieur de notre âme, alors même que notre corps serait enchaîné mais d'affirmer que « si le peuple esclave le veut, ses chaînes tombent »[196]. Si cette affirmation exige que l'on s'y arrête, écrit Lefort, c'est bien pour son caractère « scandaleux » : à ses yeux, tout le génie de La Boétie se révèle dans l'exorbitance d'un tel argument.

---

[193] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.199
[194] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.276
[195] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.199-200
[196] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.277.

En lui résident tout à la fois le cœur de l'énigme, la modernité de La Boétie et *l'inquiétude* que cette modernité aussitôt suscite. L'interprétation que Claude Lefort propose du *Discours* rend ici explicite, nous semble-t-il, l'ambiguïté moderne : consubstantielle, à vrai dire inséparable à l'affirmation même qu'elle recouvre. Au cœur de la modernité, de l'obéissance et du politique, il y a donc une ouverture, une brèche qui prend la forme de deux désirs que tout oppose, mais qui en même temps se rassemblent et se tiennent l'un l'autre ; comme le déchirement primordial, initial en tout homme, du serf et du maître. Deux désirs qui structurent la société politique, la maintiennent en tension.

Telle est la modernité du politique que révèle La Boétie, dans un registre qui n'est au fond pas tellement éloigné de Machiavel[197]. Sous sa plume, le politique se découvre fondé sur une brèche : tout à la fois faille sans fond, que lui fait connaître le désir de se soumettre, mais aussi ouverture réelle aux possibles dans le désir d'être libre. Lefort trouve donc chez La Boétie l'expression supplémentaire de l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique déjà déchiffrée chez Machiavel.

A notre tour, Claude Lefort nous enseigne à ne pas refermer l'énigme du politique moderne découverte par La Boétie, à ne pas choisir entre le gouffre et l'ouverture, la blessure ou la brèche. Son interprétation du *Discours* et du message qui « force les murs du temps » nous exhorte au contraire à penser en même temps l'ouvert et le clos, à envisager l'expérience moderne comme la concomitance de deux désirs contradictoires. Si nous souhaitons tirer toutes les leçons d'un tel enseignement, comprendre le fond de l'ambiguïté moderne, nous devons reprendre l'affirmation à bien des égards scandaleuse de La Boétie, selon laquelle les hommes n'ont rien à *faire* pour se libérer de l'oppression, mais simplement *cesser de faire* :

> Vous vous affaiblissez, afin qu'il soit plus fort, plus dur et qu'il vous tienne la bride plus courte : et de tant d'indignités, que les bêtes elles-mêmes ne sentiraient point ou n'endureraient pas, vous pourriez vous en délivrer, sans même tenter de le faire, mais seulement en essayant de le vouloir. Soyez donc résolus à ne plus servir et vous serez libres.[198]

A la lecture d'une telle affirmation, Miguel Abensour et Marcel Gauchet signalent à raison qu'à l'inverse de Machiavel qui « assume le point de vue de celui qui détient le pouvoir »[199], La Boétie porte son regard sur la société et les hommes qui la composent.

---

[197] L'argument de La Boétie est en effet à rapprocher de la théorie des deux « humeurs » ou deux désirs élaborée par Machiavel dans le *Prince* et les *Discours,* même si le lieu d'où ils parlent est tout autre.

[198] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.202

[199] Miguel Abensour et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin » in *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.43. Nous avons déjà dit combien cette affirmation devait être soumise à critique.

Il pense la question de la soumission et de la domination *depuis* ceux qui la vivent – mais ne la subissent pas. Et le jugement qu'il porte au peuple prend parfois la forme d'une apostrophe impitoyable. La Boétie n'épargne pas les hommes ; comment le pourrait-il ? Ce serait les excuser de ce qu'ils s'infligent à eux-mêmes, de ce qu'ils n'ont pas même le *désir* de vouloir. Mais cette virulence est aussi un enseignement. « Soyez donc résolus à ne plus servir et vous serez libres » : la plus célèbre formule du *Discours* contient toute la complexité de l'œuvre, et en un sens, que Lefort nous paraît être le premier à voir, réactive l'interrogation initiale et la complexifie encore. Il ne s'agit plus seulement de reconnaître que le maître procède de l'esclave, que les hommes *désirent* se soumettre. Il ne s'agit plus même de signifier que la société est traversée par deux désirs contradictoires qui habitent simultanément les individus.
Le propos s'attache désormais à interroger la nature de ces désirs. Est-elle identique ? Que signifie « se résoudre à ne plus servir » ? Du texte de La Boétie ne semble pas transparaître une équivalence des désirs : dans le désir de soumission, l'homme crée quelque chose ; le désir de liberté supposerait de ne rien faire, sinon de cesser vouloir « pourchasser » la soumission, de faire taire « l'obstinée volonté de la produire »[200]. Cette simple affirmation nous paraît suffisante à en tirer une conclusion importante sur la nature des désirs qui déchirent la volonté humaine : le désir de liberté n'est pas à conquérir mais à *retrouver*.

S'il suffit effectivement de ne plus vouloir servir pour être libre, cela signifie bien que le désir de liberté est un désir plus profond, en réalité plus originel. Il est en quelque sorte notre état naturel, le plus conforme à notre nature ; le voudrions-nous vraiment que nous pourrions le retrouver, affirme La Boétie, mais nous le *recouvrons* du désir de soumission. Ainsi compris, le renversement du désir évoqué par Claude Lefort doit en réalité se comprendre comme le retour à un état initial, celui d'un homme né libre. Le désir de soumission n'est pas premier, il est le produit d'une action humaine, qui vient retourner sur lui-même le désir de liberté pour mieux le forclore. Il fait naître un « homme dénaturé », « littéralement innommable »[201].

Comment alors retrouver la liberté, comment rouvrir, en-deçà du désir de soumission, celui d'un être libre ? C'est ici que l'interprétation de Claude Lefort se fait la plus singulière, et en un sens à son tour scandaleuse : elle oppose le *Discours* à lui-même.

---

[200] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.270
[201] Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable » in Etienne de La Boétie*, Le Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.255. Cette remarque conduit Clastres à faire de La Boétie « le fondateur méconnu de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées ».

La Boétie affirme-t-il qu'il suffirait aux hommes de vouloir être libre pour l'être, Lefort balaie l'argument, proprement « inconcevable » : « Comment penser que le tyran, sa police, son armée, toutes ses forces s'évanouissent sous le seul effet du refus de servir ? Aux dominés, le refus est-il possible, quand, désarmés, la violence s'abat sur eux ? »[202].

Irréaliste, La Boétie ? C'est en tout cas ce que semble affirmer Lefort, mais en apparence seulement ; il suffit au contraire d'écouter ce que l'auteur du *Discours* dit *réellement*, de se risquer à « l'interpréter », c'est-à-dire de prendre en charge « les contradictions et les silences du texte afin de découvrir un cheminement de pensée qui n'est pas apparent »[203]. Ainsi serons-nous en mesure de comprendre comment les dominés peuvent se déprendre du désir de soumission, comment ils peuvent être réellement libres, renverser un désir en un autre. Pour cela, nous devons enrichir le mécanisme du désir de soumission en nous tournant vers ce qu'il désigne : le nom d'Un.

[202] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.277
[203] Claude Habib, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.199.

C – Ce dont l'Un est le nom : le fantasme d'une société délivrée de l'image du corps politique vulnérable

Après avoir affirmé que la liberté se conquiert chez La Boétie dans le renversement d'un désir, Claude Lefort s'attache à identifier les différentes formes que peut prendre ce dernier. Pour ce faire, il va porter son attention à deux autres notions tout aussi importantes du texte : celles de « charme » et de « nom d'Un ».

Souvenons-nous des premières lignes déjà citées du *Discours*, par lesquelles La Boétie s'étonnait de voir « des millions de millions d'hommes, misérablement asservis à un joug déplorable », non pas contraints par la force mais « ensorcelés par le seul nom *d'un* »[204]. Dans son interprétation du texte, Lefort se montre particulièrement attentif à ce que cache une telle formule. En elle, affirme-t-il, Étienne de La Boétie donne à voir la réalité de ce qui préside aux relations de servitude. Exhortant son lecteur à bien *lire* le texte, Lefort s'interroge : que dit La Boétie ? Que les hommes ne sont pas sujets à une fascination pour l'Un, mais pour son *nom*. Cette légère précision modifie considérablement la lecture de l'œuvre. Elle constitue par exemple tout ce qui sépare l'interprétation de Lefort de celle de Clastres ; ce qui la rend singulière, unique même. L'ensorcellement, que Lefort identifie pour sa part à un « charme », prend sa source dans le parement d'un signe, la désignation au sein d'une langue :

> Ce que chacun peut observer c'est la domination d'un seul sur un nombre infini, et même le consentement du peuple à sa servitude. Mais le charme, ne faut-il pas en être libéré pour le connaître ? Et le nom d'un, pour l'entendre, ne faut-il pas s'être détaché du visible ? (…) Observer que les hommes asservis sont enchantés et charmés par le nom d'un, c'est déjà beaucoup dévoiler, destituer la réalité de l'un, substituer à la relation visible du maître et de l'esclave un rapport invisible qui se noue avec la langue.[205]

Ce phénomène, auquel Pierre Clastres n'a pas prêté la même attention que Lefort, nous conduit à reconsidérer sa lecture du *Discours*. Car contrairement à ce qu'affirme l'anthropologue, ce n'est pas tant l'Un qui produit le désir de se soumettre que son *nom*, ce que la langue dit de lui et ce faisant recouvre. Cette production du désir qui intéresse tant Lefort s'apparente bien à un charme, une « fascination » écrivait également La Boétie ; il est ce dont se pare le tyran pour assurer sa domination et effacer par là-même la réalité de l'Un derrière son nom.

[204] Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire,* op.cit., p.194-195
[205] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.279

Autrement dit, l'origine de son pouvoir ne réside pas dans son caractère d'homme, dont La Boétie dit qu'il est souvent médiocre, un peu minable même, mais bien dans ce qu'il évoque, l'effet que son nom produit sur les individus. Ainsi l'énigme que découvre La Boétie se dévoile-t-elle à cet endroit précis du *Discours* où il évoque ce charme que recouvre le réel de l'homme nu : « Le Prince s'efface devant le tyran, le tyran devant l'hommeau, l'hommeau devant l'Un, lequel surgit de son nom. Le nom d'Un n'est pas le nom de quelqu'un : tout maître y est épinglé »[206].

En affirmant que les hommes ne désirent pas se soumettre à un homme mais à son *nom*, à l'habit dont il se pare et qui se tisse dans le langage, La Boétie révèle sa modernité. Une telle conception du charme de l'Un assume en effet une « rupture » avec le discours politique chrétien. De fait, nous n'aurions pas à nous étonner de ce charme s'il était l'effet de la providence divine. Nous accepterions le principe que des hommes soient charmés et ensorcelés par le nom d'Un s'il était celui de Dieu. Mais ce n'est pas ce qu'écrit La Boétie ; au contraire, le *Discours* inscrit ce charme comme un effet de l'ici-bas. Il ne doit son existence qu'aux hommes, non à la Providence ou à un au-delà projeté dans notre monde.

Ainsi, lorsque Lefort affirme qu'il est nécessaire de se « détacher du visible » pour entendre le nom d'Un, il n'indique nullement que l'argument de La Boétie enjambe les limites de notre monde humain. C'est en réalité tout l'inverse qu'il propose : l'invisible mobilise bien plutôt le dépassement de ce que nous croyons avoir sous les yeux – une relation de domination maître-esclave – pour nous tourner vers l'invisible de la langue, de ce qui est nommé mais ne se voit pas. En cela, La Boétie assume une rupture profondément moderne avec des conceptions prémodernes ou issues des représentations chrétiennes. L'argument nous renvoie en définitive à l'humanisme déjà rencontré à plusieurs reprises chez Lefort, qui en repérait l'apparition au XVIème siècle. En rabattant le principe de la servitude sur l'espace des hommes, La Boétie professe bien une forme d'humanisme dont il faut mesurer la portée :

> La Boétie récuse les signes visibles de la servitude et de la domination, ces signes qui suggèrent des causes naturelles, il tourne son lecteur vers l'invisible, le nom d'Un ; mais ainsi exclut-il, sans qu'il lui soit nécessaire de le dire, l'Un invisible, matérialisé dans la toute-puissance divine, le maître absolu, dont seule la notion interdirait, pourtant, l'idée d'une servitude volontaire, l'idée que l'homme soit l'auteur de son asservissement – ou la modifierait entièrement en faisant de celle-ci la conséquence d'un décret providentiel.[207]

[206] *Ibid*., p.281
[207] *Ibid*., p.284

Dans « La modernité de Dante », Lefort évoquait déjà les enseignements de La Boétie et du *Discours*. Mais si, suivant l'auteur de *La Monarchie*, il pouvait écrire que « le véritable nom de l'empereur est le nom d'Un », ce n'était pas pour assimiler les deux penseurs mais pour mieux les distinguer. Chez La Boétie en effet, le nom d'Un ne désigne pas l'empereur de Dante car chez ce dernier, « la vertu du monarque découle directement de la position qu'il occupe, seul au-dessus de tous. (…) Dès lors qu'il est sans rival, le voilà délivré de toute convoitise, et en quelque sorte nécessité à vouloir le bien »[208]. Rappelons en effet que pour Dante, l'Un désigne le pouvoir de l'empereur en tant qu'il « surgit de l'unification du genre humain, en même temps qu'il en devient l'agent »[209], c'est-à-dire qu'il donne à voir, dans l'unité de sa personne, l'humanité elle-même. Le corps du monarque est celui du genre humain, principe d'une constitution organique de la société humaine qui délivre l'humanité des « malheurs de la division ». Pour Claude Lefort, c'est précisément cette image du corps que le *Discours* cherche à ébranler :

> Selon l'auteur de *La Monarchie*, c'est assez d'un consentement pour que le maître gagne la toute-puissance ; selon l'auteur du *Discours*, c'est assez d'une abstention pour qu'il la perde. Si efficace soit jugée son action pour le bonheur de tous, dit l'un, pour le malheur de tous, dit l'autre, son autorité est avant tout symbolique.[210]

Tout en identifiant chez Dante comme chez La Boétie une même interrogation sur la nature de l'Un qui signale une forme de modernité, Lefort établit néanmoins une opposition catégorique entre les deux penseurs. La Boétie aurait ainsi retenu de la démonstration de Dante que « l'empereur fait retentir partout le nom d'un et que l'humanité entend ainsi qu'elle est une »[211], et il aurait identifié ce retentissement à la cause véritable du charme de l'Un.

L'humanisme de La Boétie réside tout à la fois dans le fait qu'il déplace en l'homme la cause de sa servitude, mais plus encore dans la définition qu'il propose de la nature de ce charme et par laquelle il « ouvre pleinement l'espace d'une parole neuve »[212]. Contrairement à l'auteur de *La Monarchie*, La Boétie ne situe pas le pouvoir du maître dans sa capacité à incarner l'unité de l'humanité, mais au désir de cette dernière de se percevoir une par son intermédiaire.

---

[208] Claude Lefort, « La modernité de Dante » in Dante, *La monarchie*, op.cit., p.84
[209] *Ibid*.
[210] *Ibid*., p.86
[211] *Ibid*., p.86-87
[212] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.284

Le charme de l'Un, comprend Lefort, a quelque chose à voir avec *l'image du corps* : « Découvrant la pensée de La Boétie, j'avais été frappé de la voir associée à celle d'un attrait pour le corps du tyran, ou plus généralement du roi, du maître dans lequel se trouvait incarnée la fiction du corps social »[213]. Là où Dante insistait pour sa part sur l'exigence d'une incarnation de l'humanité tout entière dans le corps du prince, La Boétie regarde à nouveau en direction du peuple et identifie cette incarnation à une *demande* formulée par ce dernier.

C'est ici justement que se dévoile à nouveau l'ambiguïté moderne, la réaction qui procède de l'expérience de vulnérabilité du politique : le peuple est attiré par le nom d'Un car il se voit lui-même *un* à travers lui. Au fond, Dante avait bien compris le processus mais en avait inversé la logique : ce n'est pas le Prince ou le roi qui, par son corps double, permet à la société des hommes de se voir unie en lui, ce sont les hommes qui souhaitent se voir unis, qui sont habités par la constante volonté de produire cette unité, et de ce fait aménagent une *image et un lieu* du pouvoir qui remplit cette fonction. Avec la désignation de l'Un se nomme un désir de recréer du corps, de refaire société, une possibilité qui paraît avoir été mise en péril par l'expérience moderne du politique. C'est ce phénomène qui conduit Lefort à identifier chez La Boétie « l'idée d'un 'charme' émanant du nom d'Un, lequel délivre les Sujets de la crainte de la division et de l'épreuve du pluriel »[214]. La « fascination » qu'exerce le nom d'Un sur les peuples ne serait donc qu'un effet de leur désir d'être délivrés de l'épreuve moderne d'une pluralité divisée ; c'est l'expérience de la vulnérabilité du politique, l'ouverture à la division et au principe du changement, qui est jugée insoutenable et crée ainsi le désir de son recouvrement. Les sujets produisent eux-mêmes le charme par lequel ils cherchent à se délivrer de l'épreuve moderne ; c'est bien d'eux qu'émane l'ensorcellement par lequel l'Un se voit nommé comme image susceptible de refaire du corps politique.

Une telle découverte nous conduit à élaborer plusieurs réflexions. Premièrement, si cette affirmation nous instruit sur l'origine du désir de soumission, elle exige toutefois que nous définissions plus précisément la manière dont fonctionne ce processus. Comment le tyran permet-il au peuple de se voir uni ? Pourquoi lui faudrait-il se soumettre pour y parvenir ? C'est en se tournant vers la toute fin du *Discours* que nous apercevons les premiers éléments de réponse : La Boétie nous exhorte à rompre avec la représentation d'un peuple *uni* dans son asservissement au tyran pour lui substituer celle d'une « chaîne continue de dépendance »[215].

---

[213] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique,* op.cit., p.343
[214] *Ibid*.
[215] Claude Habib, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.197

Ainsi, « le secret et le ressort de la domination, le soutien et le fondement de tout tyrannie » ne repose pas sur la préservation des tyrans par « les hallebardes des gardes et l'établissement du guet »[216], mais tout au contraire sur la dépendance dont chaque sujet peut se prévaloir d'un autre, depuis ceux qui, si proches qu'ils ont « l'oreille du tyran » jusqu'aux plus lointains. De telle sorte que « qui voudra en suivre la trace verra que non pas six mille, mais cent mille, des millions tiennent au tyran par cette filière et forment entre eux une chaîne non interrompue qui remonte jusqu'à lui »[217]. Ce que découvre La Boétie, et dont Lefort se fait le grand interprète, c'est donc que la tyrannie est une chaîne par laquelle tous sont liés à tous. Si le tyran en est le premier maillon, il n'attache pas à lui toute la société : celle-ci se tient elle-même dans une relation de dépendance et de soumission réciproques.

Voilà pourquoi Lefort tient pour irréaliste l'idée selon laquelle la simple cessation du désir de se soumettre délivrerait l'homme des chaînes qu'il se passe à lui-même ; il n'est pas tant attaché au tyran qu'à ses semblables. Et c'est ainsi que les sujets peuvent faire corps avec le tyran, que la société peut se percevoir comme *une* : parce que le tyran permet à chacun, dans ce mécanisme de chaîne, de *désirer* la domination que chacun exerce et subit.

Le tyran permet à chacun de s'identifier à lui, en offrant aux sujets la possibilité de soumettre son proche, de se faire « le maître d'un autre » :

> Telle est la chaîne de l'identification que le dernier des esclaves se veut encore un dieu. Impossible donc de sous-estimer ce jugement : la tyrannie traverse la société de part en part. S'il est vrai qu'il n'y a qu'un maître sous lequel tous les hommes sont esclaves, cette vérité en recouvre une autre : la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'Un devant l'autre.[218]

L'extraordinaire découverte de La Boétie n'est pas tant d'avoir compris que le maître procédait de l'esclave mais qu'il était l'effet, en tant que réceptacle du charme de l'Un produit par le peuple, d'une société désirant se voir *une* pour mieux se délivrer de l'épreuve de la division, d'un corps politique qui dénie sa propre vulnérabilité. Le tyran est la projection, l'image du corps-Un que le peuple désire parce qu'il permet à chacun de se *voir* maître d'un autre, et dans cette multiplication des chaînes par laquelle le peuple se veut nommé, se fait une société : « Le fantasme de l'Un, ce n'est pas seulement celui du peuple rassemblé, nommé, c'est simultanément celui de chaque homme, tyranneau, dans la société »[219].

---

[216] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.231
[217] *Ibid.*, p.233
[218] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.329
[219] *Ibid*.

A l'opposé de la conception positive du corps universel du monarque que propose Dante, dans la continuité de Machiavel et de la découverte d'une expérience moderne du corps politique vulnérable, Lefort interprète la pensée de La Boétie comme une dénonciation du mécanisme d'enchantement par lequel le nom d'Un masque la division constitutive des sociétés humaines pour qu'elles se perçoivent dans leur unité. Cette dernière, les hommes croient la gagner par le comblement tyrannique d'un désir ; leur « narcissisme social »[220] par lequel la « société devient visible à elle-même » les conduit à préférer le gain d'une « représentation garante de l'unité (à) l'ouverture indéterminée au monde »[221].

Cette réflexion nous conduit, dans le sillage de Claude Lefort, à élaborer une seconde remarque. Car en même temps que les sujets s'enchaînent pour se voir unis, le charme de l'Un délie en réalité le tyran de l'espace social et politique. Le charme, écrit Lefort, permet à ce pouvoir de se détacher de la société, de la dominer et de la maîtriser *totalement*. En d'autres termes, le maître présente au peuple l'unité qu'il désire, et gagne en retour le pouvoir de s'en défaire :

> Au corps visible du tyran, qui n'en est qu'un parmi d'autres, s'attache l'image d'un corps sans égal, sans réplique, à la fois entièrement séparé de ceux qui le voient, en ceci entièrement rapporté à lui-même, et qui, tout voyant, tout agissant, ne laisserait rien subsister hors de soi. Image du pouvoir détaché, surplombant la masse des sans-pouvoir, maitre de l'existence de tous et de chacun ; mais aussi image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique. Ou, pour mieux dire, la même image condense la division et l'indivision.[222]

C'est dans ce double mouvement que se laisse découvrir tout à la fois l'ambiguïté proprement moderne d'une expérience de la division sociale et le désir de son recouvrement. Ainsi compris, le charme de l'Un et l'attrait qu'il suscite proviennent effectivement du peuple et non du tyran ; ce sont bien les individus qui, tentés de se délivrer de l'épreuve de vulnérabilité dont ils font l'épreuve, produisent le désir de sa négation que le nom d'Un vient combler.
S'ils désirent ainsi se soumettre, c'est parce que le nom d'Un – et le tyran qui se pare de ses habits – les délivre de l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique. Ce faisant, ils permettent au tyran de s'élever au-dessus de la société, et lui donnent le pouvoir de les opprimer.

---

[220] *Ibid.*, p.299
[221] Claude Habib, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.208
[222] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.292

Le premier maillon de la chaîne se situe dans les faits *au-delà* et apparaît alors comme tout à la fois la condition de l'Un et son extraordinaire *Autre :*

> Voilà quelqu'un, retranché du nombre, affecté du signe, du nom de l'Un, et, ainsi, l'autre prend corps, l'absolument autre. Une rupture fantastique est figurée entre le peuple et le maître. Lui qui n'a que deux yeux, deux mains, deux pieds, il apparaît seul, concentrant en lui-même les forces de tous les membres, de tous les organes des hommes et, comme tel, à la fois devant eux et les encerclant de ses prises. Mais, simultanément, c'est avec la folle affirmation de l'Autre, la société qui s'incarne fantastiquement ; entendons, littéralement, qu'elle prend corps comme l'Un, que le pluriel se déniant s'engouffre dans l'Un.[223]

Détaché de la société, lui permettant de se voir *une* tout en la surmontant, l'image de l'Un échappe à la détermination que lui fixait Machiavel dans le *Prince* et les *Discours*. Plus question, désormais, d'un pouvoir pris dans la tension du social, tiers situé dans la brèche du conflit social, faisant l'épreuve de la division. Le tyran est l'incarnation d'un corps invulnérable, situé dans un lieu qui n'est plus celui défini par Machiavel : un lieu hors-de-la-société, mais un lieu que cette société lui aménage pour se voir elle-même délivrée de toute épreuve moderne de la division, de toute vulnérabilité :

> Ne dirait-on pas que le pouvoir du tyran a le même caractère qu'une vision ? Il apparaît au-dehors, en un lieu supposé autre, comme s'il ne devait rien à l'opération de ceux qui le voient ; bien mieux, comme si la vision venait de lui et que tous se trouvaient retournés sous ses yeux ; et, dans le même temps, il est inlocalisable, il implique l'abolition de la division du voyant et du visible, de l'actif et du passif, réalise, comme de nulle part, la clôture sur soi du social. Magie à ce point efficace, apprendrons-nous plus tard, qu'il n'est pas même besoin de disposer de l'image du tyran pour lui prêter la toute-puissance, la toute-voyance.[224]

Pourtant, cette vision n'est rien de plus qu'un fantasme, l'effet d'un charme, un *nom* dont on pare le tyran. C'est la troisième conséquence attachée à l'affirmation du « nom de l'Un ». Car La Boétie ne signale pas seulement l'enchantement ; il donne les moyens de s'en délivrer, pour peu que les sujets le souhaitent véritablement. Pour ce faire, il faut *dévoiler* le pouvoir du maître, en comprendre la nature, réduire celle-ci à un ensorcellement, la nommer. Qui veut rompre le charme doit chercher à voir en-deçà de ses effets, en dissiper les volutes, revenir au réel. Une nouvelle fois, l'interprétation de Claude Lefort déchiffre l'intention du *Discours* : le nom d'Un pare le tyran d'un habit qui le magnifie, le place au-delà des hommes et de la société.

---

[223] *Ibid*.
[224] *Ibid*.

Mais comme le pressentait Machiavel, cette légitimation de l'*imperio* ne peut sortir le Prince de la société des hommes, sans quoi ces derniers perdraient la capacité d'agir, leur liberté. Il faut donc, nous prévient La Boétie, rappeler le réel de l'Un, défaire le charme pour le voir *tel qu'il est* :

> Je ne veux pas que vous le heurtiez, ni que vous l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse dont on dérobe la base, tomber de son propre poids et se briser.[225]

Ce fameux passage du *Discours* ne signale pas seulement ce que peuvent les hommes ; il nous révèle également, et peut-être avant tout, la *fragilité* du pouvoir, sa vulnérabilité intrinsèque que le tyran, comme le peuple, s'évertuent à masquer. Citant l'exemple du Grand Turc évoqué par La Boétie, Claude Lefort rappelle ainsi que la puissance de l'Un n'existe qu'à la faveur d'un nom : « Le Grand Turc ne règne dans le monde qu'à la faveur de son nom : et, si habile soit-il à le porter et à en déduire tous les effets, il ne saurait être l'Un »[226].

C'est en cela que Lefort parle de « fantasme » au sujet du charme de l'Un. Nous fantasmons sa fonction, nous lui prêtons une invulnérabilité qu'il ne possède pas. L'Un n'est pas, il paraît ; il n'est pas le réel. Juste une production, un nom que l'on se donne, mais pas un être *naturel*. L'Un habite le langage. Si celui-ci peut aller jusqu'à projeter un voile sur le réel, à rabattre sur lui le fantasme, par le désir des hommes et non par lui-même, il n'est jamais qu'un effet qui peut se dissiper. Bien sûr, il arrive que le fantasme se déchaîne, et dans ce déchaînement il emporte avec lui la société tout entière. Lefort, nous le verrons, ne prend pas à la légère ce mécanisme moderne de négation du réel, de dénégation de l'expérience de vulnérabilité du politique. Mais il nous signale aussi, toujours dans le déchiffrement du *Discours* à nommer le fantasme pour mieux s'en déprendre.

Cette remarque nous conduit à une dernière réflexion. En affirmant que l'Un ne saurait exister, en le dénonçant comme fantasme, Lefort nous invite à penser cet *écart.* Fût-elle infime, une brèche subsiste toujours entre le nom d'Un et celui qui l'incarne, et dans cette brèche se loge l'irréductible possibilité de la liberté. Lorsque nous affirmions que La Boétie exhorte les sujets à *retrouver* le désir de liberté, nous désignions en définitive le geste consistant à retrouver l'expérience moderne sous le voile fantasmagorique.

---

[225] Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.202-203
[226] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.308

Le gain de la liberté suppose de se défaire d'une dénégation de la pluralité du monde, de la division du social, de l'ouverture au politique : la toute-puissance du tyran, l'invulnérabilité que les peuples lui prêtent pour se voir eux-mêmes nommés comme corps invulnérables, tout cela n'est pas le *réel.* La reconquête de la liberté s'inaugure dans cet apprentissage.

A bien lire La Boétie, nous comprenons qu'il cherche non seulement à rétablir « l'évidence de la liberté »[227], mais qu'il invite son lecteur et les hommes eux-mêmes à prendre conscience de l'ambiguïté moderne, sa double nature : ce à quoi elle ouvre, l'expérience qu'elle inaugure et qu'elle cherche aussitôt à recouvrir par la production d'un charme que figure le nom d'Un. A la fois « un rapport qui accueille l'indétermination du pluriel et l'occultation de cette épreuve dans le fantasme de l'Un »[228].

Cette « illusion tenace (…) dont on n'a peut-être jamais fini de se déprendre »[229], habite la modernité, lui est consubstantielle. Comme le découvrira Claude Lefort, c'est dans le phénomène totalitaire que le fantasme de l'Un et la dénégation de l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique dont il procède trouveront leur plus violent aboutissement.

[227] *Ibid.*, p.326
[228] *Ibid*.
[229] *Ibid.*., p.293

4EME SOUS-PARTIE **: LA SOCIÉTÉ TOTALITAIRE ET LE « FANTASME » DE L'INVULNÉRABILITÉ**

Sans doute Claude Lefort peut-il être considéré, aux côtés de Raymond Aron, Cornélius Castoriadis, Carl Joachim Friedrich et peut-être même Hannah Arendt, comme un des penseurs les plus éminents du totalitarisme. En France, il a largement contribué à en renouveler la conception, et cela dès les années 1950. A bien des égards, il fait partie de ceux qui se sont le mieux attachés à rendre compte des mécanismes de ce régime, de sa *logique* propre. Deux philosophes l'ont de ce point de vue plus particulièrement marqué : Raymond Aron et Hannah Arendt. De Aron, Lefort admire en effet la « sagacité », la capacité à penser le totalitarisme et la démocratie à partir de la notion de politique, « l'attention qu'il porte aux faits proprement sociaux » à l'œuvre dans le totalitarisme, et plus particulièrement à la « formation d'une nouvelle couche dominante » : la bureaucratie[230].

Mais c'est surtout dans la perspective de Arendt qu'il faut lire Lefort. L'auteure des *Origines du totalitarisme*, dont il déclarera à plusieurs reprises qu'elle est celle « dont il s'est toujours senti le plus proche »[231], lui fournit à l'évidence des armes théoriques pour penser l'idéologie et la terreur, ces deux principes du totalitarisme sur lesquels il se penchera à son tour. Parce qu'elle est la première à avoir aussi finement perçu et théorisé que « les événements du siècle, au premier rang desquels l'essor des régimes totalitaires sont sans précédent, et qu'ils créent à la pensée l'exigence d'un nouveau départ »[232], Arendt constitue aux yeux de Lefort une interlocutrice privilégiée pour penser la notion de politique. Et quoique, dans cette perspective, la plupart des critiques qu'il lui adressera relève plutôt d'une réflexion sur la nature de la démocratie moderne et sa « certitude de détenir la définition du politique »[233], nous voyons également se développer, tout au long de l'élaboration de la théorie lefortienne du fait totalitaire, des divergences, certes minimes, mais bien réelles, avec Arendt.

Pour bien les percevoir, il nous faut sans doute commencer par rappeler ce qui, dans la pensée de Claude Lefort, le distingue des autres théoriciens du totalitarisme. Car il y a une *spécificité* de l'analyse lefortienne, qui se déploie à plusieurs niveaux.

---

[230] Claude Lefort, *La complication*, op.cit., p.17. Lefort est pour autant assez éloigné de la conception aronienne de l'idéologie à l'œuvre dans le phénomène totalitaire. Surtout, comme nous le verrons, l'approche lefortienne du fait totalitaire excède largement l'analyse de Aron, en déplaçant la réflexion sur la *mutation* du politique, c'est-à-dire sur la question de la représentation symbolique du politique et du social.
[231] Claude Lefort, *La complication*, op.cit., p.17
[232] Claude Lefort, « Avant-propos » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.13
[233] *Ibid.*, p.14

Premièrement, Claude Lefort est un des très rares philosophes à s'être tout de suite intéressé à la variante soviétique du totalitarisme, là où Arendt, par exemple, s'est largement focalisée sur le nazisme. Ce choix peut s'expliquer au moins pour deux raisons : politique et théorique. Premièrement, Lefort fait partie de la gauche antitotalitaire française des années 1950 ; aux côtés de Cornélius Castoriadis, et dans la perspective de *Socialisme ou Barbarie*, il cherche à mettre la gauche marxiste face à ses contradictions : pourquoi ne parvient-elle pas à penser le totalitarisme en U.R.S.S., pourquoi même répugne-t-elle à utiliser un terme dont elle considère qu'il est l'arme brandi par la droite pour discréditer le socialisme soviétique, une notion « forgée pour justifier l'impérialisme occidental et désarmer toute critique du capitalisme »[234] ? C'est ce *déni* qu'il critique autant qu'il tente d'expliciter qui motive en partie cette focalisation sur le phénomène totalitaire soviétique[235]. La seconde raison nous paraît plus fondamentale encore dans la mesure où elle relève du champ de la philosophie politique. Claude Lefort considère en effet que la variante communiste du totalitarisme dévoile mieux que le nazisme ou le fascisme ce que recouvre le concept, la dynamique de sa logique[236]. Le stalinisme, plus particulièrement, lui apparaît le moment où se « cristallise » véritablement le phénomène totalitaire et donne ainsi à en voir tous les principes, les ressorts idéologiques, mais aussi les contradictions fondamentales.

La spécificité de l'analyse lefortienne du totalitarisme réside également dans sa volonté de penser le régime à partir de la notion de « modernité politique ». En ce sens, il semble bien se situer dans la continuité de Aron et Arendt, mais met plus particulièrement l'accent sur ce qui, au sein de cette société, correspond à une *nouvelle mise en forme* de ses principes, une tentative de faire société en en niant les fondements modernes. Ce point nous apparaît décisif dans la compréhension du phénomène totalitaire, et plus encore pour notre sujet. En effet, comme l'a remarquablement montré Miguel Abensour dans un essai consacré à la pensée de Claude Lefort du fait totalitaire[237], Lefort est sensible à ce qui, dans le totalitarisme, interroge les fondements même de notre rapport au politique, de ce qui fait société.

Il s'intéresse à ce qui constitue *l'énigme* du totalitarisme : non pas seulement ses principes et ses mécanismes, mais ce qui, en son cœur même, peut susciter un attrait, un désir même, celui de se délivrer des principes modernes de la division sociale et de l'indétermination de l'histoire.

[234] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.288-289
[235] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.85-106
[236] Claude Lefort, *La complication*, op.cit., p.11
[237] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.79-136

Véritable « La Boétie du totalitarisme » en ce sens qu'il ne cède jamais à la tentation de se délivrer de cette énigme[238], Claude Lefort s'attache à rendre compte de cette contradiction propre à la société totalitaire, dont l'avènement témoigne d'une volonté d'abolir les déterminations d'une modernité dont elle procède pourtant. Le chemin théorique qu'il emprunte pour parvenir à l'intelligence de ce phénomène constitue sans doute l'élément le plus saillant de la spécificité de la pensée lefortienne du totalitarisme. De l'aveu même de Lefort, celui-ci se déploie en deux temps, à la fois articulés et bien distincts[239]. Miguel Abensour est, nous semble-t-il, celui qui a le mieux rendu compte des deux mouvements complémentaires de ce trajet intellectuel, non pas tant deux théories que « deux constellations différentes de la théorisation »[240]. Ces deux états de la théorisation de Lefort s'étalent sur une vingtaine d'années environ : depuis le mitan des années 1950 jusqu'à la fin des années 1970. Le passage d'une première constellation à une autre est concomitant à l'arrachement de Lefort au marxisme, en 1958 ; à vrai dire, elle en constitue en partie la clé d'explication.

L'objectif de notre travail ne consiste certes pas à restituer la totalité du parcours intellectuel de Lefort sur la question totalitaire mais à repérer ce qui, dans ce parcours et ses déplacements éventuels, fait signe vers la compréhension de cette problématique à partir de l'expérience moderne de vulnérabilité du politique. Or le trajet théorique de Lefort permet selon nous de faire indirectement apparaître l'émergence de ce questionnement dans son œuvre. C'est en cela que l'essai d'Abensour est particulièrement précieux aux lecteurs de Lefort : il rend en partie visible ce qui demeurait implicite dans la pensée lefortienne du fait totalitaire.
En partie seulement, car il ne nomme pas ce qui constitue à nos yeux l'essentiel : ce que le totalitarisme dit de l'expérience moderne, ce qu'il montre en creux de la découverte de la vulnérabilité du politique et d'une fantastique et obsessionnelle fabrication de sa *dénégation*. Les deux moments de conceptualisation du totalitarisme s'apparentent selon nous en effet à une conception de plus en plus claire de ce qui relève, dans l'État totalitaire, d'une certaine relation à la vulnérabilité du politique.

[238] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.123
[239] Claude Lefort, « Préface » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.11-13
[240] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.83

C'est en 1956 en effet que Claude Lefort emploie pour la première fois dans son œuvre le terme de « totalitarisme »[241], et plus précisément dans un article fondamental de son parcours intellectuel : « Le totalitarisme sans Staline », publié initialement dans *Socialisme ou Barbarie.* Or il convient de rappeler que c'est dans ce même article qu'il fait également pour la première fois référence à la notion de vulnérabilité. Mais plus frappant encore, cette notion n'apparaît jamais autant dans l'œuvre de Lefort qu'au sujet du fait totalitaire, comme si celui-ci révélait mieux qu'aucune autre forme de société les fondements de l'expérience moderne du politique telle que nous l'avons définie.

Nous formulons en effet l'hypothèse suivante : le régime totalitaire se définit par sa volonté de nier la vulnérabilité du politique dont il fait l'expérience, il en est la plus folle tentative de dénégation. Et ce faisant, il en dévoile – malgré lui, pourrait-on dire – d'autant plus la réalité profonde ; c'est dans la dénégation que se laisse apercevoir, par effet de miroir, la nature de l'expérience moderne. C'est dans ce que Lefort nommera « le fantasme totalitaire » de négation de toute forme de vulnérabilité en son sein que se laisse deviner la trace d'une épreuve ; c'est dans la volonté interminable d'élimination de tout élément de vulnérabilité que se montre la dimension pathologique d'un régime qui se dévore lui-même. Comme nous le savons, « le fascisme italien s'est le premier targué de construire un État totalitaire, *uno stato totalitario* »[242], et Mussolini est le premier à avoir revendiqué, dès 1925, le terme de « totalitaire » en retournant l'usage critique qu'en faisaient ses opposants. Dans *l'Encyclopédie italienne* qu'il co-rédige et fait publier 1932, il écrit ainsi au chapitre « Fascisme » :

> Pour le fasciste, tout est dans l'État, et que rien d'humain ou de spirituel, pour autant qu'il ait de la valeur, n'existe en dehors de l'État. Dans ce sens le fascisme est totalitaire et l'État fasciste, synthèse et unité de toute valeur, interprète, développe et donne puissance à la vie tout entière du peuple.[243]

Le totalitarisme, depuis le fascisme italien jusqu'au communisme soviétique, s'appréhende comme société de la toute-puissance, de la détermination et de la maîtrise absolues. Et en même temps, le totalitarisme est une forme de société moderne pétrie de contradictions et de dénégation, ce que Lefort perçoit dès les années 1950.

---

[241] C'est ce Claude Lefort déclarera lui-même en 2007, lors d'un entretien accordé à France Culture dans le cadre d'une émission radiophonique, *A voix nue.* Du reste, nous n'avons effectivement trouvé pour notre part aucune occurrence du terme « totalitarisme » dans les travaux antérieurs à 1956.

[242] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.85

[243] Giovanni Gentile, Benito Mussolini, *La doctrine du fascisme*, in Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en question*, Paris : Seuil, Collection « Points Essais », 2001, p.122. On sait en effet que ce sont les opposants à Mussolini, et en particulier Giovanni Amendola qui, dès 1924, ont qualifié le mouvement fasciste de « totalitaire ».

Mais ce qui n'était qu'en germes dans la première constellation théorique prend tout son sens lorsque s'inaugure la seconde : la société totalitaire s'appréhende désormais à partir d'une notion – le *corps* – et en regard d'une autre forme de société : la démocratie moderne.
Lefort apparaît alors bien plus attentif à la question du politique, et à la dimension symbolique des sociétés modernes. Par là-même, il nous permet d'envisager plus clairement encore la relation à la vulnérabilité politique qui est en jeu dans le régime totalitaire. Celle-ci, nous le disions, est fondée sur le principe de la dénégation, mais nous devons aussitôt rajouter que celle-ci induit la production d'un mécanisme de recouvrement du réel, c'est-à-dire de l'expérience moderne elle-même. C'est précisément ce que désigne le terme de « fantasme », si souvent employé par Lefort à partir des années 1970, et ce fantasme doit être compris comme fantasme d'invulnérabilité, *fantasme du corps politique invulnérable.*

Nul mieux que Soljenitsyne, qui dans son *Archipel du Goulag* « a voulu penser ce qui prive de penser », n'aura su rendu Lefort sensible à cette manière dont se déploie le fantasme, sous quels traits et avec quelle violence. Mais c'est dans *L'Archipel* également que Lefort découvre que le fantasme, parce qu'il est dénégation du réel, est en réalité miné en son sein d'une contradiction mortelle, que le fantasme d'invulnérabilité révèle une faiblesse, une blessure qui conduit le régime à son effondrement. Ainsi considère-t-il que « le système totalitaire n'atteint pas à ses fins. Plus que tout autre il se heurte au démenti de l'expérience » mais c'est aussitôt pour ajouter : « encore importe-t-il d'apprécier sa cohérence fantasmatique »[244].

Telle est au fond peut-être la vérité constitutive du régime totalitaire : une projection fantasmatique *dans le réel* de son invulnérabilité, la certitude non pas symbolique mais bien réelle de sa nature de corps politique invulnérable, et donc, *in fine,* son incapacité à prendre en charge l'épreuve moderne de vulnérabilité politique, à faire face au réel d'une expérience, qui en dépit de toutes les dénégations, ne cesse jamais de s'interposer.

[244] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.106

Chapitre X – L'émergence d'une nouvelle forme de société moderne : Claude Lefort et le totalitarisme stalinien

Il n'est pas exagéré de considérer Claude Lefort comme un précurseur dans la pensée du fait totalitaire. Dès les années 1950 en effet, il se livre à de premières réflexions sur la nature de ce régime qui ont immédiatement contribué à en éclairer les mécanismes d'un jour nouveau. A cet égard, un article en particulier attirera l'attention lors de sa parution en 1956. Intitulé « Le totalitarisme sans Staline » et publié dans le numéro 14 de la revue *Socialisme ou Barbarie*[245], il faudrait plutôt le considérer comme un véritable essai tant il apparaît théoriquement riche et fécond à son lecteur. A l'instar de la plupart des commentateurs de Lefort, nous tenons en effet cet article comme une étape fondamentale dans son parcours intellectuel ; sans doute y a-t-il un avant un après « Le totalitarisme sans Staline ». Y apparaissent en effet pour la première fois des notions qui deviendront centrales dans la suite de son œuvre. C'est également, nous l'avons déjà indiqué, dans cet article que se donne à voir une véritable réflexion sur la question de la vulnérabilité politique. Et bien que lui font encore défaut un certain nombre de concepts – en particulier celui du *corps* – pour penser le « comment » du système totalitaire[246], sa *logique* à l'œuvre, l'interprétation du fait totalitaire marque par l'audace de sa critique.

Pour central qu'il soit, l'article de 1956 s'inscrit en réalité dans un ensemble de textes et publications qui forment, pour reprendre le terme de Miguel Abensour, une « constellation » bien définie lui gravitant autour[247]. Exclusivement consacrée au régime communiste, et plus particulièrement encore au stalinisme, la réflexion de Lefort se déploie dans le cadre d'une critique du marxisme et développe un ensemble de considérations sur des dispositifs qui lui sont immédiatement associés, au premier rang desquels le Parti, la bureaucratie ou encore la terreur.

Si nous faisons le choix de traiter ce premier ensemble de réflexions sur la question totalitaire de manière autonome, c'est pour mieux rendre manifeste l'émergence, dans la pensée de Lefort, d'une conception du totalitarisme doublement appréhendée : à la fois comme nouvelle forme de société moderne, et en même temps pétrie de graves contradictions aux effets dévastateurs.

---

[245] L'article sera ensuite repris dans le recueil *Éléments d'une critique de la bureaucratie.* C'est à cette version que nous ferons référence.

[246] Miguel Abensour, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.96

[247] La grande majorité de ces articles est rassemblée dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, qui apparaît de ce point de vue comme l'œuvre de référence quant à cette première interprétation du totalitarisme. D'autres essais et textes de l'époque, que Lefort n'a pas fait le choix d'intégrer aux *Éléments*, sont néanmoins réunis dans *Le temps présent.*

Pour le dire autrement, nous considérons que, dès les années 1950, Claude Lefort identifie certains des éléments fondamentaux de ce qui constituera sa théorie définitive du phénomène totalitaire. Lorsqu'il extraira cette dernière du cadre du marxisme et d'une analyse du phénomène bureaucratique pour l'envisager à l'aune d'une réflexion plus large sur la modernité elle-même, les fondements posés dans « Le totalitarisme sans Staline » perdureront en très large partie. Selon nous, en effet, l'article de 1956 perçoit déjà ce dont le totalitarisme est le nom : une société tout entière fondée sur la négation de l'expérience moderne de la division sociale et l'affirmation politique de son invulnérabilité.

De ce point de vue, il semble bien que le stalinisme incarne une étape particulière de l'émergence de cette nouvelle forme de société moderne, qu'il en est la « cristallisation ». Comme l'affirme Claude Lefort, l'État total devient, sous l'influence de Staline, la fin et non plus le moyen d'une politique, il n'est plus seulement une instance qui concentre tous les pouvoirs mais qui fait disparaître la séparation dans la société entre l'État et la société civile, qui cherche à abolir le principe de la division **(A).**

Pour y parvenir, il peut s'aider du Parti et de la bureaucratie, instruments entièrement dédiés à l'unification de la société civile et de l'État, mais également à la disparition des différenciations au sein de la société civile elle-même. Par l'usage de la terreur, auquel Lefort donne un sens quelque peu différent de celui d'Arendt, le stalinisme fait émerger une forme de société dans laquelle l'hétérogénéité sociale est niée au profit d'une nouvelle classe bureaucratique dont le parti est l'agent de réalisation **(B)**.

Lefort ne se contente toutefois pas de décrire cette nouvelle forme de société qui cherche à se forger sous les coups de la terreur ; il s'attache tout autant à en montrer les contradictions fondamentales. Société moderne qui refuse l'expérience de la modernité qui la constitue, la société totalitaire révèle son incohérence en érigeant la non-séparation en idéal. Le totalitarisme stalinien est hanté en son cœur même par la négation du principe de séparation et de division qui compose sa nature. L'ambiguïté moderne se fait ici contradiction pathologique, dessinant une forme de société s'échappant du réel et ouvrant à ce que Lefort qualifiera bientôt de « fantasme totalitaire » **(C)**.

A – La fonction historique de Staline ou la *cristallisation* de l'État totalitaire

Si l'article de 1956 peut être considéré à bien des égards comme fondateur, c'est avant tout parce qu'il offre une première tentative de penser le fait totalitaire comme phénomène nouveau. Cette nouveauté doit être appréhendée comme un bouleversement, au sein de la modernité, des modes de socialisation existants ; ce qui surgit, c'est précisément une forme inédite de socialisation, et Claude Lefort, tout au long de sa démonstration, s'efforce d'en rendre compte en en dégageant les principaux aspects.

Ainsi que nous l'avons explicité, c'est au sein d'un certain marxisme révolutionnaire et anti-bureaucratique que s'inscrit cette démonstration ; malgré un certain nombre d'insuffisances de théorisation, ou pour le dire plus précisément, malgré les dépassements et déplacements à venir, opérés par Lefort lui-même à partir des années 1960 et 1970, la détermination du totalitarisme comme *forme de société* est d'ores et déjà explicite dans l'article de 1956. Le contexte est propice à cette conceptualisation ; et si Lefort se saisit de l'événement du XXe congrès du Parti communiste de l'Union Soviétique pour ce faire, c'est bien parce que s'y révèle à ses yeux la structure d'un régime, ce qu'il nommera des années plus tard une certaine « logique totalitaire »[248].

Ce congrès, qui se tient à Moscou du 14 au 25 février 1956, représente un moment de bascule dans l'histoire du communisme et de l'U.R.S.S. : la « déstalinisation » opérée par Nikita Khrouchtchev, en réalité engagée depuis la mort de Staline en 1953, apparaît alors aux observateurs comme un tournant majeur. C'est cette affirmation que Lefort cherche à interroger. Peut-on en effet parler de tournant dans la politique menée par le Parti communiste de l'Union Soviétique ? Faut-il considérer la période stalinienne comme une « parenthèse » dans l'histoire du marxisme-léninisme, un « retour du communisme à ses principes », comme l'affirme Jean-Paul Sartre dans *Les Temps Modernes*[249] ? La question est essentielle, car elle met à jour l'opposition entre différentes définitions du stalinisme et son rapport à l'essence même du communisme.

---

[248] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.85-106. Précisons toutefois que l'article de 1956 ne présente pas le même degré de théorisation que les écrits de *L'invention démocratique*. L'ébauche que représente *Le totalitarisme sans Staline* annonce toutefois les différents mécanismes qui seront alors approfondis et complexifiés. De plus, comme l'affirme très justement Miguel Abensour, les articles de *L'invention démocratique* consacrés au fait totalitaire s'inscrivent dans une perspective qui n'est plus véritablement celle des écrits de la fin des années 1950 et rattachée à une réflexion critique sur le marxisme.

[249] La citation, tirée du numéro des *Temps modernes* daté de mai 1956, est vivement critiquée par Lefort dans une longue note clôturant l'article et qui reproche à « l'intellectuel progressiste » Sartre de ne voir dans le stalinisme qu'une déviation du communisme, une parenthèse excessive qui une fois refermée permet de revenir le mouvement originel.

Surtout, l'événement importe à Lefort parce qu'il dévoile quelque chose de la réalité du système : son fonctionnement et son organisation internes bien sûr, mais surtout la manière dont il met en forme le social, son mode de socialisation. Or, ce qui rend possible le dévoilement, ce qui lui donne une pertinence particulière, c'est précisément qu'il intervient dans un contexte où est affirmée la responsabilité d'un homme dans les déviances d'un système : le *stalinisme*, comme son nom le laisse supposer, serait l'affaire d'un individu ; sa violence, celle de ses emportements personnels. Ses excès, avant tout ceux d'un homme mauvais. Contre ceux qui argumentent qu'il n'y aurait pas de « totalitarisme sans Staline », Lefort affirme au contraire que le système dépasse le seul tyran qui en occupe le sommet et lui survit. Le XXe congrès lui en apporte la preuve ; avec lui se donne à voir un système inédit qu'incarne le stalinisme mais qui ne s'y réduit pas.

Lefort remarque ainsi que le congrès de 1956 permet de dissiper en partie deux « délires » opposés mais complémentaires. D'une part, le « délire bourgeois » qui faisait de l'U.R.S.S. une « machine infernale aux joints parfaitement huilés, broyant toute différence sociale et individuelle et fabriquait sous les ordres d'un Gengis Kahn réincarné un homme robot chargé de l'anéantissement de la société », et d'autre part, « le délire communiste » qui façonne « l'image idéale d'un paradis socialiste »[250]. Bien que trouvant leur source dans deux visions du monde radicalement différentes, ces deux délires offrent en réalité une ressemblance curieuse, dans la mesure où chacun se nourrit du mythe d'un système possédant sa propre cohérence, celle du grand Autre des sociétés capitalistes.

Si la mort de Staline est l'événement qui fait éclater ces deux délires, c'est parce qu'elle dévoile la racine à laquelle tous deux se nourrissent : l'illusion d'un système fantastiquement cohérent, incarnation du Mal pour les uns, régime idéal pour les autres, mais dans les deux cas, perçus comme consistant et ordonné. Or la disparition de Staline ébranle cette représentation, aussi bien pour les uns que pour les autres. Pour la bourgeoisie en effet, qui « voit disparaître avec son Gengis Kahn une merveilleuse clé d'explication »[251], se pose désormais la question de la pertinence de sa représentation : le XXe congrès n'affirme-t-il pas la volonté de l'U.R.S.S. de « mettre hors la loi » la terreur et d'assouplir le régime dictatorial, ne déclare-t-il pas, par la bouche de Khrouchtchev, vouloir garantir certains droits individuels ?

[250] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.156
[251] *Ibid*., p.157

Et si le régime soviétique tend à se rapprocher des pays capitalistes occidentaux, l'image de la machine infernale ne devient-elle pas dès lors « dérisoire »[252] ? A l'inverse, comment les communistes parviendraient-ils encore à concilier la représentation d'un système parfaitement harmonieux et idéal alors même que l'homme qui incarnait le « phare éclairant de la route du socialisme » dans leur imaginaire, est désormais paré de tous les vices ?

A bien des égards, la mort de Staline vient révéler les failles d'un système qui se prétend corps homogène et cohérent, système *infaillible* et invulnérable. Dès les premières pages de l'article de 1956, Claude Lefort laisse ainsi entrevoir ce qui constituera un des arguments principaux de sa critique du phénomène totalitaire : sa négation du réel, de tout événement ou fait venant faire obstacle à l'imaginaire d'invulnérabilité qu'il ne cesse de produire. En tant que telle, la mort de Staline, tout comme les déclarations du XXe congrès qui s'en suivent, perturbent cette représentation fantasmée :

> Sans doute le régime se prétend-il intact, une fois débarrassé de son encombrante *personnalité*. Mais comment conserver l'image de l'harmonie socialiste ? Le mythe voulait qu'il y eût parfaite correspondance entre le système économique et social et la direction politique : le système était socialiste et Staline était génial, chacun était le reflet de l'autre.[253]

Que la disparition de Staline vienne fissurer l'imaginaire d'un pouvoir invulnérable et tout puissant, et que ce pouvoir soit conduit en retour à réaffirmer son invulnérabilité en dénonçant les errements d'une personnalité et la responsabilité d'un individu coupable, cela ne fait aucun doute. Mais ici l'argument nous intéresse plutôt pour ce qu'il révèle en creux de la nature du système socialiste. En cela, l'effondrement de la « mythologie stalinienne », écrit Lefort, est un extraordinaire et incomparable tournant pour l'Union soviétique[254]. La direction du Parti peut bien chercher à circonscrire le phénomène Staline, condamner l'homme pour sauver le système, la validité de ce dernier est immédiatement remise en cause par l'événement.

---

[252] *Ibid*.
[253] *Ibid.*, p.158.
[254] Certes, d'autres tournants ont précédé celui-ci, tournants que Claude Lefort qualifie de « zigzags staliniens », mais aucun n'a la portée de celui de 1956. En effet, Staline n'est plus là pour permettre au système de se réaffirmer et de retrouver sa cohésion à la suite de ses variations. Staline n'est pas une variable du système ; c'est autour de lui que s'effectue la cristallisation. Il est la cause de la solidarité d'un camp, solidarité dont Lefort juge que Trotsky a méconnu la portée. Nous voyons déjà poindre la figure de « l'Egocrate » que Lefort théorisera après la lecture de Soljenitsyne.

En effet, l'argument de Khrouchtchev selon lequel Staline serait « seul en cause » ne peut fonctionner au sein d'un régime qui s'affirme comme *total*, bloc homogène dans lequel les sphères du politique, de l'économique et du social demeurent indissociables :

> Quand l'État concentre tous les pouvoirs entre ses mains, quand il définit l'orientation de la production et son volume, quand il fixe les normes de travail, quand il détermine l'échelle des statuts sociaux par les salaires et les avantages qu'il attribue à chacun, il est rigoureusement absurde de séparer l'activité politique de la vie sociale totale.[255]

Première tentative de théorisation, certes à peine esquissée, d'un système qui se caractérise par l'effacement de la séparation entre social et politique et dont Miguel Abensour écrivait qu'elle constituait une « définition minimale » du phénomène totalitaire[256]. Bien qu'elle cherche, dans l'économie de l'argumentation de Lefort, à défaire le lien entre stalinisme et culte de la personnalité, elle offre également un éclairage sur l'émergence, non pas seulement d'un État qui concentrerait tous les pouvoirs, mais d'une certaine constitution du social, une certaine représentation englobante des faits sociaux ; en d'autres termes, une *société* totalitaire.
Et de ce point de vue, comme en convient Lefort lui-même, Staline a joué un rôle décisif, de sorte qu'il est en un sens impossible de penser le stalinisme sans Staline. Seulement, Claude Lefort prend soin de ne pas rapporter cette dépendance à la personnalité du chef, à des traits ou des comportements psychologiques[257], et de la construire politiquement à partir d'une réflexion sur « la fonction historique du stalinisme »[258].

Contrairement à certains de ses contemporains qui considèrent que le totalitarisme soviétique débute avec Staline, Lefort affirme au contraire que « le programme du parti totalitaire était déjà formulé publiquement par Trotsky » dès 1920. Pourtant, il déclare également qu'on « ne saurait parler avec rigueur d'un stalinisme pré-stalinien »[259].

---

[255] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.158
[256] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.87
[257] Cette volonté de ne jamais réduire les mesures et principes d'action d'un système politique à l'influence – positive ou négative – d'un homme, à des traits psychologiques, est récurrente chez Lefort. Nous en repérons déjà la trace dans un article consacré à Anton Ciliga dans lequel Lefort reproche à ce dernier son jugement sur la politique menée par Lénine : « Laisser entendre, comme le fait Ciliga, que Lénine s'est retourné contre les masses du seul fait qu'il était au pouvoir, c'est adopter une psychologie aussi commode que superficielle ; c'est reporter sur la personne de Lénine un type d'explication que l'auteur raille à juste titre quand les oppositionnels l'appliquent à Staline, et quand ils voient partout l'œuvre de sa 'méchanceté' ». Voir Claude Lefort, « Le témoignage d'Anton Ciliga » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.148. Cela ne signifie pas que la personnalité des hommes ne joue pas un rôle dans l'orientation d'une politique et les méthodes employées dans l'art de gouverner mais celui-ci est toujours secondaire dans la mesure où il est soumis à une certaine mise en forme du politique et du social qui le précède et le dépasse.
[258] Il s'agit en réalité du titre attribué à toute une section de l'article et qui concentre une très large part des éléments de théorisation du totalitarisme stalinien.
[259] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.171

La politique de Lénine, tout comme celle de Trotsky ont des fondements totalitaires d'une autre nature que celle menée par Staline, qui se distingue en cela de « toute formation antérieure ». Ainsi compris, le stalinisme n'institue pas le totalitarisme mais il en inaugure une modalité particulière. Bien plus tard, en 1980, Claude Lefort, à l'occasion d'un Colloque organisée à Genève sur le thème : « Staline et le stalinisme », et dont l'intervention sera reprise dans *L'invention démocratique*, déclarera :

> Le terme de stalinisme ne désigne pas le gouvernement de Staline, ni son 'règne' ; il sert à mettre en évidence, pour le moins, un exercice singulier du pouvoir, et, dans la mesure où celui-ci affecte la société entière et le détail de la vie sociale, un mode d'organisation et de discipline, un ensemble de comportements, d'attitudes, de valeurs qui donnèrent sa physionomie au régime dit soviétique.[260]

En quoi consiste alors la rupture ? Elle a trait à la structuration du régime lui-même : celui-ci n'est plus seulement défini par les mesures totalitaires qu'il initie, ce que Flynn nomme « le totalitarisme comme mesures prises »[261] ; la conception totalitaire devient en réalité son essence même. L'argument de Lefort est décisif pour notre propos : non seulement permet-il de définir la fonction historique du stalinisme mais il nous offre également un regard plus précis sur la nature du totalitarisme lui-même. En effet, pour Lénine, Trotsky ou tout autre dirigeant soviétique précédant Staline, les mesures totalitaires ne doivent exister qu'à titre *provisoire*. Elles n'ont pas vocation à se maintenir, et leur existence est en réalité imposée par des nécessités conjoncturelles. Lefort écrit à leur sujet qu'il ne s'agit que de « simples artifices improvisés pour maintenir l'existence de l'U.R.S.S. dans l'attente de la révolution mondiale »[262].

Avec Staline, ces mesures perdent leur caractère provisoire pour devenir nécessaires et valables éternellement, de sorte que la dictature stalinienne elle-même « ne se présente ni n'est perçue comme transitoire »[263]. La force d'un tel renversement est qu'il peut apparaître tout à la fois comme continuité et rupture avec les directions précédentes.

---

[260] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.109. Cette intervention, délivrée presque 25 ans après l'article de 1956, laisse entrevoir toute l'évolution intellectuelle et théorique de Lefort quant au phénomène totalitaire. Le stalinisme y est en effet défini à partir d'une certaine conception du politique, d'une *mise en forme* du social. L'analyse s'articule autour d'une réflexion sur la nature de ce qui sépare la société totalitaire de la société démocratique, approche encore tout à fait absente des écrits des années 1950. Toutefois, cette définition du stalinisme proposée par Lefort en 1980 semble déjà fixée, quoique moins explicitement, dans l'article de 1956.

[261] En référence à la pièce de Bertolt Brecht, *La décision*, dont le titre original (*Die Massnahme*) signifie littéralement « les mesures prises ».

[262] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.171

[263] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.119

Continuité dans la mesure où la dictature stalinienne ne fait en un sens que reprendre les traits du léninisme – ce que Staline ne manquera jamais de rappeler – pour les ériger en « valeurs »[264]. Rupture, parce que les mesures prises auparavant sous Lénine, désormais permanentes, modifient profondément la conception du social. Elles instituent un nouveau type de société dans lequel l'État s'affirme par sa puissance absolue et concentre indéfiniment tous les pouvoirs. Il y a bien un avant et un après Staline ; la fonction historique de ce dernier consiste donc à permettre l'avènement d'une société totalitaire en faisant des mesures provisoires totalitaires de Lénine ou Trotsky des « vertus » socialistes en tant que telles[265]. Cette nouvelle forme de pouvoir alors institué peut se « résumer sommairement par la concentration de toutes les fonctions, politiques, économiques, judiciaires en une seule autorité, la subordination forcée de toutes les activités au modèle imposée par la direction, le contrôle des individus et des groupes et l'élimination physique de toutes les oppositions (et de toutes les formes d'oppositions) »[266]. C'est à ce titre que Lefort affirme que « le stalinisme concrétise et cristallise un choix social », et que la personnalité de Staline n'a en réalité qu'une fonction « symbolique » d'incarnation de ces différents traits[267].

Mais ce faisant, nous observons que le stalinisme lève également une contradiction concernant la figure de l'État qui ne cessait de hanter les dirigeants qui le précédaient. Dans *La contradiction de Trotsky*, un de ses premiers textes, Lefort n'écrivait-il pas déjà que « l'avènement de Staline représente l'éclatement de la contradiction et le surgissement d'un nouveau terme »[268] ? Lénine et Trotsky, pour ne citer qu'eux, parmi les nombreuses contradictions qui définissent leurs principes d'action, n'ont en effet jamais su résoudre celle qui consiste à soutenir simultanément la thèse du dépérissement de l'État et à faire de ce dernier le lieu de concentration de tous les pouvoirs. Le stalinisme est précisément « le moment du choix »[269], celui de l'abolition de la contradiction que signe l'avènement du totalitarisme stalinien. Le dépérissement de l'État n'est plus une finalité ; la concentration du pouvoir entre les mains d'une direction unique devient « l'essence du socialisme ».

[264] Stratégiquement, cela permet ainsi à Staline d'empêcher toute interrogation sur la politique menée : ne faisant qu'affirmer positivement au sein de l'État des mesures revendiquées par Lénine, il peut apparaître comme le continuateur – voire même le réalisateur effectif – du marxisme-léninisme dans l'État socialiste.
[265] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.281
[266] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.169
[267] *Ibid*., p.173
[268] Claude Lefort, « La contradiction de Trotsky » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.54
[269] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.172

C'est ainsi qu'il faut entendre la célèbre formule de Staline : « Le dépérissement de l'État se produira par le renforcement maximum du pouvoir d'État »[270]. Cet énoncé nous instruit non seulement sur la conception stalinienne de l'État total, concentration de tous les pouvoirs à l'image du *stato totalitario* des fascistes italiens, mais il nous indique également ce vers quoi tend le totalitarisme stalinien : une société dans laquelle la division d'avec l'État est abolie. Staline révèlerait ici « la vérité profonde du totalitarisme : le plus haut degré de puissance de l'État coïncide avec une indivision de la société et de l'État ; plus celui-ci envahit la société, moins il s'en distingue »[271].

Comme nous pouvons le voir, la définition que Lefort esquisse de l'État total dès 1956 à partir de l'expérience stalinienne ne se résume donc pas à la concentration de tous les pouvoirs dans les mains de l'État socialiste mais ouvre déjà à une compréhension du phénomène totalitaire comme négation de la division entre politique et social. Bien que nous nous trouvions encore loin d'une théorisation de la société totalitaire comme corps-Un, homogène et donc invulnérable, Claude Lefort pense déjà le fait totalitaire à partir du politique, sa volonté d'effacer toute forme de séparation au sein de la société, que toutes les sphères d'activité se fondent dans le politique.

Cette affirmation nous conduit alors à nous demander comment une telle société peut advenir. C'est en effet une chose d'affirmer qu'avec Staline se concrétise une nouvelle forme de société, un « choix social » sans précédent, encore faut-il définir ce qui rend possible cette concrétisation. L'article de 1956 offre des éléments de réponse particulièrement éclairants à ce sujet, en dévoilant le rôle essentiel du Parti et l'usage déterminant de la terreur pour la réalisation de ce processus. Ce faisant, Lefort oriente sa réflexion vers « une définition maximale » du phénomène totalitaire, qui, à en croire Abensour, « annule » la définition précédente ou plus exactement l'inclut et la dépasse[272].

[270] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.119-120
[271] *Ibid*., p.120
[272] Miguel Abensour, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.87

B – Le Parti, agent d'une nouvelle *forme de société* moderne

Lorsque Claude Lefort s'intéresse à la nature du régime totalitaire tel que Staline l'a inauguré, lorsqu'il s'interroge sur la manière dont est advenue « une société entièrement nouvelle »[273] dans laquelle le politique et le social ne sont plus distincts, où l'État et la société ne sont plus divisés mais ne font qu'*un*, il découvre la fonction cruciale que joue le « Parti » dans ce processus. Reformaté par Staline, le parti n'est plus simplement un instrument au service du pouvoir, la garantie de sa domination. Il doit être compris comme « réalité sociale », c'est-à-dire comme « milieu au sein duquel simultanément s'imposent les besoins d'une nouvelle gestion économique et s'élaborent activement les solutions historiques »[274]. Mais cette analyse du rôle essentiel joué par le parti dans l'avènement d'une nouvelle forme de société ne peut être véritablement appréhendée qu'en lui adjoignant une réflexion sur la bureaucratie.

La bureaucratie, comme on le sait, est un phénomène qui intéresse Lefort depuis ses premiers écrits dans lesquels il discutait la conception trotskyste de la bureaucratie comme caste parasitaire[275]. Mais c'est véritablement à la fin des années 1950 qu'il formalise ses analyses du phénomène bureaucratique dans un essai fameux : « Qu'est-ce que la bureaucratie ? »[276], dont Miguel Abensour dira qu'il constitue un « tournant » dans l'itinéraire de Claude Lefort[277]. Tournant en effet, puisque Lefort y développe une théorie selon laquelle la bureaucratie ne doit pas être appréhendée en U.R.S.S. seulement comme classe dominante ou parasitaire comme le pensait Trotsky mais qu'elle doit bien plutôt être envisagée en tant que nouvelle couche sociale, qu'elle compose en réalité une *classe sociale* qui crée « un milieu de pouvoir » par lequel elle étend sa puissance et « façonne à son image » un monde qu'elle domine[278]. Autrement dit, il est nécessaire de penser *politiquement* la bureaucratie, c'est-à-dire à partir de sa capacité à construire son pouvoir et à former un certain type de milieu social.

Certes, la bureaucratie en Russie constitue une véritable force de domination de l'outil de production et de l'activité économique, mais elle est bien plus :

---

[273] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.177
[274] *Ibid*., p.175
[275] Claude Lefort, « La contradiction de Trotsky » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit. En réalité, l'ensemble de ce recueil d'articles, comme son nom l'indique, peut être appréhendé comme l'élaboration progressive d'une théorie critique du phénomène bureaucratique. Si, jusqu'en 1958 et la rupture avec *Socialisme ou Barbarie*, Claude Lefort peut se réclamer d'un marxisme, c'est bien celui d'un marxisme antibureaucratique. C'est aussi autour de cette critique que se nouera l'affinité intellectuelle avec Cornélius Castoriadis.
[276] Claude Lefort, « Qu'est-ce que la bureaucratie ? » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.269-307. Initialement paru dans le numéro 17 de la revue *Arguments*, en 1960.
[277] Miguel Abensour, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.84.
[278] Claude Lefort, « Qu'est-ce que la bureaucratie ? » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.299

> S'il est vrai que cette classe n'est aujourd'hui ce qu'elle est, que par sa fonction dans la production, que par la vertu de la planification et des nationalisations qui lui assurent un fondement matériel, elle tire son origine, on n'y insistera jamais assez, *d'une bureaucratie politique dont les toutes premières armes n'ont pas été l'extraction de la plus-value dans le cadre d'une industrie moderne, mais la concentration de l'autorité entre les mains d'une minorité dirigeante*, l'exclusion des masses de la sphère où les informations circulent et où les décisions se prennent (…) bref, une organisation scientifique de l'inégalité, telle qu'elle devînt le principe d'une nouvelle oppression de classe.[279]

La bureaucratie politique ici évoquée est précisément celle qu'incarne le parti. Il y a en effet un lien intrinsèque entre la formation d'une nouvelle couche sociale représentée par la bureaucratie et le parti qui fonctionne lui-même comme bureaucratie politique. Mais pour que la bureaucratie devienne une classe à part entière, il faut que la bureaucratie du parti agisse de manière à transformer la société, à lui imprimer un mouvement forcé pour en réagencer l'ordre social. La fonction historique du stalinisme se révèle ici. C'est en effet sous l'impulsion de Staline, de ce qu'il fait du parti et de l'industrialisation forcée qu'il engage, que cette bureaucratie se transforme véritablement pour engager un « bouleversement social »[280] et donner naissance à une nouvelle classe. Comment a-t-il rendu cette transformation possible ? Comment la cristallisation du totalitarisme, l'apparition d'une nouvelle classe et la recomposition d'un milieu social ont-elles pu être menées à bien par le stalinisme ? Par le phénomène de la *terreur* :

> D'une part, il a conquis un terrain social nouveau en dépossédant simultanément les anciens maîtres de la production et le prolétariat de tout pouvoir. D'autre part, il a aggloméré des éléments arrachés à toutes les classes au sein d'une nouvelle formation et les a impitoyablement subordonnés à la tâche de direction que leur donnait la nouvelle économie. *Dans les deux, la terreur dominait nécessairement l'entreprise*.[281]

L'article de 1956 n'est pas certes le premier dans lequel Claude Lefort tente de penser le phénomène de la terreur ; c'est en tout cas celui dans lequel est établi pour la première fois un lien aussi clair entre stalinisme, terreur et bureaucratie de parti. S'y manifeste surtout la conviction que la terreur n'est pas l'expression d'une utilisation déchaînée de la violence par un pouvoir politique mais bien le marqueur d'un certain rapport au politique. Très tôt, Lefort a ainsi l'intuition d'une spécificité de la terreur totalitaire.

Nous pouvons en effet en trouver la trace dès 1948, dans un article paru dans *Les Temps modernes* qu'il consacre à Victor Kravchenko et à son livre *J'ai choisi la liberté*[282].

---

[279] *Ibid.*, p.299-300. Nous soulignons.
[280] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.176
[281] *Ibid*. Nous soulignons.
[282] Claude Lefort, « Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S. » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.117-144

Kravchenko y témoigne de son expérience de l'U.R.S.S. et de sa « dictature bureaucratique » ; en le lisant, Lefort comprend que la violence systématique dont Kravchenko rend compte s'apparente à une lutte au sein de la classe dirigeante. Toutefois, « cette lutte ne s'exprime pas en U.R.S.S. comme au sein du capitalisme par la concurrence ; elle se manifeste pourtant d'une manière extrêmement aigüe sur le plan social et politique »[283]. Comment alors qualifier cette lutte ? Si le témoignage de Kravchenko est si précieux à Lefort, c'est parce qu'il en décrit précisément les mécanismes :

> La description de la terreur est au centre de son ouvrage. Elle apparaît comme le fond de la vie sociale en Union soviétique. Elle se montre pourtant sous des aspects assez différents qu'il importe de situer à leur place. Il serait très superficiel de la confondre avec la terreur qui anime toute société despotique. La terreur sous le règne d'un empereur romain s'exerce dans des conditions sociales déterminées, dans un système qui implique un certain mode de relation entre les hommes. La terreur qui domine le système de Hitler, de Mussolini ou de Franco recouvre aussi un certain style de domination, cette fois dans un contexte capitaliste. *La terreur qui paraît au travers du système bureaucratique a son sens propre*.[284]

Dès 1948, Claude Lefort propose donc une définition de la terreur totalitaire surprenante de sagacité. Quoique le philosophe n'en esquisse ici que les traits assez généraux, que le principe de la terreur ne soit pas encore pleinement appréhendé comme il le sera dans ses travaux futurs[285], il manifeste déjà la conscience d'une nouveauté du phénomène, qui le distingue de toute autre forme de violence despotique. La précocité de l'analyse la rend proprement remarquable. A peu près à la même période que Hannah Arendt, mais bien avant la plupart de ses contemporains, le jeune Claude Lefort devine que la terreur totalitaire a quelque chose de spécifique, que sa fonction n'est pas réductible à l'élimination des ennemis politiques. Comme Arendt, il pressent qu'elle est *constitutive* au régime, qu'elle lui donne sa cohérence et son unité. Bien que son inscription dans l'interprétation marxiste du politique et du social l'empêche d'appréhender encore véritablement la nature de la terreur totalitaire, comme il le reconnaîtra lui-même[286], dans la mesure où elle reste coupée d'une réflexion sur la modernité politique, il donne à la terreur soviétique un sens qui fixe durablement son rapport à la domination.

---

[283] *Ibid*., p.132
[284] *Ibid.* Nous soulignons.
[285] Comme nous le verrons, la lecture de *L'archipel du goulag* constituera de ce point de vue un véritable tournant dans la théorisation du fait totalitaire et du mécanisme de la terreur. Dans *Un homme en trop* mais également dans *L'invention démocratique*, Lefort précisera encore la fonction politique de la terreur totalitaire.
[286] Claude Lefort, « Préface » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.10-11

Lefort distingue en effet deux manifestations de cette terreur. La « terreur subjective » d'une part, qui consiste en l'élimination des ennemis « de la caste dirigeante », qu'ils soient de droite ou de gauche, tous ceux qui s'opposent – ou sont accusés de s'opposer – au parti. Cette forme de terreur recourt à des « mesures de violence pour réaliser des objectifs (…) tracés consciemment »[287]. Si cette forme de violence semble fort peu originale, c'est la manière dont elle se déploie qui l'est dans la mesure où elle « sévit à partir du moment où le régime social a trouvé sa forme, sur la base d'une infrastructure économique déterminée »[288]. Lefort fait en l'occurrence référence aux « purges », qui n'ont pas seulement pour fonction de permettre à un groupe d'individus d'accéder au pouvoir en se débarrassant des ennemis, mais qui sont les effets d'un processus amené à se reproduire sans cesse. En ce sens, les purges ne sont que « des moments particuliers de la terreur, des crises extrêmement violentes à l'intérieur d'un processus qui ne s'arrête point entre ces manifestations »[289].

Cette terreur subjective fait donc signe vers une seconde forme de terreur, que Lefort qualifie « d'objective ». C'est cette conception de la terreur qui nous paraît véritablement fondatrice de sa théorisation du phénomène. La terreur objective est définie comme un « système qui fonctionne de lui-même, qui obéit à son déterminisme propre ». Une telle affirmation nous conduit, dans le sillage de Claude Lefort, à formuler deux remarques. Premièrement, la purge, si est certes décidée « en haut », apparaît toutefois comme « une opération essentiellement objective, qui n'est possible que par la collaboration de la population », et à laquelle personne ne peut en droit échapper. Elle rend visible une société dans laquelle, comme le montre le témoignage de Kravchenko, « tout le monde est accusateur et victime à la fois » et semble ainsi engagée dans un processus « d'autodestruction »[290]. Deuxièmement, la notion de terreur objective défait un peu plus encore l'argument de la responsabilité isolée du personnage Staline dans les massacres commis ; la logique d'autodestruction évoquée par Lefort indique que c'est bien le système qui *objectivement* se terrorise et détruit lui-même : « Staline et le N.K.V.D. sont l'expression même de la classe dirigeante, leur vocation. Ce corps policier que la classe porte en son sein n'est pas un corps étranger, mais son propre instrument de destruction, la traduction sociale de la négativité absolue sur le plan historique »[291].

---

[287] Claude Lefort, « Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S. » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.133
[288] *Ibid*.
[289] *Ibid*.
[290] *Ibid*., p.135
[291] *Ibid.* Cette remarque n'est pas sans rappeler les dernières pages saisissantes d'*Idéologie et Terreur*, dans lesquelles Hannah Arendt identifie notamment terreur totalitaire et principe d'autodestruction : « La domination totalitaire, comme la tyrannie, porte les germes de sa propre destruction. De même que la peur et l'impuissance qui l'engendrent sont des principes antipolitiques qui précipitent les hommes dans une situation contraire à tout

Dans « Le totalitarisme sans Staline », Lefort appuiera un peu plus encore l'argument : « Le rôle propre de Staline ne doit pas nous faire oublier qu'il y a dans la terreur *une sorte de logique interne* (…) La terreur est un phénomène social, elle transforme le comportement et la mentalité des individus et de Staline lui-même sans doute »[292].

Mais au-delà de son caractère objectif et autodestructeur, la terreur totalitaire définie par Lefort nous paraît déterminante par sa fonction première : permettre au parti de mettre en place une nouvelle forme de société dans laquelle la bureaucratie s'affirme comme classe. La terreur est ainsi « inscrite dans le développement de la nouvelle classe ». De fait, si l'action du parti « se révèle déterminante », c'est parce qu'il est le seul, « par la discipline de fer qu'il instaure, par l'unité incontestée qu'il incarne », à pouvoir « cimenter les éléments hétérogènes » de la société[293]. Ainsi compris, le parti, par son usage permanent de la terreur, permet que se cristallise et se sédimente une nouvelle couche sociale qui homogénéise la société en faisant disparaître son hétérogénéité constitutive.

Principe de négation de la division sociale qui se dédouble d'un principe de négation du changement, puisque le parti totalitaire « *anticipe l'avenir* et proclame aux yeux de tous que les intérêts particuliers sont strictement subordonnés aux intérêts de la bureaucratie prise dans son ensemble »[294]. Avec le stalinisme, Claude Lefort voit donc poindre une forme de société dans laquelle l'hétérogénéité sociale est niée au profit d'une nouvelle classe bureaucratique dont le parti est l'agent de réalisation. Ce dernier acquiert une fonction essentielle à la dynamique totalitaire, se transforme lui-même à mesure qu'il modifie la société :

> De fait, il est autre chose qu'un appareil de coercition, autre chose qu'une caste de bureaucrates, autre chose qu'un mouvement idéologique destiné à proclamer la mission historique sacrée de l'État, bien qu'il connote aussi tous ces traits. Il est l'agent essentiel du totalitarisme moderne.[295]

Afin de rendre compte cette fonction nouvelle du parti, de ses implications et ses effets sur la société, Lefort est conduit à définir, pour la première fois de son œuvre, le régime totalitaire :

---

action politique, de même la désolation et la déduction logico-idéologique du pire qu'elle engendre représentent une situation antisociale et recèlent un principe qui détruit toute communauté humaine ». Voir Hannah Arendt, *Le système totalitaire* in *Les origines du totalitarisme*, tome 3, chap. IV : « Idéologie et Terreur. Une nouvelle forme de gouvernement », op.cit., p.311

[292] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.178. Nous soulignons.

[293] *Ibid.*

[294] *Ibid.* Nous soulignons.

[295] *Ibid.*, p.190

> Mais ce terme doit être entendu rigoureusement. Le totalitarisme n'est pas le régime dictatorial, comme on le laisse entendre chaque fois qu'on désigne sommairement sous ce nom un type de domination absolue dans lequel la séparation des pouvoirs est abolie. Plus précisément, il n'est pas un régime politique : il est une *forme de société* – cette forme au sein de laquelle toutes les activités sont immédiatement reliées les unes aux autres, délibérément présentées comme modalités d'un univers unique, dans laquelle un système de valeurs prédomine absolument, en sorte que toutes les entreprises individuelles ou collectives doivent en toute nécessité y trouver un coefficient de réalité, dans laquelle enfin le modèle dominant exerce une contrainte totale à la fois physique et spirituelle sur les conduites des particuliers.[296]

Cette première définition est doublement intéressante pour notre propos. D'une part, elle affirme clairement la nature moderne du régime totalitaire ; d'autre part, elle confirme qu'il s'agit bien là d'une forme de société, au sens que Lefort donne à ce terme depuis *Les formes de l'Histoire*. Pourtant, ces deux affirmations s'avèrent dans le cas du régime totalitaire proprement contradictoires et attestent d'une dénégation de l'expérience moderne du politique. Pour le démontrer, il nous faut prolonger la définition du totalitarisme moderne qu'élabore Lefort dans ces pages décisives de l'article de 1956 :

> Le totalitarisme prétend nier la séparation caractéristique du capitalisme bourgeois des divers domaines de la vie sociale ; du politique, de l'économique, du juridique, de l'idéologique, etc. Il effectue une identification permanente entre l'un et l'autre. Il n'est donc pas tant une excroissance monstrueuse du pouvoir politique dans la société qu'une métamorphose de la société elle-même par laquelle le politique cesse d'exister comme sphère séparée.[297]

Négation de la séparation des sphères sociales, volonté de les unifier, processus qui vise à donner au politique le pouvoir d'embrasser entièrement la société : les caractéristiques que donne Lefort du totalitarisme ne laisse aucun doute sur sa nature. Il est le régime du non-séparé, ou pour anticiper sur une notion qu'il ne développera que bien plus tard mais que nous avons déjà rencontrée chez La Boétie, le régime de l'Un. Pour qu'une telle forme de société advienne, il faut donc que politique se déploie au sein des autres sphères de la vie sociale ; pour que la séparation s'efface, il faut que le politique s'étende dans la société pour *ne faire plus qu'un* avec elle. C'est précisément le rôle du parti que de permettre cette identification absolue : « Le parti incarne dans la société bureaucratique une fonction historique d'un type absolument nouveau. Il est l'agent d'une pénétration complète de la société civile par l'État » [298].

[296] *Ibid.* Nous soulignons.
[297] *Ibid*., p.190-191
[298] *Ibid*., p.191

Dès lors, la négation de la séparation entre l'État et la société civile agit profondément sur la *forme* de la société. La métamorphose évoquée par Lefort est précipitée par le parti qui « est le milieu dans lequel l'État se change en société ou la société en l'État »[299]. L'effacement de la division du social en différentes sphères et aboutit à la toute-puissance du politique puisque ce dernier devient le social lui-même, dans toutes ses modalités : l'économique, le religieux, le juridique, le culturel sont désormais traversés par la logique du politique – et par le parti qui y déploie ses agents – jusqu'à se fondre en lui.

En même temps, cette transformation de la société s'apparente bien à un effacement de l'expérience moderne elle-même, puisque c'est l'épreuve de la division sociale qui est ici niée. La reconnaissance par Lefort du caractère moderne du totalitarisme et de la mise en forme du social comme régime du non-séparé, témoigne d'une contradiction fondamentale de ce régime sur laquelle nous devons encore largement nous arrêter. Pour le dire autrement, l'établissement d'un pouvoir politique qui vise à maîtriser toute la société en l'absorbant en lui, la volonté de nier toute forme de division et d'hétérogénéité fait signe vers un *fantasme* de toute puissance et d'invulnérabilité qui s'érige sur la négation du réel l'expérience moderne.

Quoiqu'il ne la définisse pas encore explicitement en ces termes, Claude Lefort remarque dès 1956 que cette forme de société est en effet habitée par une contradiction essentielle. Au cœur du régime totalitaire, qui se présente comme parfaitement cohérent et homogène, réside en réalité une inconséquence fondamentale que Lefort entend démasquer en la nommant.

[299] *Ibid*.

C – Les contradictions modernes du totalitarisme stalinien

Bien qu'élaborée dès 1956, la première définition du totalitarisme établie par Lefort ne possède pas encore la profondeur qu'elle acquerra dans ses travaux ultérieurs. Pour autant, elle nous paraît déjà révéler un trait constant de la pensée du philosophe : la volonté d'envisager systématiquement le phénomène totalitaire à partir d'une réflexion sur le politique moderne pour en révéler les contradictions fondamentales. En un sens, le déplacement repéré par Miguel Abensour entre deux « constellations » théoriques du fait totalitaire dans la pensée de Lefort se dédouble dans la critique ; le souci d'en dévoiler les contradictions intrinsèques demeure, seuls le cadre de l'analyse et les conclusions qui en découlent s'enrichissent et se complexifient. En effet, de l'article de 1956 jusqu'aux recueils *L'invention démocratique* ou *Écrire. A l'épreuve du politique*, l'argument ne change pas : il s'agit toujours de dévoiler l'incohérence d'un régime qui fait de la non-séparation son idéal et qui se faisant, nie la réalité de sa condition moderne[300]. Dans « Le totalitarisme sans Staline », cette incohérence apparaît à Lefort sous deux modalités complémentaires : la première est relative à la classe bureaucratique, la seconde à la fonction même du parti.

La section intitulée « La contradiction essentielle du totalitarisme stalinien » s'attache plus particulièrement à identifier l'incohérence qui mine le fonctionnement même de la bureaucratie en régime totalitaire. A présent qu'a été identifiée la nouvelle classe qu'incarne la bureaucratie, et la manière dont celle-ci s'établit par un usage objectif de la terreur du parti, il devient possible de repérer la contradiction que recouvre ce processus. Ainsi, si « les traits actuels de la bureaucratie ne pouvaient advenir que par le truchement du parti qui les dégagea et les maintint par la violence jusqu'à ce qu'ils se stabilisent dans une nouvelle figure historique »[301], c'est *au sein même* de ce processus de transformation que se donne à voir l'essence discordante de cette bureaucratie. Cette remarque pourrait nous conduire à considérer que la contradiction naissant de ce processus imprimé par le stalinisme disparaît donc avec la « déstalinisation ».
Selon Lefort toutefois, « cette classe recèle une *contradiction permanente* qui évolue certes avec son histoire mais ne saurait se résoudre avec la liquidation du stalinisme »[302]. La permanence de la contradiction ici relevée par Lefort n'est pas anodine ; elle nous instruit sur la nature du phénomène, son objectivité et sa structuration.

[300] Voir plus particulièrement Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.85-106
[301] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.182
[302] *Ibid*. Nous soulignons.

A nos yeux, elle soutient l'argument selon lequel la contradiction est consubstantielle à la forme de société totalitaire. Que le stalinisme, pour reprendre l'expression lefortienne, permette la « cristallisation » d'une telle société ne signifie pas pour autant que cette dernière ne puisse survivre à la mort de Staline – ce serait retomber dans la mystification de l'explication par la « méchanceté » du personnage. Du reste, cela ne signifie pas même que la fin du stalinisme signe l'effacement de la constitution de la bureaucratie comme classe ; par définition, la cristallisation résiste tant qu'elle n'est pas remise en cause d'un point de vue du régime politique, c'est-à-dire par une nouvelle mutation de la forme de société[303]. Si la classe de la bureaucratie présente donc une contradiction essentielle dans son fonctionnement, celle-ci témoigne plutôt de l'incohérence relative à une forme de société en tant que telle[304].

En réalité, la contradiction repose sur la manière dont la société totalitaire se représente à elle-même : comme on l'a vu, elle s'affirme comme régime du non-séparé, l'absence de division entre les différentes sphères de la société. Plus précisément, c'est la négation de la séparation entre société civile et État qui s'avère contradictoire. Sur ce point, il est intéressant de noter que la démonstration de Lefort s'appuie sur la distinction entre deux types de société : la société totalitaire et la société bourgeoise[305]. Au sujet de cette dernière, le philosophe affirme « qu'en dépit de l'extension toujours accrue des fonctions de l'État, celui-ci ne s'affranchit jamais des conflits engendrés par la concurrence des groupes privés »[306].

Dès 1956, Claude Lefort semble donc faire du rapport à la division sociale et au conflit la ligne de partage entre deux formes de société. L'impossibilité pour la société bourgeoise de se délivrer des conflits nous renseigne sur le lien essentiel entre modernité et reconnaissance de la séparation, même si ce lien se comprend pour l'instant principalement à partir de la relation entre société civile et État.

---

[303] Il nous semble que c'est dans cet argument que s'enracine la critique lefortienne du XXème Congrès et des déclarations de Khrouchtchev. Il ne suffit pas d'annoncer la fin du stalinisme pour que la forme de société qu'il a engagée soit aussitôt annulée. Nous retrouvons ici l'affirmation selon laquelle il y a bien un « totalitarisme sans Staline ».

[304] C'est la raison pour laquelle l'intitulé de la section précédemment citée : « La contradiction essentielle du totalitarisme stalinien » nous paraît ambiguë. Quoiqu'elle désigne explicitement la société totalitaire comme lieu de la contradiction, elle ne se délivre pas tout à fait d'une réduction du phénomène au stalinisme lui-même. En réalité, cette ambiguïté est représentative de la première théorisation du totalitarisme par Lefort lui-même. Ce n'est que lorsque celui-ci déplacera l'analyse à une réflexion sur la modernité politique et envisagera le fait totalitaire en opposition à la démocratie moderne – et non plus dans le cadre d'une interprétation d'un marxisme antibureaucratique – que la nature de la contradiction lui apparaîtra pleinement.

[305] Comme nous le verrons, cette distinction annonce en un sens l'opposition entre société démocratique et société totalitaire que le réajustement théorique opéré par Lefort dans les années 1960, par la découverte de Machiavel et l'éloignement du marxisme, rendra possible.

[306] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.184

Lefort ne fait là que reprendre la théorie critique marxienne bien connue de l'État bourgeois moderne, défini précisément par cette séparation en réalité dédoublée : entre État et société civile d'une part, et au sein de la société civile d'autre part[307]. A l'inverse de la société bourgeoise, la société bureaucratique totalitaire abolit cette séparation, de telle sorte que « l'État ne peut plus se définir comme une expression. Il est devenu consubstantiel à la société civile, nous voulons dire à la classe dominante »[308].

Pourtant, Lefort soutient que cette affirmation est contredite par les faits. Il y a une ambiguïté propre au totalitarisme stalinien qui empêche de confirmer la consubstantialité de l'État à la société civile ; plus exactement, « il l'est et ne l'est pas »[309] tout à la fois. En voulant nier le principe de la séparation, le régime totalitaire bureaucratique ne ferait en réalité que le renforcer sous un autre aspect, puisque la couche bureaucratique qui occupe toutes les sphères de la société civile se voit absolument soumise au pouvoir central. C'est ce que tend à laisser penser l'argument de Lefort, que nous reproduisons en intégralité :

> Paradoxalement se réintroduit une séparation à certains égards plus profonde qu'elle ne fut en aucune autre société. L'État est bien l'âme de la bureaucratie et celle-ci le sait qui n'est rien sans ce pouvoir suprême. Mais l'État dépossède chaque bureaucrate de toute puissance effective. Il le nie en tant qu'individu, lui refuse toute créativité dans son domaine particulier d'activité, le soumet en tant que membre anonyme aux décrets irrévocables de l'autorité centrale. L'État central plane au-dessus des bureaucrates, divinité indifférente à la particularité (…) La classe ne perçoit dans son État que le secret impénétrable de sa propre existence. Chaque fonctionnaire peut bien dire : l'État c'est moi, mais l'État est l'Autre et sa règle domine comme une fatalité inintelligible.[310]

Cette longue citation concentre toute l'ambiguïté de la classe de la bureaucratie telle qu'elle s'exprime au sein du régime totalitaire et nous conduit à produire trois remarques, comme autant de modalités de la même contradiction.

En se diffusant au sein de chaque sphère de la société, en s'identifiant à elle, l'État cherche à imposer sa domination tout en formant une société non-divisée. Dans les faits toutefois, cette puissance est telle que tous les individus qui composent la classe bureaucratique n'ont *réellement* aucun pouvoir, aucune liberté d'action individuelle. Le bureaucrate, en tant qu'individu, est absorbé dans l'État et en même temps nié par lui.

---

[307] L'acception que donne Lefort à la notion de « société civile » est d'ailleurs explicitement liée à la théorie de Marx. Quant à la conception marxienne de l'État bourgeois comme régime de la séparation, elle est plus particulièrement formulée dans les textes de jeunesse, encore empreints de la critique de la théorie hégélienne de l'État. Voir en particulier *Sur la question juive*, jusqu'à *Critique du droit politique hégélien* ou *Le Manifeste communiste.*

[308] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.184

[309] *Ibid*.

[310] *Ibid*.

L'idée d'une négation de la séparation aboutit finalement à l'amplification de cette dernière dans le réel. Ainsi, lorsque Lefort écrivait que l'État est à la fois consubstantiel à la société et ne l'est pas, c'est la distinction entre idéal et réel qu'il mobilise. Au fond, quelque chose d'une « logique totalitaire » se dévoile dans cette opération puisque l'État total se comporte avec la classe des bureaucrates comme avec n'importe quel membre de la société : il ne reconnaît pas la particularité, synonyme de séparation entre les individus[311]. Plus l'État s'affirme comme faisant corps avec la société, plus il s'en détache fantastiquement ; plus il annonce vouloir s'identifier à la société civile, plus il la soumet et la surplombe.

Cela nous conduit à notre seconde remarque tirée de l'argument de Lefort. L'affirmation de l'identification entre la société civile bureaucratisée et l'État interdit par définition toute forme d'écart entre l'État et le bureaucrate. Ainsi compris, l'État *est* le bureaucrate ; mais la réciproque n'est pas vraie. Comme le laisse entendre la référence à peine voilée à la formule de Louis XIV[312], le bureaucrate n'est pas l'État, même s'il peut affirmer qu'il l'est. Une identification réelle entre les deux termes de la relation impliquerait une équivalence du *faire* et du *dire*. Dans les faits, pourtant, seul l'État parle et décide, et le fonctionnaire ne peut émettre une parole, accomplir un geste qui témoignerait d'un *écart* avec l'État total. Voilà une « conséquence inattendue » de la « distance infinie entre État et les bureaucrates » : ces derniers « ne sont jamais en mesure, à moins de se constituer comme opposants, de critiquer la règle instituée »[313]. L'impossibilité de la critique, de l'avis divergeant avec la règle révèle la contradiction d'une fausse identification entre la classe bureaucratique et État :

> Formellement, cette critique est inscrite dans le mode d'existence de la bureaucratie : puisque chacun est l'État, chacun est invité, en droit, à diriger, c'est-à-dire à confronter son activité réelle et les objectifs socialement fixés. Mais, dans la réalité, critiquer signifie se *désolidariser* de la communauté bureaucratique.[314]

Si l'identification du bureaucrate à l'État signifie l'abolition de toute séparation entre les sphères de la société au sein de l'État total, tout marqueur de division, de conflit ou de non-conformité met en péril la logique même du régime totalitaire.

---

[311] Selon Lefort, cette négation est particulièrement visible dans le cas de la planification, où chacun – c'est-à-dire chaque individu de la classe bureaucratique - est censé jouer un rôle et occuper une fonction dans la réalisation du Plan, mais se voit *en réalité* dépossédé de toute possibilité de décision. Les fonctionnaires sont des rouages d'une machine qui les nie dans leur existence individuelle.

[312] Formule que Trotsky reprendra à son compte pour décrire la politique de Staline (« La société, c'est moi ! ») et qui sera citée à plusieurs reprises par Lefort. Voir par exemple Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.88.

[313] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.185

[314] *Ibid.* Nous soulignons.

C'est la raison pour laquelle elle doit être empêchée et éliminée : « Comme le bureaucrate n'est membre de sa classe qu'en tant qu'il s'intègre à la politique de l'État, tout écart de sa part est en effet menace pour le système »[315].

L'argument de Lefort appelle enfin à une remarque supplémentaire fondamentale. Bien que le philosophe ne le formalise pas encore explicitement en 1956, le lexique employé dans cet extrait laisse entrevoir que la contradiction du totalitarisme est déjà envisagée du point du vue du symbolique et du réel. La mutation politique que le stalinisme engage jusqu'à faire apparaître une nouvelle forme de société oblige à penser à nouveaux frais la question du lieu du pouvoir. Tel que décrit par Lefort, l'État apparaît ici comme « un grand Autre », qui n'est pas sans évoquer celui des sociétés prémodernes. Mais à l'inverse de ce dernier qui se situait dans un lieu situé hors-le-monde, permettant ainsi à cette dernière de faire corps, le grand Autre qu'est l'État total du régime totalitaire s'affirme comme réellement situé *dans* la société, en réalité comme figurant la société elle-même. C'est la raison pour laquelle Lefort parle ici d'une forme de « divinisation » de l'État, qui est *en même temps* le grand Autre et le grand Même.

Certes, cette idée semble encore largement en germe dans l'article de 1956, et ne se laisse apercevoir qu'au détour d'une réflexion sur la classe de la bureaucratie, mais elle s'avère néanmoins utile pour envisager la contradiction moderne de la société totalitaire du point de vue d'une pensée du politique, telle que Lefort la développera plus tardivement. Quoi qu'il en soit, l'article de 1956 semble signaler une première contradiction essentielle du totalitarisme moderne, que révèle la séparation réelle entre la classe de la bureaucratie et l'État provoquée par cela même qui prétendait l'abolir. Ainsi, « la contradiction entre la société civile et l'État n'a donc été surmontée sous une forme que pour réapparaître sous une autre, aggravée »[316]. Mais cette contradiction fondamentale se redouble d'une autre contradiction, que Lefort repère cette fois dans la figure du parti. Redoublement en effet, car celle-ci trouve également son origine dans un *écart* problématique entre l'idée et les faits, ou plus exactement, pour reprendre le titre de la section de l'article que Lefort consacre à cette question, entre « l'idéal du parti et sa fonction réelle »[317]. Mieux encore, cette contradiction met à nouveau en jeu un certain rapport à la séparation, cette fois non plus envisagée entre État et société civile mais au sein de la société civile elle-même.

---

[315] *Ibid.* Une nouvelle fois, l'article de 1956 annonce les réflexions ultérieures de Lefort sur le phénomène totalitaire à partir de la notion de corps. Ainsi que nous l'étudierons dans le chapitre suivant, l'élimination de toute forme de critique ou de conflit au sein du corps homogène totalitaire sera assimilée au principe de « prophylaxie sociale » que Lefort reprend à Soljenitsyne.
[316] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.185
[317] *Ibid.*, p.189

En réalité, l'argument de Lefort s'inscrit dans la continuité directe du précédent, ce qui en explique en partie la parenté. Le parti, nous l'avons vu, a pour fonction de permettre l'identification de l'État avec la société civile par l'usage de la terreur. Il est l'agent de cette nouvelle forme de société moderne qu'est le totalitarisme. « Par sa médiation, écrit Lefort, l'État tend à devenir immanent à la société »[318]. Mais cette fonction relève d'un idéal, car « le parti s'avère *dans la réalité* revêtir une fonction tout opposée »[319]. En effet, il suffit d'observer le parti dans la société civile pour percevoir le mode de fonctionnement particulier :

> *Dans la réalité*, il se comporte comme un groupe particulier qui vient s'ajouter aux groupes engendrés par la division du travail, un groupe qui a pour fonction de masquer l'irréductible cloisonnement des activités et des statuts, de figurer dans l'imaginaire les transitions que refuse le réel, un groupe dont la véritable spécialité est de n'avoir pas de spécialité.[320]

La contradiction est nommée : le parti agit comme un « groupe particulier » au sein de la société civile dont il a pourtant pour fonction idéale d'effacer la séparation des sphères qui la constituent. En un sens, il empêche par son existence même la réalisation de ses objectifs. Concrètement, Lefort reproche au parti de se comporter comme un groupe dont la seule fonction consiste dans les faits à surveiller et contrôler l'action des individus au sein des autres groupes sociaux : « A l'idéal de participation active à l'œuvre sociale vient répondre l'obéissance aveugle à la norme imposée par les chefs »[321]. Dans des pages d'une densité théorique remarquable, Lefort décrit ainsi la contradiction qui mine le parti totalitaire en observant qu'il a pour toute fonction celle de *dédoubler* toutes les sphères de la société, aggravant ainsi une séparation qu'il prétendait pouvoir résorber :

> La pénétration par le parti de tous les domaines signifie seulement que chaque individu productif se trouve *doublé* par un fonctionnaire politique dont le rôle est d'attribuer à son activité un coefficient idéologique (…) Réduit à commenter les conduites effectives des hommes, le parti réintroduit ainsi une scission radicale au sein de la vie sociale.[322]

Loin de permettre à la société civile de s'unifier en imprégnant tous les secteurs qui la composent, ce par quoi l'État pourra alors s'identifier avec elle, le parti fait au contraire apparaître, dans chacun de ces secteurs, une couche supplémentaire qui se superpose et renforce ainsi paradoxalement la division.

---

[318] *Ibid.*, p.192
[319] *Ibid.* C'est Lefort qui souligne.
[320] *Ibid.* Lefort souligne à nouveau l'expression du principe de réalité.
[321] *Ibid.*, p.192-193
[322] *Ibid.*

Ce processus donne naissance à une société dans laquelle « chacun a son *double* idéologique ». Il est important de préciser que cet agent du parti chargé de surveiller l'ouvrier, l'écrivain ou l'enseignant n'est pas nécessairement un autre individu que soi-même. C'est du reste ce que la notion de double idéologique laisse entendre : « chacun peut en jouer le rôle vis-à-vis de soi ». Un tel dédoublement du sujet, tout à la fois membre du parti et membre de la société civile, donne à la contradiction une dimension supplémentaire. Chacun peut devenir en réalité à soi-même ce grand Autre, chacun peut être l'agent de son propre contrôle politique et social[323]. Dédoublement au sein des sphères de la société civile, dédoublement au sein des individus qui la composent : la contradiction fondamentale du parti apparaît ici pleinement. Comme l'écrit Lefort, « l'activité du parti réengendre ainsi une séparation de la fonction politique, alors qu'elle voulait l'abolir, et en un sens elle l'accuse »[324]. A l'image de la contradiction essentielle de la classe de la bureaucratie, la négation de la séparation fixée comme idéal aboutit en réalité à l'aggravation de celle-ci dans le réel. Le parti « travestit la société en État, en tant qu'il simule une unité sociale et historique par-delà les divisions et les conflits du monde réel »[325].

Non seulement cette affirmation de Claude Lefort indique une fois encore que le réel du social – précisons l'implicite de l'argument : en tant qu'il est moderne – passe par la reconnaissance de la division et du conflit, mais elle fait également signe vers le principe de négation de ce réel, ce que désigne précisément la notion de travestissement[326]. Dans les deux cas, une même contradiction, mais qui trouve dans le parti une forme plus accomplie encore, puisqu'elle se manifeste à la fois dans chaque sphère du social et au sein même des individus qui les composent : « Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve en définitive au sein du parti les tares de la bureaucratie que nous relevions déjà, poussées à leur paroxysme »[327].

---

[323] La conception d'un individu séparé *en lui-même et à lui-même* dans la société totalitaire trouvera toute son épaisseur théorique dans *Un homme en trop*, et les réflexions conjointes sur la négation de l'altérité et le déplacement de la contradiction interne dans les corps individuels. En un sens, elle n'est pas sans rappeler non plus la notion de « désolation » chère à Arendt.

[324] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.193

[325] *Ibid.*, p.194

[326] Au sujet de cette notion de travestissement, Miguel Abensour note très justement qu'elle révèle ce qui chez Lefort sépare l'analyse de 1956 de l'interprétation postérieure et renouvelée du fait totalitaire. En effet, le travestissement dont le parti se fait l'agent laisse entendre qu'existerait un processus *authentique* de socialisation à atteindre. C'est bien parce qu'il s'inscrit encore dans le cadre d'un marxisme antibureaucratique que Lefort peut argumenter en ce sens. Comme l'écrit Abensour : « A l'évidence en 1956, la dénonciation de la parodie engendre quasi nécessairement l'exigence de la vérité, la revendication d'une socialisation vraie, c'est-à-dire le socialisme défini comme gestion collective des moyens de production ». Le déplacement opéré par Lefort à partir des années 70 signe l'abandon d'un tel projet ; les notions de travestissement ou de simulation disparaissent du lexique argumentatif. Sur ce point, voir Miguel Abensour, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.94-95

[327] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.194

La forme de société moderne que fait advenir le totalitarisme stalinien est donc hantée en son cœur même par une contradiction fondamentale : celle de la négation du principe de séparation et de division qui constitue pourtant la réalité de sa nature. Celle-ci se donne à voir à un double niveau : négation de la séparation entre la société civile et l'État ; négation de la séparation entre les différentes sphères de la société civile elle-même[328].
La vérité du système totalitaire, ce n'est plus seulement l'ambiguïté qui habite toute société moderne, mais bien plutôt son essence contradictoire et incohérente. Tout le projet politique d'un gouvernement totalitaire, dans lequel s'inscrit pleinement la mise en scène du XXème Congrès, peut donc se comprendre comme la tentative, non pas de surmonter cette contradiction, ce qui s'avèrerait impossible – car cela signifierait par définition la mort du système – mais de la *masquer*. En effet :

> Ces contradictions ne signifient pas que le totalitarisme en URSS soit nécessairement *inviable*. Des artifices comme ceux qu'improvise la direction du 20ème congrès permettent précisément de masquer les incompatibilités, de changer les termes des problèmes affrontés, d'assurer la vie et le développement du système. Ce qu'il faut toutefois reconnaître, c'est que ce système ne peut vivre que dans la contradiction, que centré en permanence sur le débat social.[329]

Cette remarque de Claude Lefort, qui conclut l'article de 1956, est à nos yeux essentielle. La mise en évidence de la contradiction n'implique pas pour autant que le régime totalitaire ne puisse s'en accommoder. Mais il ne peut y parvenir qu'en la niant, en multipliant les « artifices », processus et mécanismes visant à la voiler : « Tous les efforts que déploie l'État totalitaire pour assurer un fonctionnement harmonieux de la société, pour susciter la créativité des hommes, se retournent contre lui, engendrent un péril »[330]. Autrement dit, le régime apparaît comme « déchiré », incapable de surmonter malgré tous ses efforts *l'écart* entre l'idéal et le réel. Son action se définit en quelque sorte comme *négation de la négation* : contraint de nier les effets contradictoires dans le réel de la réfutation du principe de la division.

Toutefois, en nommant la contradiction nichée au fondement de cette nouvelle forme de société moderne, comme il le fait dès 1956, Claude Lefort permet de forger des outils critiques efficaces pour la combattre.

---

[328] Lefort conservera cette conception d'une négation de la séparation envisagée sous ces deux aspects dans ces travaux ultérieurs. Voir notamment Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit. p.100
[329] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.234
[330] *Ibid*., p.232

Quoique présentes en germes dans « Le totalitarisme sans Staline » et dans les questionnements théoriques conduits à cette époque, les réflexions sur la réfutation des principes de la modernité au sein du totalitarisme stalinien ne témoignent pas encore d'une compréhension du fait totalitaire comme négation de l'expérience de vulnérabilité du politique.

La découverte conjointe de Machiavel puis de Soljenitsyne, l'interprétation du fait totalitaire à partir de la notion de « corps » et le déplacement de la problématique vers une réflexion sur la modernité politique vont permettre de faire progressivement émerger cette dimension.

Chapitre XI – L'imaginaire du corps totalitaire invulnérable

Lorsque Claude Lefort se déprend du marxisme et abandonne la critique du phénomène bureaucratique, il déplace simultanément sa réflexion sur le fait totalitaire et va par là-même considérablement l'enrichir. Ce n'est pas seulement qu'il approfondit la question en mobilisant des notions nouvelles, mais plus exactement qu'il l'élargit en envisageant les régimes totalitaires du point de vue de la modernité politique. De nombreuses lectures et auteurs ont été décisifs dans cette mutation. Certes, c'est principalement à la lecture de *L'archipel du Goulag* de Soljenitsyne que s'opère le déplacement, mais nous aurions tort de sous-estimer l'influence que l'œuvre de Machiavel joue dans cette interprétation renouvelée du phénomène totalitaire. Dans la mesure où l'auteur du *Prince* et des *Discours* a rendu Lefort sensible à l'idée que la modernité initiait une nouvelle expérience du politique dans laquelle le pouvoir faisait l'épreuve de sa vulnérabilité, dans la mesure également où cette expérience ouvre selon nous à la conception d'un corps politique vulnérable, nous rejoignons Miguel Abensour lorsqu'il affirme nécessaire de situer cette réflexion sans omettre le « détour » par l'œuvre de Machiavel[331].

L'hypothèse que nous formulons suppose en effet que la logique totalitaire se révèle au mieux lorsqu'elle est envisagée comme *réponse* à l'expérience moderne du politique, une réponse qui consiste à nier l'épreuve de vulnérabilité qui constitue cette expérience. Il nous semble que les travaux que Claude Lefort consacre au totalitarisme à partir des années 1970, depuis *Un homme en trop* jusqu'à *Écrire. A l'épreuve du politique*, en passant par *L'invention démocratique* forment un corpus cohérent sur lequel étayer cette hypothèse.

C'est notamment dans *Un homme en trop* et les différents articles de *L'invention démocratique* relatifs au fait totalitaire que Lefort théorise explicitement ce dernier en identifiant différents marqueurs constitutifs de sa nature. La définition du totalitarisme envisagé depuis 1956 comme « forme de société moderne » organisée sur la réfutation d'une double séparation – celle de la société civile avec l'État, celle des différentes sphères au sein de la société civile, s'enrichit et se complète désormais de la représentation d'une société organisée comme un *corps* homogène et un.

[331] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.96. En réalité, il s'agit moins d'un détour que d'un retour permanent : sur le totalitarisme comme sur tout autre sujet, Lefort ne semble jamais cesser d'en revenir à Machiavel. Avec celle de Merleau-Ponty, et dans une moindre mesure, celle de Marx, l'œuvre de Machiavel lui offre un questionnement permanent dans laquelle il puise les ressources nécessaires au travail de sa propre pensée.

Claude Lefort ne se contente plus d'affirmer que le régime totalitaire est fondé sur le principe du non-séparé ; ses travaux sur Machiavel et sa lecture de Soljenitsyne lui permettent de conceptualiser ce phénomène d'unification de la société à partir notamment de différentes notions-clés : celles de « peuple-Un », de « prophylaxie sociale » et de « construction de l'Ennemi », mais aussi celle plus connue de « l'Egocrate » ou encore celle du « corps-Un ».

Nous voudrions montrer comment ces différents phénomènes, parce qu'ils participent d'une tentative d'unification de la société, fonctionnent de manière simultanée et indissociable[332]. Ainsi, les notions de peuple-Un et de fabrication de l'Ennemi témoignent d'une même représentation de la société totalitaire par l'image du *corps*. Le régime totalitaire se perçoit en effet comme corps-Un, sans division interne, un corps politique et social pur dont l'intégrité lui garantit la pleine santé et lui permet d'affirmer son invulnérabilité. Ce processus repose tout à la fois sur l'affirmation d'un peuple lui-même homogène et *un* et la nécessaire désignation de tous les éléments hétérogènes menaçant l'intégrité de ce corps. La production d'un Ennemi à l'altérité absolue garantit en opposition l'homogénéité du corps qui le désigne.

Une telle démonstration nous permettra de comprendre comment la logique totalitaire qui affirme l'invulnérabilité du corps politique et social suppose la négation de toute forme de *faiblesse* en son sein, mais révèle en même temps la contradiction pathologique qui l'anime : l'Un suppose malgré lui l'Autre, et l'homogène l'altérité. Le corps invulnérable a besoin de la menace permanente que représente l'Ennemi pour s'assurer de sa nature **(A)**.

Simultanément, cette affirmation d'un Autre se dédouble de celle de la figure du chef, qui donne à la société sa substance et son corps. Cette image rappelle certes celle décrite par Michelet et Kantorowicz au sujet des monarchies européennes, mais se charge dans le cas du totalitarisme d'une signification toute nouvelle. Le « double corps » du chef totalitaire désigne en effet un processus nouveau d'identification entre la société et sa tête puisqu'elle ne fait plus signe vers un ailleurs surnaturel, un hors-du-monde, comme en témoignait Dante, mais bien plutôt vers une « soudure » au sein du monde, une *incarnation* au sens fort du terme, puisque le régime totalitaire nie la séparation entre politique et social. La figure de l'Egocrate se construit donc sur l'identification entre corps-Un de la société et corps du chef, non plus certes de manière symbolique mais bien *réelle* : tel le *Big Brother* de George Orwell, l'Egocrate apparaît invulnérable **(B)**.

[332] Il s'agit donc bien d'appréhender ces phénomènes comme autant de modalités complémentaires et inséparables de déploiement de la logique totalitaire, que l'ordre de notre démonstration ne saurait prétendre hiérarchiser.

Enfin, cette invulnérabilité du corps de la société et de son chef trouve sa concrétisation la plus monstrueuse dans le phénomène de la « prophylaxie sociale », dont le *camp* s'affirme comme lieu de réalisation effectif. Comme chez Arendt, l'espace concentrationnaire apparaît dans l'œuvre de Lefort comme point d'accomplissement d'une société qui cherche à nier toute forme d'hétérogénéité, de pluralité et d'altérité. En mettant en place ce que Soljenitsyne nomme la « prophylaxie sociale », soit l'élimination des ennemis qui menacent la pureté du corps de la société totalitaire, le pouvoir concentré dans les mains de l'Egocrate cherche à préserver son image de corps invulnérable. Figurés comme des *déchets* que la société totalitaire doit extirper de son corps-Un pour préserver son invulnérabilité, ces « corps faibles » sont également soumis au phénomène du « recyclage », c'est-à-dire à l'entreprise visant à les réinscrire à terme dans le corps totalitaire – symbolisée par le Goulag et la « rééducation » des individus défaillants. Un tel processus rend perceptible la dimension tout à la fois extérieure et intérieure du camp. Rouage essentiel du système totalitaire, il en manifeste la logique pathologique d'une invulnérabilité sans cesse proclamée mais qui n'advient que par *la dénégation de la vulnérabilité*, par l'écrasement permanent et jamais achevé des individus qui le composent **(C)**.

A – L'imaginaire du corps totalitaire : le peuple-Un et la construction de l'Ennemi

Plurielle, l'affirmation d'invulnérabilité du corps totalitaire se manifeste tout d'abord à travers la volonté de construire un peuple homogène et un. Cette construction suppose tout à la fois d'expurger le peuple de toute forme d'hétérogénéité – entendu comme éléments *faibles* – et de fabriquer un *Autre* auquel le peuple s'opposera en bloc et se représentera à lui-même comme corps unifié et clos sur lui-même.

Dans *Un homme en trop*, Claude Lefort se révèle particulièrement attentif aux conditions de fabrication de la représentation d'un « peuple-Un ». Il résume ce processus d'une formule empruntée à Soljenitsyne : « le peuple devenu à lui-même son propre ennemi »[333]. Double mouvement par lequel un peuple s'affirme comme corps homogène à l'instant même où il se désigne lui-même – ou plus exactement, une partie de lui-même – comme obstacle à la réalisation de cette homogénéité. Que l'un suppose l'autre, que « la répression exercée contre le peuple (s'effectue) au nom du peuple », voilà ce dont l'œuvre de Soljenitsyne témoigne « comme nul ouvrage ne l'avait encore fait »[334].

Les travaux de Hannah Arendt avaient parfaitement montré que les régimes totalitaires ont ceci de spécifique qu'ils sont tout entier animés par la volonté farouche d'éliminer les ennemis intérieurs et extérieurs, qu'ils se représentent comme une menace[335]. Selon Arendt, bien que les régimes autoritaires et tyranniques partagent cette même obsession de désignation de l'ennemi, il y a en réalité quelque chose de propre aux régimes totalitaires qui agit comme un formidable révélateur de la fonction de l'ennemi dans toutes ces sociétés[336].

---

[333] Nous reprenons ici le titre d'un des chapitres de l'ouvrage, dans lequel Lefort développe précisément les concepts en question.

[334] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.61. Claude Lefort considère que le récit de Soljenitsyne, à l'instar des témoignages de Kravchenko ou de Ciliga avant lui, permet de nommer et de désigner mieux qu'aucun texte théorique les *faits* qu'une pensée abstraite risquerait de s'éloigner ou de négliger. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la fameuse réflexion qui ouvre son commentaire de *L'Archipel* : « Le prestige de la théorie s'accommode trop souvent d'une élusion des faits qui donne l'heureuse conviction de penser dans l'ignorance de ce qui est pensé. Or les faits dont nous parle Soljenitsyne sont de ceux qui ne doivent pas se laisser oublier. Mieux vaut, m'a-t-il paru, les observer parfois de trop près que d'en juger de trop haut » (p.16). L'héritage merleau-pontien du refus de toute « pensée de surplomb » demeure donc bien présent dans l'analyse du phénomène totalitaire.
Si Lefort considère que Soljenitsyne réussit à nommer, décrire, démontrer comme personne avant lui, c'est parce que sa démonstration a la forme d'un récit de faits. Toujours ce même rapport de Lefort à la théorie collée aux faits, à la pensée des faits, ici et maintenant, pas à distance, en position de surplomb, mais mêlée à eux. On y comprend bien la méthode lefortienne, et le meilleur moyen à ses yeux, de dire et penser le politique. Soljenitsyne et son Archipel sont caractéristiques de ce point de vue.

[335] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, et plus particulièrement *Le système totalitaire*, op.cit.

[336] La désignation de l'ennemi apparaît ainsi comme condition de possibilité de toute constitution de société, et pas seulement totalitaire. Sur ce sujet, nous renvoyons bien sûr aux thèses de Carl Schmitt, qui dans *La notion de politique*, définit le pouvoir politique comme capacité de désigner l'ennemi. Sa critique du régime démocratique se fonde précisément sur sa dénégation manifeste de ce fait qualifié d'objectif. Sur la fonction de l'ennemi dans la

Si Claude Lefort s'inscrit de ce point de vue dans la continuité d'Arendt, il précise en réalité l'argument en distinguant le régime stalinien du fascisme et du nazisme. La lecture de Soljenitsyne le convainc en effet que le premier dépasse de loin les deux autres[337].

> Si l'on peut toutefois distinguer une variante du totalitarisme d'une autre, c'est en ce seul sens que le régime stalinien a porté à son accomplissement la représentation d'un peuple entièrement rassemblé, sans division interne, tout actif, mobilisé en direction d'un but commun à travers la diversité de ses activités.[338]

Au registre des différentes « représentations-clés qui composent sa matrice idéologique »[339], le régime stalinien apparaît donc comme le plus accompli, celui qui est parvenu à produire l'image d'un peuple parfaitement homogène et uni. Pour y parvenir, il a mis toute son énergie à se dépouiller de toute forme d'hétérogénéité, de tout ce qui paraissait figurer de la division interne. Grâce à la lecture de *L'Archipel,* cette entreprise, déjà repérée par Lefort dans son article de 1956, apparaît désormais dans toute sa fureur : c'est parce qu'il est tout entier tourné vers la construction d'un peuple qui ne fait plus qu'un qu'il est « dans le même temps, voué à extirper de soi tout ce qui porte atteinte à son intégrité, à éliminer ses parasites, ses nuiseurs, ses déchets »[340]. L'image du « peuple-Un » autour de laquelle se construit la logique totalitaire ne peut s'appréhender qu'avec celle de l'élément étranger au peuple : « la définition de l'ennemi est constitutive de l'identité du peuple »[341]. Mais cette variation du régime stalinien concernant la figure de l'ennemi par rapport au totalitarisme nazi se redouble d'une seconde, quant à sa désignation :

> Son ennemi n'est pas non plus figurable dans le monde de 'la nature', comme le Juif, le Polonais, tel groupement ethnique, promis à l'anéantissement par les nazis – un autre identifiable, représentant de la sous-humanité (…) En ce sens, il ne saurait se fixer au-dehors, il paraît inlocalisable, partout et nulle part, il ne peut que le hanter comme le porteur d'une altérité dont la menace est toujours à conjurer.[342]

---

constitution des sociétés, voir également Umberto Eco, *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels,* Paris : Grasset, 2014

[337] La comparaison opérée par Lefort ne consiste bien évidemment pas à établir une échelle entre ces régimes ou à confronter les atrocités commises, mais permet de mesurer leur degré d'accomplissement respectif d'une même logique totalitaire.

[338] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.65

[339] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.101

[340] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.65

[341] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.101

[342] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.66

Dans le nazisme, la figure de l'Autre comme ennemi est donc identifiable dans la nature : on peut voir l'ennemi, le Juif pour son anatomie prétendument singulière, le « nègre » pour sa couleur de peau, etc. La dimension physique, anatomique, en tout cas sensible de l'ennemi facilite sa désignation ; il s'agit de voir ce que la « Loi de la Nature » produit. A l'extrême limite, le nazisme ne s'appréhende pas comme producteur d'ennemi, mais l'ordonnateur de ce que la Nature elle-même désigne[343]. Dans le régime stalinien, si l'ennemi peut certes être visible lorsqu'il vient de l'extérieur – c'est par exemple l'agent étranger –, il est la plupart du temps invisible. L'ennemi ne porte pas son statut sur le visage, ce n'est pas inscrit dans son corps biologique. En d'autres termes, il est partout à la fois car nulle part : il menace de partout. Comme Arendt, Lefort affirme donc que dans le régime totalitaire stalinien, l'ennemi n'est jamais qualifiable en fait, mais reste toujours à qualifier.

Se pose dès lors la question de savoir comment rendre visible un ennemi qui ne se laisse pas appréhender et qualifier comme tel. Lefort identifie deux dispositifs complémentaires et essentiels qui visent à stabiliser cette désignation de l'ennemi, à la rendre tout à la fois permanente et certaine.

D'une part, le dispositif du camp de concentration/extermination permet notamment de rendre visible l'ennemi en le circonscrivant à une zone bien définie. Le camp est ce par quoi il est possible de matérialiser et d'encercler tout à la fois l'ennemi, de pouvoir l'assigner à un lieu et un espace délimités[344].

D'autre part, Lefort fait du langage le second vecteur de production et de qualification de l'ennemi. Par la mise en place d'un lexique visant à exclure l'ennemi de la société des hommes, ce dernier sera dès lors désigné en tant que non-humain ; c'est tout à la fois le parasite, le cafard, le rat, le déchet, le virus, etc. Malgré leur diversité, chacun de ces qualificatifs renvoie celui qui se le voit attribué à son statut de *nuisible*[345].

---

[343] Comme l'a bien montré Hannah Arendt dans son analyse de la logique totalitaire, le nazisme se pense comme « accélérateur » des Lois de la Nature. Il ne fait que faciliter le mouvement, supprimer tout obstacle à son accomplissement. De son point de vue pathologique, le nazisme ne crée donc pas son ennemi ; il se contente d'obéir à la Loi de la Nature, qui elle-même indique les ennemis (les « sous-races »), laissant à la « race supérieure » le soin d'accélérer l'extermination de ceux-ci. Voir en particulier *Le système totalitaire*, op.cit.

[344] Il ne s'agit là que d'une fonction du camp, qui apparaît en réalité comme un dispositif essentiel du régime totalitaire dans la négation de tout principe de vulnérabilité. Nous reviendrons spécifiquement sur l'espace du camp et ses fonctions ci-après.

[345] Le recours à ces images et métaphores *déshumanisantes* pour désigner l'ennemi est particulièrement notable chez Soljenitsyne. Selon Lefort, leur fonction ne se réduit pas à nommer l'Autre des régimes totalitaires et à le disqualifier ; si Soljenitsyne les multiplie, c'est bien parce qu'il n'y a pas d'autre manière de dire l'indicible : « Ainsi les métaphores s'accumulent, empruntées à la géologie, à la biologie, à l'industrie, se chevauchent, incompressibles, en quête d'une traduction dans le langage de ce qui se dérobe à tout langage, pour figurer le non-social, le non-humain » (*Un homme en* trop, op.cit., p.39). Au mot qui disqualifie s'attache le signe qui le trahit : en cherchant à déshumaniser, il rend en même temps manifeste la déshumanisation.

Ce n'est pas seulement qu'il est exclu du genre humain, expulsé du monde des hommes – tel que se le représente le régime totalitaire en tout cas – mais qu'il est figuré comme une menace pour l'unité de la société totalitaire.

Une telle remarque nous conduit à introduire la notion de « corps » pour appréhender le mécanisme à l'œuvre. Comme l'écrit Claude Lefort, si « au fondement du totalitarisme se repère la représentation du peuple-Un », et que cette représentation « exige la production incessante d'ennemis », quitte à les « inventer », ce qui est en cause, « c'est toujours l'intégrité du corps »[346]. Plus exactement, c'est à « l'image du corps » que nous en appelons. Ainsi que l'a bien compris Miguel Abensour, cette image du corps, « caractéristique du totalitarisme, est la *figuration* du schéma directeur de l'ordre social totalitaire », « ce par quoi la société se donne une quasi-représentation d'elle-même »[347]. Autrement dit, il faut entendre cette notion au sens fort du terme : c'est par la médiation du corps que le régime totalitaire se perçoit, se rend visible à lui-même. Il est ce par quoi *la mise en forme de la société totalitaire* s'effectue. Or, si la société totalitaire se représente comme corps, il s'agit bien d'un corps homogène, non séparé, mais surtout, un corps qui se veut sain et pur, délivré de toute hétérogénéité susceptible de *l'affaiblir.* Ainsi, l'ennemi est désigné comme nuisible parce qu'il s'attaque à l'intégrité du corps, il en altère l'homogénéité, en trouble la pureté supposée. Il est un corps étranger qui met en péril le corps politique et risque de le corrompre ou le contaminer[348]. Mais pour autant cet Autre joue un rôle décisif puisqu'il est ce par quoi se fait et se maintient l'unité, la cohérence du corps totalitaire :

> Double représentation dont chaque aspect renvoie à l'autre. C'est qu'il faut aussi l'image de cet ennemi, de cet autre, pour soutenir celle du peuple uni, sans division. L'opération qui instaure la 'totalité' requiert toujours celle qui retranche les hommes 'en trop' ; celle qui affirme l'Un requiert celle qui supprime l'Autre. Et cet ennemi, il faut le produire, c'est-à-dire le fabriquer et l'exhiber, pour que la preuve soit là, publique, réitérée, non seulement qu'il est la cause de ce qui risquerait d'apparaître comme signe de conflit ou même d'indétermination, mais encore, qu'il est éliminable en tant que parasite, nuiseur, déchet.[349]

La construction d'un grand *Nous*, d'un corps uni et homogène dépend donc de la fabrication d'un grand *Autre*.

---

[346] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.165-166

[347] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.106

[348] Comme nous le verrons bientôt, une telle affirmation aboutit logiquement à l'élimination physique de ces ennemis désignés, élimination visant à préserver la société : c'est le processus de « prophylaxie sociale » sur lequel nous serons amenés à revenir en détail.

[349] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op. cit., p.65.

La dénégation de la division interne « va de pair avec l'affirmation de la division entre l'intérieur indivisé – le peuple-Un – et un extérieur représenté comme l'autre maléfique »[350]. Dans *Les Formes de l'Histoire,* Lefort affirmait déjà que le système totalitaire produisait une opposition dedans/dehors à partir de la figure de l'ennemi :

> La tentative de s'assurer de la maitrise de l'espace social se soutient de la figuration de l'ennemi : un ennemi qui ne saurait se présenter comme un opposant, mais dont l'existence porte atteinte à l'intégrité du corps social. L'ennemi, au reste, fait beaucoup plus que personnifier l'adversité, ou, comme on l'observe souvent, servir de bouc émissaire. Dans une société qui ne tolère pas l'image d'une division sociale interne, qui revendique son homogénéité par-delà toutes différences de fait, c'est l'autre comme tel qui acquiert les traits fantastiques du destructeur – l'autre, de quelque manière qu'il soit défini, quel que soit le groupe auquel il est assigné, étant le représentant du *dehors*[351].

Il nous faut toutefois préciser un point qu'une telle distinction ne rend pas tout à fait explicite. Que l'ennemi figure une extériorité fantastique, dans la mesure où il représente le corps étranger corrupteur, n'implique pas nécessairement que cette extériorité soit réelle. L'image de l'extériorité de l'ennemi se combine avec celle de son intériorité. Plus exactement, l'image du corps totalitaire comme corps homogène et pur se soutient sur celle d'une altérité d'un corps ennemi à la fois dehors et dedans ; il faut que la corruption vienne de l'extérieur (des pays capitalistes par exemple) mais qu'elle trouve un relais à l'intérieur, que les deux dimensions se superposent dans la figure de l'Autre. De sorte que « le peuple croit sans cesse lutter contre un ennemi de l'extérieur, et que, s'il se retourne contre lui-même, c'est dans l'obsession de la corruption que l'impérialisme introduirait en lui »[352]. Le peuple-Un doit être conduit à penser que l'Autre, situé effectivement à l'étranger[353], agit de manière à inoculer en lui la corruption, à le déstabiliser de l'extérieur, nourrissant l'image – illusoire – de la « citadelle assiégée ». Cette extériorité réelle permet au corps totalitaire de produire sa propre unité, mais, souligne Lefort, il s'agit somme toute d'une « stratégie politico-policière exploitée avec succès partout ailleurs depuis des siècles »[354].

---

[350] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.106-107

[351] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.547

[352] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op. cit., p.68

[353] Dans le cas du stalinisme par exemple, il s'agira des « forces hostiles de l'Occident » qui multiplient les « agressions » contre l'U.R.S.S.

[354] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op. cit., p.68

Ce qui est plus spécifique aux sociétés totalitaires, c'est ce double mouvement de production-dénégation évoqué par Lefort et repris par Abensour, double mouvement par lequel l'extériorité ne doit être reconnue que pour mieux être supprimée. Ce mécanisme nous permet d'approcher au plus près la logique de la société totalitaire. De ce point de vue, la non-figuration dans la nature de l'ennemi de la société stalinienne plus tôt évoquée, « inlocalisable, partout et nulle part » à la fois, et constituait *a priori* une menace supplémentaire pour le corps totalitaire, se renverse fantastiquement et devient élément facilitateur de ce processus. En effet, parce qu'elle est infigurable, l'image de l'ennemi dans la société totalitaire présente paradoxalement l'avantage de pouvoir être projetée « à loisir ici ou là dans le supposé réel », c'est-à-dire de pouvoir être figurée par tous :

> (L'Autre) vient figurer une extériorité imaginaire, une altérité imaginaire ; c'est un substitut de l'autre effectif, de l'agent social qui s'engendre dans le mouvement de la socialisation effective, lequel implique non seulement la différenciation, mais la division ; c'est, à la limite, *le citoyen quelconque qui se trouve converti en ennemi potentiel du peuple*.[355]

En d'autres termes, l'image de l'ennemi dans les régimes totalitaires, et plus spécifiquement dans le stalinisme, n'est jamais figée ; elle ne cesse de se déplacer de corps corrupteur en corps nuisible. Si la menace de l'altération est partout, l'ennemi une potentialité sans cesse renouvelée, alors sa conjuration n'est jamais achevée, demeure un processus permanent. La société totalitaire est une société dans laquelle n'évoluent que des ennemis potentiels et fantasmés. Mais en même temps, cette menace généralisée permet de décupler la figure de l'ennemi et de donner à la fiction du peuple-Un de quoi se refonder quasi-éternellement. C'est en cela que Lefort fait du stalinisme le régime totalitaire le plus accompli, celui qui, encore plus que le fascisme ou le nazisme, peut dérouler le fil de sa logique mortifère.

Mais cette logique doit encore être précisée. Certes, l'affirmation du peuple-Un, si elle est au fondement de cette logique, ne peut donc s'envisager que dans la perspective de la production de l'ennemi. Plus exactement, elle en procède. Dans le régime totalitaire, s'il s'agit toujours de construire l'ennemi en le qualifiant, c'est tout à la fois pour le disqualifier mais aussi pour *se* qualifier soi-même. La qualification de l'Autre est ce qui rend possible sa disqualification et en dernier ressort, la qualification du peuple-Un. C'est dans un même mouvement logique que la construction du corps totalitaire s'effectue : mais ce mouvement suppose un ordre. La définition du *Nous* dépend en réalité de l'*Autre*, le « corps-Un » du corps étranger.

[355] *Ibid.*, p.69. Nous soulignons.

Lorsque le peuple se représente comme *uni* contre un ennemi extérieur, que le corps totalitaire peut enfin « s'assurer de son identité propre »[356], c'est alors que la bureaucratie et le parti peuvent prendre le relais pour s'assurer de la réalisation effective de cette unité dans la société civile. Le processus identifié par Claude Lefort dans son article de 1956 se voit donc enrichi par cette fonction du corps comme principe de mise en forme de la société totalitaire. Pour que le parti puisse mettre en action le processus d'effacement de la division du social, que la bureaucratie puisse souder l'État à la société civile, il faut au préalable que la représentation d'un corps homogène émerge. C'est la raison pour laquelle « la représentation du peuple-Un n'est nullement en contradiction dans l'idéologie totalitaire avec celle du parti. Le parti n'apparaît pas comme distinct du peuple (…) il n'est pas une réalité particulière *dans* la société »[357] ; il *est* la société, il *est* le peuple.

Cette logique d'identification prend grâce à la notion de corps un sens tout particulier et devient principe d'incorporation. Le « double idéologique » qu'incarnait le membre du parti par rapport à l'individu – ce dédoublement pouvant advenir au sein même de ce dernier – s'apparente désormais à la fusion d'un corps individuel dans le corps du parti. Les individus, en tant que corps intégrés dans des sphères d'activités distinctes, se dissolvent peu à peu dans un corps plus englobant, jusqu'à se voir totalement intégrés et produire le peuple-Un : « A l'ouvrage d'*incorporation* des individus dans les groupements légitimes correspond l'ouvrage de décomposition des rapports librement établis »[358]. Idéalement, le peuple-Un devient alors comparable à un « Grand Vivant, la société conçue comme individu collectif, agissant, se faisant, prenant possession de toutes ses facultés pour s'accomplir, en se débarrassant de tout ce qui lui est étranger : un *corps* qui a la ressource de contrôler les mouvements de chacun de ses organes et de chacun de ses membres »[359].

A bien comprendre cette logique de production du peuple-Un, nous découvrons que le régime totalitaire, pour se constituer comme corps homogène et pur, doit s'appréhender tout à la fois comme système d'exclusion des corps étrangers et hétérogènes qui le menacent que comme système d'inclusion, d'incorporation des corps individuel dans un grand corps-Un. En extirpant de lui tout ce qui menace son intégrité, en se prémunissant de tout élément extérieur qui pourrait le corrompre, le corps totalitaire se conçoit lui-même comme homogène, pur, sain. Alors peut-il s'affirmer dans sa toute-puissance, déployer son fantasme d'invulnérabilité.

---

[356] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.166
[357] *Ibid*., p.167
[358] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.105
[359] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.121-122

Mais pour ce faire, il a besoin de se représenter à lui-même comme tel, il a besoin que cette image soit incarnée afin de s'y reconnaître et s'y mirer. C'est la raison pour laquelle, une fois ce corps constitué, que la société ne fait plus qu'une et s'apparente à ce Grand Vivant surgit alors « le Grand Œil dont la vision embrasse la société entière, l'œil du peuple devenu despote, du despote devenu peuple »[360].

Ce « Grand Œil » à qui rien n'échappe, tout à la fois incarnation et image du corps totalitaire, organe et corps entier, qui va donner au peuple-Un la représentation de lui-même, lui permettre de se *voir* comme corps invulnérable et pur, Soljenitsyne le désigne d'un terme que Lefort reprend à son compte : l'*Egocrate.*

[360] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op. cit., p.71. Quoiqu'implicite, la référence au « Big Brother » du *1984* de George Orwell est évidente.

B – L'Egocrate, image-miroir du corps invulnérable de la société

En mobilisant l'image du corps, Lefort rend pensable la logique d'*incorporation* à l'œuvre dans la société totalitaire, au fondement de la constitution du peuple-Un. Mais il ne suffit pas de comprendre ce processus d'inclusion en le rapportant au parti, car celui-ci n'est finalement qu'un organe du corps tout entier. Pour que la représentation du peuple-Un se combine à celle d'un « pouvoir-Un », il faut que ce pouvoir soit « concentré dans les limites de l'organe dirigeant et, finalement, dans un individu qui incarne l'unité et la volonté populaires »[361]. A l'image du corps-Un de la société totalitaire se superpose celle du corps de l'individu qui l'incarne : le chef totalitaire. Le grand mérite de Lefort est d'avoir perçu, à la manière dont Kantorowicz théorisait les deux corps du Roi, que le leader totalitaire est ce par quoi la société totalitaire se représente à elle-même comme *corps*, qu'elle s'y voit comme dans un miroir.

Une fois encore, ce qui n'était qu'en germe dans les travaux des années 1950, et notamment dans « Le totalitarisme sans Staline », trouve ici son prolongement et son approfondissement théorique évident. Le rôle du chef totalitaire y est en effet très largement précisé. A partir des années 1970, les différents textes que Lefort consacre à la figure du chef en régime totalitaire font ainsi apparaître une fonction d'incarnation – au sens fort du terme – de la société elle-même que les écrits précédents négligeaient. Mais la figure de Staline reste toutefois centrale. Que ce soit dans *Un homme en trop* ou dans *L'invention démocratique*, elle demeure l'incarnation privilégiée du chef du régime totalitaire puisque ce dernier, s'affirmant comme « plus accompli » que ses variantes nazies et fascistes, permet d'en apercevoir au mieux les mécanismes. De ce point de vue, la référence au corps s'avère une nouvelle fois décisive.

Dans l'article « Staline et le stalinisme », Claude Lefort cherche justement à ressaisir le totalitarisme stalinien à partir de la figure de Staline. Il ne s'agit toujours pas d'envisager le rôle du personnage à partir de certains traits psychologiques ni même d'une prédisposition à la violence, mais bien plutôt de comprendre comment Staline *incarne* une fonction qui est en réalité spécifique à tout régime totalitaire. La démonstration de 1956 se trouve déplacée ; la référence au corps totalitaire permet d'approcher au plus près les représentations symboliques auxquelles « Le totalitarisme sans Staline » restait encore globalement aveugle. Ce déplacement est en partie liée à la découverte de Machiavel et aux réflexions liées au concept de « lieu du pouvoir » précédemment évoquées.

[361] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.101

En effet, instruit de la lecture du Florentin, Lefort peut désormais rapporter le stalinisme à une certaine manière d'occuper ce lieu en regard de l'expérience moderne, qui situe désormais le pouvoir tout à la fois dans la société et la surplombant symboliquement, dans un lieu proprement inlocalisable qui constitue « l'ambiguïté de la politique » moderne. Or, il apparaît à l'auteur de « Staline et le stalinisme » que ce dernier « témoigne d'une détermination et d'une figuration singulières du lieu du pouvoir »[362], dont nous verrons qu'elle consiste en définitive à tenter de résoudre cette ambiguïté, ou plus exactement à en dénier la réalité. A ce stade de notre réflexion, nous voudrions nous borner à remarquer que Lefort, lorsqu'il s'interroge sur la manière de caractériser le lieu du pouvoir stalinien, développe notamment l'idée que ce dernier est en quelque sorte « soudé » à la société. La logique totalitaire, qui suppose en effet que soit déniée toute distinction entre société civile et État, que le peuple-Un se représente à lui-même comme corps homogène et pur, implique que celui qui en assure la direction s'intègre à cette représentation, qu'il soit un élément de ce corps-Un. Ainsi que nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le pouvoir n'est pas séparé de la société ; il est la société. Le parti, en tant qu'il donne corps à ce pouvoir, entretient une logique d'identité avec le peuple-Un. Le chef totalitaire s'inscrit également dans cette logique ; il n'est pas séparé de la société qu'il dirige ; il est cette société.

En reprenant la métaphore du corps, nous pourrions dire que le chef est un « organe » du corps totalitaire, à la manière de chaque membre du parti, ce qui lui permet de se présenter comme un « simple exécutant » du régime[363]. Mais simultanément, le pouvoir auquel se trouve soudé Staline (suivant le principe de non-séparation) est un pouvoir plein, au sens où il incarne le social, et inversement, au sens où le social s'incarne en un individu. Dans le régime totalitaire, le corps-Un de la société élabore un imaginaire d'équivalence entre peuple et chef, puisque ce dernier n'en est pas séparé. Une telle affirmation implique l'effacement des limites de ce pouvoir, comme dans le cas du parti. A partir du moment où le chef totalitaire n'est pas séparé du peuple, ou pour le dire autrement, que son corps (individuel) se soude au corps de la société, ce pouvoir s'affranchit de toute limite :

> Le pouvoir auquel se trouve ainsi *soudé* Staline ne constitue pas une médiation entre une puissance transcendante et le peuple ; il ne se heurte pas à des limites que lui imposeraient la religion, le droit, des valeurs intemporelles. Il s'agit d'un pouvoir purement social investi dans un individu.[364]

[362] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.118
[363] *Ibid.*, p.120
[364] *Ibid*.

Dans le stalinisme, la détermination du lieu du pouvoir semble effectivement se modifier. Étant entendu que peuple et chef totalitaire ne font plus qu'un, en vertu du principe de non-séparation, nous assistons à une « tentative d'une appropriation effective de ce lieu à la faveur de la pleine affirmation de la puissance et de la volonté du dirigeant, laquelle est censée coïncider avec la pleine affirmation de la puissance et de la volonté du peuple »[365]. Si la société totalitaire stalinienne implique l'idée d'une fantastique unité du corps social (le peuple-Un), alors Staline, en tant que chef, est le corps individuel par lequel cette unité se voit figurée. Ainsi compris, la logique totalitaire fonctionne comme double incorporation : le corps de Staline se soude au corps de la société qui en retour se représente à elle-même dans et par le corps individuel du chef. Claude Lefort, pour illustrer ce phénomène, se plaisait régulièrement à citer la formule de Trotsky faisant dire à Staline : « La société c'est moi ! »[366].

Commence dès lors à se forger la représentation d'un pouvoir tout-puissant, qui s'infiltre à travers tous les pores du corps social, qui se fait société pour mieux la dominer et s'incarne dans la figure de l'Un : Staline. Dans *Un homme en trop*, ce processus d'identification est longuement analysé par Lefort, qui va en montrer tout à la fois les fantasmes qu'il produit – au premier rang desquels celui de son invulnérabilité - et les dénégations qu'il recouvre. Pour nommer ce phénomène, il reprend à son compte une expression de Soljenitsyne, qu'il portera quasiment à la valeur d'un concept : l'*Egocrate*. S'il fallait définir ce terme, nous pourrions en trouver une définition succincte mais précise dans l'article « Staline et le stalinisme », où l'Egocrate désigne « ce maître qui n'est, selon l'acception connu du mot, ni dictateur, ni despote, ni tyran, qui, idéalement confondu avec la société, trouve dans son Moi la loi de toutes choses, ou ne reconnaît rien en dehors de lui »[367]. De fait, si le chef totalitaire possède des traits communs avec les despotes, il en excède largement la figure, puisqu'en incarnant la société elle-même, il peut « plonger ses tentacules » dans toutes les profondeurs et le détail de la vie sociale[368]. C'est dans ce mouvement d'incarnation du social que le chef totalitaire se distingue du despote et du tyran.

---

[365] *Ibid*., p.121

[366] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.88. La référence apparaît régulièrement sous la plume de Lefort dans ces années-là, et permet d'envisager le mécanisme totalitaire. A la différence de Louis XIV qui ne s'identifiait qu'à l'État (rappelant ici les remarques de Michelet et Kantorowicz), la logique totalitaire permet à Staline d'étendre le principe d'identification : plus rien, en effet, n'échappe au pouvoir qui embrasse tout le social, c'est-à-dire l'ensemble des secteurs de la société civile.

[367] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.125

[368] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.77

Là où ce dernier, traditionnellement, s'extrayait du social pour le dominer de toute sa hauteur quasiment surnaturelle, jusqu'à « avoir partie liée avec les Dieux »[369], l'Egocrate, quant à lui, paraît se fondre dans la société ; quand le premier se sépare fantastiquement du peuple, le second fusionne avec lui.

Avec l'Egocrate, résume Lefort d'une belle formule, « s'institue le miroir parfait de l'Un »[370]. Comprenons : l'Egocrate figure le peuple-Un, il est ce par quoi le corps homogène et non-séparé du peuple se voit lui-même, « miroir de l'Un ». Autrement dit, le peuple-Un n'existe comme tel que parce que l'Egocrate lui donne la perception de lui-même, qu'il accède à la représentation de soi. La construction de l'ennemi, si elle permet de produire l'homogénéisation et l'unification du peuple par la médiation du parti, ne suffit donc pas. Le processus nécessite le miroir qu'est l'Egocrate à travers lequel ce peuple-Un se voit comme tel et s'appréhende comme corps-Un. Le chef totalitaire parvient donc – idéalement – à ne plus faire signe vers l'extériorité du pouvoir mais à figurer l'unité parfaite avec le peuple :

> Tel est ce que suggère le mot Egocrate : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses.[371]

La logique à l'œuvre dans cette citation tend à rendre perceptible la nouvelle détermination du lieu de pouvoir en régime totalitaire. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que le pouvoir habite le corps social, se déploie en lui par l'intermédiaire du parti et du chef ; en réalité, ceux-ci donnent au corps un contenu, sa substance. Le pouvoir n'est plus situé dans un lieu infigurable mais dans la société elle-même ; l'ambiguïté du pouvoir que Lefort découvre chez Machiavel semble ici congédiée.

Le pouvoir est dans le social, il est le social lui-même, de sorte que le régime totalitaire peut être compris comme une entreprise visant à « donner au pouvoir une réalité substantielle (…) ; de dénier la division sociale sous toutes ses formes ; de refaire à la société un *corps* »[372].

---

[369] *Ibid.*, p.84
[370] *Ibid.*, p.85
[371] *Ibid.*, p.85-86
[372] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.301. Nous verrons que la démocratie moderne, à l'inverse, défait la représentation du corps, prenant ainsi en charge et prolongeant le processus moderne instauré avec Machiavel.

Comme nous l'avons vu avec Machiavel, la modernité correspond à cette période où le pouvoir politique fait l'expérience de sa vulnérabilité, se découvre comme corps vulnérable, situé dans un écart irréductible, exposé à la division sociale et à l'indétermination de l'histoire. Le totalitarisme, par l'intermédiaire du peuple-Un, du parti et de l'Egocrate, apparaît désormais comme animé d'une volonté de faire disparaître cet écart constitutif du politique moderne ; c'est en ce sens que Claude Lefort mobilisait la notion de « soudure » pour évoquer la relation d'identité entre le chef et le peuple-Un ; c'est en ce sens aussi qu'il notait que dans cette représentation de la société totalitaire comme corps, la figure de l'Egocrate indique que le pouvoir tend à se confondre « avec le corps entier tandis qu'il en est la tête »[373]. La dénégation de la division sociale que figure le corps-Un de la société est négation de cet écart dans lequel agit le pouvoir, abolition de la conception moderne du politique, ou pour reprendre la distinction lefortienne entre symbolique et réel, effacement de la dimension symbolique du pouvoir[374]. Ainsi que l'écrit Bernard Flynn, « le projet totalitaire veut remplir le lieu vide [du pouvoir, nous précisons] avec le corps plein de la société qu'incarnent le parti et son chef »[375].

C'est pourquoi l'image du miroir doit être entendue en son sens premier. A la limite, la logique totalitaire implique que le peuple se voit *réellement* dans l'Un que figure l'Egocrate. Nous retrouvons ici les leçons de La Boétie et l'analyse que proposait Claude Lefort du *Discours de la servitude volontaire.* Lorsque ce dernier repère dans l'attrait de l'Un l'opération par laquelle le peuple se charme lui-même en dotant le tyran des habits dont il se pare pour mieux les subjuguer et les soumettre, il signalait déjà le processus qui trouve dans le totalitarisme sa réalisation la plus redoutable. Concernant La Boétie, nous avons montré que l'interprétation de Claude Lefort s'inscrivait dans la volonté de comprendre comment le tyran se voyait attribuer par le peuple le pouvoir de le délivrer de l'épreuve de l'indétermination et de la pluralité. Le peuple se soumet car il veut se voir uni, non-divisé et le tyran, image de l'Un, lui permet de se rapporter à lui-même comme tel. Lefort, d'une formule déjà relevée, affirmait ainsi que ce processus aboutit à ce que « la société s'incarne fantastiquement ; entendons, littéralement, qu'elle prend corps comme l'Un, que le pluriel se déniant s'engouffre dans l'Un »[376]. Ainsi compris, le tyran du *Discours* et l'Egocrate de *L'Archipel* ne semblent plus si éloignés.

[373] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.167
[374] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.301
[375] Bernard Flynn, La philosophie politique de Claude Lefort, op.cit., p.301
[376] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.292

Nous pourrions même considérer que le texte de La Boétie annonce en un sens celui de Soljenitsyne, en tout cas dans les interprétations qu'en propose Lefort, « tel un La Boétie du système totalitaire »[377].

Ce rapprochement nous conduit à formuler une seconde remarque quant à la nature de l'Egocrate. L'image du corps politique que façonne le totalitarisme permet certes d'envisager l'Egocrate comme l'Un dans lequel s'évanouit l'épreuve de la division et de la séparation. S'il est bien ce par quoi le peuple-Un se représente à lui-même, s'il est ce par quoi la société totalitaire peut se percevoir comme corps entier et plein, le corps de l'Egocrate doit être à l'image de la société, à l'image de ce que le peuple doit être dans la logique totalitaire. Or, que voit le peuple ? Un corps qui concentre en lui tous les pouvoirs, qui se déploie dans toutes les sphères de la société pour mieux exercer sur elle sa toute-puissance. Un corps en qui tout se confond et se dissout, qui ne laisse de place à rien hors de lui, Ego absolu qui absorbe la totalité du social. Certes, L'Egocrate « offre lui-même son corps individuel, mortel, paré de toutes les vertus, quand il s'appelle Staline ou Mao ou Fidel »[378], mais ce corps mortel s'efface en réalité sous la représentation d'un corps qui est d'une tout autre nature. D'une formule remarquable, Claude Lefort écrit ainsi que ce « *corps mortel qui est perçu comme invulnérable*, qui condense en lui toutes les forces, tous les talents, défie les lois de la nature par son énergie de surmâle »[379]. A la lecture d'une telle affirmation, nous comprenons que l'Egocrate représente « les deux corps » du chef totalitaire : corps mortel, individuel d'une part, corps immortel, invulnérable, tout-puissant d'autre part, les deux fonctionnant simultanément, réunis dans l'Un totalitaire. Pour reprendre un mot de Miguel Abensour, nous pénétrons ici même dans un monde où l'image du corps de l'Egocrate, en permettant à la société de s'apparaître à elle-même comme unité imaginaire, s'affirme comme son « double spéculaire », un « corps extra-ordinaire, incommensurable, hors des contraintes de la finitude, ni dans l'espace, ni dans le temps »[380].

---

[377] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.123. Bien qu'il évoque à plusieurs reprises l'œuvre de La Boétie dans son essai, il nous semble qu'Abensour reste en partie aveugle à l'analogie entre l'Egocrate et l'Un du *Discours de la servitude volontaire* telle que le concept du corps, notion-clé de son analyse, le suggère. Plus exactement, les réflexions d'Abensour n'évoquent jamais la dimension pourtant fondamentale du *désir* de faire corps, qui explique aussi bien chez La Boétie que dans l'analyse lefortienne du fait totalitaire, l'attrait pour cette forme de société qui délivre les individus de l'expérience de la pluralité et du conflit, c'est-à-dire du corps politique vulnérable.

[378] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.169. Notons que cette référence aux chefs de la Chine populaire et de Cuba élargit considérablement la représentation de l'Egocrate, dont les avatars sont en réalité plus nombreux qu'il n'y paraît. Surtout, cette remarque rend compte de la surface que recouvre le concept de totalitarisme dans la philosophie de Lefort, qui ne se limite pas au nazisme et au stalinisme, mais désigne bel et bien des formes de société, dans lesquelles la représentation symbolique du pouvoir est abolie.

[379] *Ibid.* Nous soulignons.

[380] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.111

Corps surnaturel, certes, mais qui se confond avec la société, qui ne figure plus un au-delà du monde mais s'affirme comme invulnérable au sein de celui-là même. C'est bien la raison pour laquelle il ne faut pas confondre cette représentation du double corps de l'Egocrate avec celle des rois évoqués par Kantorowicz, Dante ou même Michelet. La différence n'est pas de degré mais bien de nature, et pour le dire plus justement, de forme de société. Avec les figures de l'Egocrate et de la société totalitaire, nous assistons en effet « à la naissance d'un « corps fantastique, à une métamorphose de l'image du corps, voire à l'invention d'une autre image du corps » qui ne connaît aucun précédent[381]. Car c'est bien au sein de la modernité que ce processus d'identification au corps de l'Un se fait, de sorte que le corps de l'Egocrate ne figure une société trouvant son unité hors d'elle-même, mais que, soudé à elle, il apparaît comme tout-puissant en son intériorité. En d'autres termes, et c'est là le procédé inédit du totalitarisme que théorise Lefort, cette « nouvelle société n'a pu se former qu'en mettant au monde ici et là un *Egocrate* – figure monstrueuse et dérisoire de *l'homme total*, omniscient et tout-puissant, résumant en lui le tout du social »[382].

Alors que dans les régimes monarchiques prémodernes, le « césaro-papisme » donnait à voir le corps d'un roi tout-puissant mais séparé de la société, qu'il dominait totalement et extérieurement pour lui permettre d'accéder à la représentation d'elle-même comme corps, le totalitarisme inaugure un type de société moderne, où une mutation advenue dans l'ordre du politique déplace ce corps tout-puissant du chef *dans* la société. S'il conserve cette fonction consistant à « faire du corps » (entendu comme peuple-Un), l'Egocrate abolit la séparation et prétend matérialiser l'unité du peuple comme corps invulnérable. A l'inverse de l'image du corps de la société monarchique qui « s'étayait sur celle du Christ », où s'investissait « la pensée de la division du visible et de l'invisible, la pensée du dédoublement du mortel et de l'immortel », l'Egocrate fournit aux yeux de tous l'image d'un corps qui « coïncide avec lui-même comme la société est supposée coïncider avec elle-même »[383].

Pour reprendre la métaphore de la tête et du corps évoquée plus tôt, nous pourrions dire que dans les régimes prémodernes, le roi désignait à la fois le corps de la société et la tête qui s'en distinguait. Dans le cas du totalitarisme, l'Egocrate est à la fois la tête et le corps, mais sans qu'aucune séparation ne soit plus perceptible. Comme nous le verrons, cette affirmation ne supporte pas l'épreuve du réel. La logique totalitaire en droit efface la division du corps et de la tête, puisque le pouvoir s'étend dans toute la société.

[381] *Ibid.*, p.112
[382] Claude Lefort, « L'impensé de l'union de la gauche » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.143
[383] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.175

Mais dans les faits, cette image recouvre une contradiction fondamentale que nous devrons appréhender : en même temps qu'elle produit ce discours de fusion du corps de l'Egocrate avec le corps-Un de la société, la logique totalitaire aboutit à une fantastique séparation de ces deux corps qu'elle ne cesse de devoir masquer[384]. C'est en ce sens que nous interprétons la formule de Claude Lefort lorsqu'il indique que ce corps mortel de l'Egocrate est « perçu » comme invulnérable. Sa toute-puissance est une affaire de perception, un miroir que se tend le peuple à lui-même pour se voir comme invulnérable, corps plein et inébranlable, immortel même. Nulle autre figure ne permet peut-être mieux d'appréhender au plus près le phénomène de l'Egocrate que celle du *Big Brother* de Georges Orwell, au sujet duquel Lefort écrit que « le corps de Big Brother est immortel, [qu'] il n'est ni dans l'espace ni dans le temps »[385]. Corps immortel et invulnérable que tous doivent contempler, corps qui « existe mais ne mourra jamais », pour reprendre une expression d'O'Brien dans *1984*[386], il offre son corps à la vue de tous, non pas son corps réel – que nul ne voit jamais – mais son corps fantasmé, le Grand Œil qui embrasse la société dans un regard et renvoie ainsi l'image de l'Invulnérable.

Ici, l'imaginaire du corps totalitaire trouve sa pleine réalisation. Il permet de comprendre que la fonction de l'Egocrate est consubstantielle au régime totalitaire ; sans lui, le peuple ne peut parvenir à la représentation de lui-même comme corps invulnérable. Staline, malgré toute sa violence et sa fureur qui ajoute effectivement à l'horreur du régime, n'en est pas un accident ; il fait partie de son essence même. Voilà pourquoi Soljenitsyne évoque si rarement le personnage Staline dans *L'Archipel du Goulag*. Lefort, au début de son commentaire de l'œuvre, s'en étonnait. Mais il comprend très vite que si l'écrivain russe n'a que faire de l'homme Staline, c'est que seul le corps de l'Egocrate l'intéresse. C'est vers lui qu'il se tourne et c'est à lui qu'il s'en prend, parce qu'il en a saisi le rôle central dans l'économie du système totalitaire. Le corps individuel qui incarne l'Egocrate n'est que secondaire dans ce dispositif ; si ce n'est Staline, il y aura toujours un homme pour prendre sa place et affirmer à son tour : « La Société, c'est moi ! ».

Soljenitsyne découvre enfin comment cet imaginaire du corps de l'Egocrate nourrit la représentation du peuple-Un comme corps plein, homogène et invulnérable, et donne à la logique de qualification de l'Autre maléfique, l'Ennemi qui menace l'intégrité de ce corps, une dimension supplémentaire.

---

[384] C'est ce qui conduira notamment Lefort à parler de « pathologie » totalitaire pour qualifier cette dénégation sans cesse réaffirmée de la division sociale.
[385] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.34
[386] George Orwell, *1984*, Paris : Folio Gallimard, 1950, p.343

En effet, afin de préserver cette image du corps invulnérable que renvoie l'Un tout-puissant de l'Egocrate, il faut que le corps-Un de la société se délivre de tout ce qu'il imagine pouvoir l'affaiblir et le corrompre. A la construction du peuple-Un par la production de l'ennemi et l'identification à l'Egocrate s'ajoute donc un troisième processus de la logique totalitaire : la prophylaxie sociale.

C – Éliminer les corps faibles, recycler les « déchets » : la prophylaxie sociale et le camp

La logique totalitaire trouve donc son fondement premier dans l'affirmation du peuple-Un, c'est-à-dire d'un corps non-divisé. Mais ce corps n'est pas donné *a priori* ; il est le produit d'une élaboration, qui suppose la dissolution de toute forme de séparation au sein du social :

> Quiconque ne prêterait pas attention à l'immense dispositif édifié pour dissoudre partout où il peut s'affirmer le sujet dans un 'nous', pour agglomérer, fondre ces 'nous' dans le grand 'nous' communiste, pour produire le peuple-Un, se priverait de comprendre comment s'exerce la logique totalitaire.[387]

L'objectif fondamental du totalitarisme est ici énoncé : il s'agit de dissoudre le sujet dans le Nous ; le corps individuel se fond dans le corps-Un de la société. Il n'existe plus en tant que corps séparé. Certes, cette dissolution des individus dans le peuple-Un se redouble d'une affirmation de son unité dans le corps de l'Egocrate, dans lequel elle se perçoit par effet de miroir. Mais nous devons désormais convenir que la société ainsi constituée comme corps est en même temps conduite à faire retour sur elle-même, à s'examiner pour s'assurer de son identité. Voyant l'Egocrate, elle se voit elle-même. Dès lors, si le corps de l'Egocrate paraît invulnérable aux yeux du peuple avec lequel il doit coïncider, ce dernier n'est-il pas *logiquement* contraint de s'assurer de son identique invulnérabilité ?

Par cette remarque, nous commençons de mieux apercevoir comment s'effectue l'homogénéisation du peuple et l'identification de l'Ennemi dont elle procède. Cette dernière, ainsi que nous en avons fait la démonstration précédemment, est l'opération nécessaire par laquelle la société totalitaire se constitue. La production du *Nous* suppose l'opposition radicale à un *Eux* menaçant. Dans le prolongement de cette affirmation, nous voudrions à présent montrer comment les nombreuses désignations et (dis)qualifications de l'ennemi, quelles que soient les variantes totalitaires dans lesquelles elles se déploient, présentent systématiquement un trait commun : la disqualification du corps faible.

Ainsi que l'observe Lefort dans le sillage de Soljenitsyne, le corps-Un totalitaire ne peut s'affirmer comme tel qu'en s'assurant de toute forme de corruption, de contamination qui viendrait en perturber l'unité. Si l'Autre est l'Ennemi, c'est bien parce qu'il porte en lui une menace de l'altérité, qu'il peut, par sa simple présence, *altérer* un corps qui se perçoit comme un. Aussi, tout élément susceptible d'attenter à l'homogénéité de ce corps doit être systématiquement exhibé comme son Ennemi.

---

[387] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.105

Nous voyons bien que la société totalitaire élabore « un discours d'invulnérabilité »[388], par lequel elle nourrit son imaginaire du corps, et que cet imaginaire ne repose pas moins sur l'affirmation de la toute-puissance du corps de l'Egocrate que sur l'élimination des corps faibles, susceptibles d'en ébranler l'efficacité. Pour le dire autrement, le processus par lequel le pouvoir totalitaire, figuré par l'Egocrate et ses Organes exécutants du parti, s'assure de son invulnérabilité requiert tout à la fois la manifestation de sa toute-puissance et l'élimination des éléments qui en altèrent la pureté. Or, ces deux principes sont en réalité identiques : c'est sa capacité à se débarrasser de ses ennemis qui signale la puissance de l'Egocrate ; c'est dans l'extermination de tout facteur d'hétérogénéité que se repère le fantastique et illimité pouvoir du chef. C'est cette logique qui conduit Lefort à affirmer, au sujet de Staline :

> A la fois Staline se présente et apparaît comme le génie par la vertu duquel l'État tient ensemble, existe, le peuple est Un, et il broie en nombre indéfini des 'ennemis', des hommes quelconques, qui, en tant qu'individus, rendent manifeste l'élément particulier, étranger, intolérable à la représentation de l'Un.[389]

Ici, « l'élément particulier » est un facteur d'affaiblissement du corps totalitaire, une marque de vulnérabilité dont la seule existence menace la possibilité même de se représenter l'Un. L'apparence de toute-puissance de celui-ci se maintient tout autant dans la proclamation par l'Egocrate d'une invulnérabilité que par l'action qui le débarrasse de l'ennemi figuré comme nuisible. A lire Lefort, c'est donc le corps individuel, en tant qu'élément *particulier* et séparé, qui menace le corps. Il n'y aurait finalement que trois modalités bien distinctes du corps en régime totalitaire : le corps-un de la société (peuple-Un), le corps de l'Egocrate et le corps faible de l'individu séparé. Une telle représentation interroge : les systèmes totalitaires ne sont-ils pas également le lieu de l'affirmation du corps sain individuel ? Le sujet totalitaire n'est-il pas systématiquement présenté comme un corps en pleine santé, sommé de faire la démonstration de sa force et de sa puissance ? Cette « énergie de surmâle » évoquée par Lefort pour qualifier le corps de l'Egocrate, ne s'applique-t-elle pas à ce corps glorifié du sujet totalitaire ? Les travaux récents de Johann Chapoutot, de Georges Vigarello ou d'Alain Corbin, notamment, ont bien montré comment les systèmes totalitaires, au premier rang desquels le nazisme, élaboraient une glorification idéologique du corps sain, inspiré en grande partie de l'imaginaire antique[390], mais également d'une médicalisation progressive de la société au début du XXème siècle.

---

[388] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.301
[389] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.86-87
[390] Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris : PUF, 2012

Certes, ce processus n'est pas propre aux régimes totalitaires. L'invention du sport moderne, l'hygiénisme et le « dressage » des corps sont autant de symptômes de cette apologie du corps sain qui se déploient dans toutes les sociétés modernes, y compris démocratiques[391]. Mais les sociétés totalitaires élèvent ces principes au rang de véritables déterminants idéologiques. La glorification du corps individuel totalitaire est extrinsèque au sujet ; elle est le signe de la vitalité d'une société ou d'une civilisation. Dans le cas du nazisme, elle est l'indicateur de la pureté d'une race. C'est sans aucun doute la raison pour laquelle Claude Lefort s'intéresse avant tout au corps-Un de la société plutôt qu'aux corps individuels, puisque la logique totalitaire suppose leur dissolution dans le grand Tout politique et social.

Toutefois, il nous semble qu'il reste en partie aveugle au rôle que l'Egocrate joue dans la représentation des corps individuels invulnérables. Miroir de l'Un, il est aussi miroir de l'individu totalitaire lui-même. Chacun doit pouvoir se percevoir dans la société comme un Egocrate « miniaturisé », « organe » du grand corps totalitaire comme l'est le membre du parti[392]. La dissolution du sujet dans le *Nous* totalitaire, l'élimination de toute forme de séparation, ne doivent pas faire oublier que des dispositifs idéologiques de valorisation de la puissance et l'intégrité du corps individuel demeurent à l'œuvre dans ces régimes, fussent-ils uniquement le reflet de la pureté d'une race ou d'une société. En régime totalitaire, le corps des individus est aussi la toile sur laquelle s'expose à la vue de tous une invulnérabilité fantasmée.

Quoi qu'il en soit, dans l'interprétation lefortienne du fait totalitaire, le corps individuel est perçu comme une menace pour la production de l'imaginaire du corps totalitaire invulnérable[393]. C'est ce qui explique selon nous que son argumentation repose à ce sujet très largement sur la double opération déjà évoquée. D'une part, désignation de l'Autre pour s'affirmer comme Un et d'autre part, élimination de cet Autre qui corrompt *en tant que tel* l'homogénéité et l'intégrité du corps.

Dans *L'Archipel du Goulag,* Soljenitsyne donne à ce processus le nom de « prophylaxie sociale », ainsi défini par Lefort comme l'opération par laquelle l'ennemi est exhibé, produit pour faire la preuve de son caractère corrupteur, et partant, éliminable :

---

[391] Alain Corbin, *Histoire du corps*. *Les mutations du regard. Le XXème siècle* (t.3), Paris : Seuil, 2006

[392] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.170

[393] Pour autant, nous n'affirmons pas que le corps individuel est absent des réflexions que Lefort mène sur la société totalitaire. Comme nous le verrons dans le chapitre prochain, c'est l'interposition du corps individuel, sa matérialité, ou pour le dire plus directement encore : sa réalité, qui permet de renvoyer l'invulnérabilité totalitaire à sa nature fantasmagorique. La mise en évidence de la dénégation totalitaire de l'expérience moderne passe chez Lefort par l'affirmation du corps individuel, qui par son effectivité même, résiste à la logique totalitaire et fissure son « idéologie de granit ».

> Grande entreprise de 'prophylaxie sociale', guidée par le fantasme d'un corps aseptisé – image sur laquelle il conviendra de revenir pour en scruter l'origine chez Lénine lui-même, lequel lançait, dès 1918, cet étrange mot d'ordre : 'nettoyer la terre russe de tous les insectes nuisibles'.[394]

Une telle interprétation se fonde sur la mobilisation par Claude Lefort de deux images opposées mais complémentaires, en réalité inséparables du processus de la prophylaxie sociale : l'image du « corps aseptisé » qui renvoie à l'idéal du corps immaculé et purifié et celle du « nuisible ». Ces deux notions sont fondamentales pour appréhender pleinement le phénomène totalitaire à partir de l'image du corps[395]. La première, ainsi que nous l'avons démontré dans les sections précédentes, s'appuie à la fois sur la représentation d'un peuple uni et homogène, et le miroir de l'Un que lui renvoyait l'Egocrate figurant le corps immortel et invulnérable.

L'élimination des « nuisibles » apparaît donc comme l'opération par laquelle la société totalitaire se représente à elle-même en tant que corps homogène et non altéré, délivré de toute forme de contamination. A ce titre, la notion de prophylaxie sociale mobilisée par Lefort nous paraît tout à fait significative de l'imaginaire totalitaire. En un sens, elle constitue même une clé d'interprétation centrale de son commentaire de Soljenitsyne puisqu'elle ouvre à une approche renouvelée du phénomène totalitaire à partir de la métaphore du corps sain. Plus précisément, elle permet d'envisager la société totalitaire, non plus seulement comme corps-Un, mais *comme corps préservé, corps plein, hermétique et clos, sans déchirure ni blessure*[396].

Nuisible, l'ennemi l'est parce que sa propre faiblesse risque de contaminer le corps sain totalitaire. Mais il est aussi le miroir inversé par lequel la société totalitaire se perçoit comme invulnérable, d'où la nécessité de sa production sans cesse renouvelée, comme le soutenait Lefort dans « La logique totalitaire ». A ce sujet, Johann Chapoutot décrit les dispositifs par lesquels le nazisme met en scène la « beauté aryenne » en l'opposant systématiquement à la « laideur juive » :

---

[394] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.67

[395] De ce point de vue, nous nous éloignons de Miguel Abensour lorsque celui-ci affirme qu'il « n'est presque pas fait mention » du corps dans *Un homme en trop*, à l'exception de la référence à la prophylaxie sociale et au corps aseptisé. Certes, le corps ne constitue pas explicitement le référent à partir duquel se structure l'analyse de Lefort, comme cela sera le cas dans *L'invention démocratique*, mais il nous semble agir de manière implicite à tous les niveaux de son analyse de *l'Archipel*. En effet, la notion de « déchet » renvoie selon nous directement à l'imaginaire du corps. Il est dommage qu'elle soit pratiquement absente de l'analyse d'Abensour. Voir Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.107

[396] Ainsi que la formule de Lefort le laisse entendre, il ne s'agit là que d'un « fantasme », une dénégation du réel et de l'hétérogénéité-pluralité de la vie sociale dont nous aurons à analyser les effets sur le régime totalitaire lui-même.

> Le type corporel aryen, en effet, ne peut se concevoir sans un contretype qui en exalte et rehausse la beauté. (…) La race, c'est fondamentalement un sang, pur de tout mélange, une couleur, et un corps, un corps qui est le témoin candide et nécessaire de la pureté ou de la mixité raciale. Le mélange racial, le crime racial, se lit sur la phénoménalité du corps. Le corps l'exprime et donne à le voir : un *Mischling* porte nécessairement sur son corps les stigmates de l'infamie raciale (*Rassenschande*) et de la dégénérescence (*Entartung* ou *Ausartung*).[397]

Dans le cas du nazisme, le contretype, corps altéré et mélangé, c'est bien entendu le Juif. S'il doit être éliminé, c'est parce qu'il est perçu comme nuisible à l'invulnérabilité du corps totalitaire[398]. En réalité, comme le montre très bien Chapoutot, le nazisme désigne comme nuisible tous les corps qui expriment le mélange et menacent la pureté homogène de la race aryenne. C'est par leur nature de corps faibles, malades, « dégénérés » qu'ils représentent un risque mortel pour le corps sain[399]. La prophylaxie sociale désigne donc tout autant l'invulnérabilité du corps totalitaire (qu'il s'agit de préserver) que la faiblesse menaçante de l'Autre ennemi (dont il faut donc se débarrasser). Nous voyons donc proliférer dans toute société totalitaire des nuisibles désignés, dont la variation relative selon les régimes renvoie néanmoins toujours à une essence supposée faible et à une potentialité de fragilisation corruptrice du corps totalitaire. Le juif, le noir, l'homosexuel, mais aussi le fou ou le gitan, sont autant de figures du corps faible dont il s'agit de se préserver en se refermant sur soi-même[400]. Dans tous les cas, elles signalent un imaginaire commun : celui d'un corps *vulnérable*, ouvert, faillible, impuissant et efféminé[401].

A l'inverse, le corps-Un totalitaire est ainsi représenté comme un corps hermétique, sans ouverture ni faille, qui n'est pas sans rappeler la définition des sociétés closes de Karl Popper, dont lui-même affirmait qu'elles trouvaient leur pleine réalisation dans l'exemple totalitaire.

---

[397] Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, op.cit., p.252-253

[398] Claude Lefort, « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des juifs » in *Le temps présent,* op.cit., p.516

[399] Dans la logique totalitaire, cette dégénérescence se manifeste également dans la production intellectuelle ou artistique de ces corps faibles : le « corps malade » se dédouble de « l'esprit malade ». L'exposition d'art dégénéré (*Entartete Kunst*) organisé à Munich en 1937 en constitue un des exemples les plus tristement célèbres. Elle témoigne également de la manière dont le régime totalitaire élabore systématiquement son fantasme de force et d'invulnérabilité par comparaison avec un « contretype » censé prouver sa supériorité. Voir également Chantal Meyer-Plantureux, *Antisémitisme et homophobie*. *Clichés en scène et à l'écran*, XIX-XXe siècles, Paris : CNRS Éditions, 2019

[400] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.297.

[401] Dans son livre *Réflexions sur la question antisémite*, Paris : Grasset, 2019, Delphine Horvilleur montre comment la haine du juif côtoie toujours celle de l'homosexuel et de la femme. En effet, par la construction d'un imaginaire qui n'est pas propre aux régimes totalitaires, ces trois figures renvoient à l'idée de corps faillibles, sans force, incapables de se *contenir,* de former des identités closes, homogènes, puissantes. L'identité juive, écrit-elle à ce propos, est une « identité faillée », toujours en décalage avec elle-même, identité de l'écart, qui ne se dissout jamais dans un « nous » homogène et fermé. C'est précisément cette non-coïncidence à soi, cette séparation de l'identité à elle-même qui inquiéterait les sociétés modernes et se retournerait en haine. Que ce mécanisme ne soit pas limité aux régimes totalitaires mais se retrouve dans toutes les sociétés modernes est précisément le signe que cette négation de l'épreuve de vulnérabilité est un phénomène qui hante toute modernité.

Dans *Un homme en trop*, Claude Lefort va encore enrichir cette approche. Lisant *L'Archipel du Goulag*, il découvre en effet qu'à la figure du « nuisible » se substitue celle, moins connue mais tout aussi importante, du « déchet ». Bien qu'elle désigne également l'Autre de la société totalitaire – il s'agit d'ailleurs d'un terme qu'utilisent Soljenitsyne et les autres *zeks* pour se qualifier eux-mêmes[402] – à l'inverse des autres termes utilisés par le pouvoir totalitaire pour qualifier l'Ennemi, la notion de déchet nous semble ouvrir à une conception plus complexe de la figure de l'ennemi. En effet, l'image du déchet renvoie très précisément à celle du corps, elle désigne l'excrément – terme également employé par Soljenitsyne – le surplus que le corps de la société doit expulser pour maintenir sa vitalité. Ce système organique par lequel le corps totalitaire traite l'ennemi comme détritus disposable est largement perceptible tout au long de *L'Archipel du Goulag.* Le déchet n'est plus seulement un corps faible, c'est un corps *inutile*, qui peut donc être traité comme tel. Pour ce faire, le régime totalitaire met en place un dispositif extra-ordinaire, terrifiant, mais en même temps consubstantiel à sa logique folle : le camp.

De ce point de vue, la fonction du camp est plurielle, et la pleine compréhension de celle-ci nous paraît dépendre précisément de la notion de déchet et des modalités de son traitement. Selon nous, il est possible d'identifier trois types d'opérations de gestion du déchet : le stockage, l'élimination et le recyclage. En régime totalitaire, le camp va progressivement incarner le lieu de réalisation de ces trois dimensions.

Le camp est en effet tout d'abord le lieu où s'effectue cette double mécanique de désignation-exhibition de l'Autre ennemi par son enfermement et son élimination programmée.

> Grande opération, donc, que les camps de concentration, nullement accidentelle, mais qui accompagne l'établissement du totalitarisme et dont une fonction essentielle est de matérialiser, d'encercler fantastiquement le peuple adverse.[403]

Le camp ainsi défini renvoie au camp de *concentration*, celui qui rend visible la frontière qui sépare l'Un de l'Autre, le peuple ami de l'ennemi. Le déchet est ici affirmé, il est en quelque sorte mis en scène pour que tous perçoivent sa nature et puissent en même temps le situer dans un espace délimité. Claude Lefort insiste longuement sur ce point : à l'origine de la création des camps, il y a la volonté de « canaliser le flot » des ennemis de la nation, de « localiser *quelque part* le monde de l'infamie »[404].

---

[402] Le « zek » désigne le « détenu » ou le « bagnard », et renvoie au mot russe *zaklioutchennyi.*
[403] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.67
[404] *Ibid.*, p.113

Cette expression, qui fait étrangement écho aux propos d'Eichmann adressés à Heydrich : « Faites de la place quelque part ! » lorsque ce dernier s'inquiétait de la difficulté à faire du Reich un espace *judenrein*, témoigne du caractère « archaïque » du camp à ses débuts[405]. Pourtant, dans le cas du Goulag soviétique, Lefort signale que le camp n'est déjà pas réductible à un « simple » bagne mais à « un bagne 'socialiste', où l'on cultive, avec la violence, l'idée de la bonne société »[406]. Toujours est-il qu'à ce stade, la prophylaxie sociale renvoie principalement à l'idée du stockage des déchets, et le camp à celle de leur fixation dans un lieu déterminé :

> En premier lieu, la Révolution, le Peuple, le Pouvoir soviétique, se délivrent des ennemis : ceux-ci sont expulsés, isolés. L'opération, je le rappelais, se place sous le signe de la prophylaxie sociale. Les camps reçoivent les déchets de la société. Situés de fait sur le territoire national, ils n'en font pas à proprement parler partie. On les repousse vers le Grand Nord, on choisit des îles, par souci de sécurité peut-être, mais surtout (…) sous l'effet d'un fantasme d'exclusion. On veut circonscrire l'altérité.[407]

Très vite toutefois, la logique de construction de l'ennemi et de sa (dis)qualification aboutit à celle de son élimination. Si le corps dégénéré des individus menace le corps pur de la société totalitaire, si son invulnérabilité proclamée reste en permanence inquiétée par l'existence de ces corps faibles et corrompus, alors peut-il apparaître plus « rationnel » à une idéologie folle de s'en débarrasser définitivement.

A l'opération du stockage des déchets succède désormais celle de leur élimination. Le camp de concentration se transforme en camp *d'extermination.* En réalité, cette dimension semble déjà contenue dans la précédente, au moins dans le cas du nazisme[408]. Les prisonniers des camps d'extermination sont de simples « *Stücke* », des morceaux de corps informes dont les autorités peuvent disposer librement et accélérer l'élimination. La prophylaxie sociale, dans sa logique même, annonce l'élimination des ennemis ; mesure de *prévention* en ce sens qu'elle débarrasse – au moins en droit – le corps totalitaire de tout risque de contamination, l'extermination des déchets assure la durabilité du corps, l'éternelle puissance, une purification qui garantit son immortalité et son invulnérabilité[409].

---

[405] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, chap.IV : "La deuxième solution : la concentration », Paris : Folio Gallimard, 2002., p.168
[406] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.114
[407] *Ibid.*, p.117
[408] Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, chap. IV : "La deuxième solution : la concentration », op.cit. L'étude de ce chapitre tend à infléchir les propos de Lefort : selon Arendt, en effet, et de l'aveu même de Eichmann, la création des premiers camps et le projet Madagascar contenaient déjà en eux-mêmes le projet d'extermination des Juifs. Dès l'origine, le mécanisme concentrationnaire excède le simple bagne ; l'encerclement des Juifs apparaît ainsi, pour reprendre un mot d'Arendt, comme une véritable « mystification ».
[409] Nikolaus Wachsmann, *KL. Une histoire des camps de concentration nazis*, Paris : Gallimard, 2017

Comprise comme véritable purge du corps-Un totalitaire, l'opération semble tout autant consubstantielle au système que celle visant à encercler l'ennemi ; elle est la condition de possibilité de l'affirmation de sa puissance. C'est la raison pour laquelle Claude Lefort peut à bon droit affirmer qu'elle se retrouve, à différents degrés, dans toutes les sociétés totalitaires accomplies[410].

Dans le cadre du totalitarisme soviétique, le camp d'extermination ne constitue pourtant pas la figure achevée du camp. Il ne s'agit pas encore en effet de ce que Soljenitsyne nommera le « système constrictif » que deviendra le Goulag, après l'application d'une certaine forme de planification générale de l'économie et d'une organisation et développement du travail dans le camp. Par « la loi du socialisme » et la collectivisation bureaucratique du travail, le camp et ceux qui l'occupent sont en quelque sorte réintégrés dans la société : « les déchets sont récupérés, remis dans le circuit de la rationalisation économique. Le Plan prévoit leur utilisation au service de la construction du monde nouveau »[411]. Nous faisons alors manifestement face à un paradoxe. Les camps qui servaient jusqu'alors à expulser les ennemis, à les extérioriser tout en les laissant sur le territoire interne, est repris lui aussi dans une grande organisation de la société : ce qui était figuré au dehors, le camp et l'Ennemi qu'il canalisait par flots entiers, se trouve réintégré au système pour en devenir un rouage économique. Pour prolonger la métaphore des déchets chère à Soljenitsyne, ces derniers ne sont plus stockés, laissés à l'abandon dans les camps, ni même expressément exterminés[412]. Ils sont maintenant réintégrés dans une logique de rationalisation économique, appelés à être réutilisés par le travail. Le camp réalise alors sa dernière fonction et se fait véritablement « système constrictif » en s'affirmant comme une fantastique entreprise de recyclage des déchets.

Le Goulag constitue ainsi aux yeux de Lefort un élément à part entière de la logique totalitaire, au même titre que la figure de l'Egocrate ou du peuple devenu son propre Ennemi. Surtout, il donne au principe de la « terreur » une dimension supplémentaire que les analyses précédentes – notamment celles de 1956 – ne laissaient pas percevoir.

---

[410] Claude Lefort, « Goulag, détente et après-Brejnev » in *Le temps présent*, op.cit., p.313

[411] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.118

[412] Nous ne voulons pas dire que l'élimination des nuisibles cesse dans le système constrictif du Goulag, bien entendu. Mais l'extermination est plutôt la conséquence indirecte de corps incapables d'assurer leur recyclage dans la société socialiste. De sorte qu'en suivant la logique totalitaire, leur élimination n'est finalement que l'effet direct de leur propre faiblesse : un *zek* qui meurt au Goulag est ainsi perçu comme un corps faible qui n'a pas su faire la preuve de son utilité pour le système socialiste de collectivisation. Comme l'écrit Lefort : « La plupart des victimes sont conservées, transformées en esclaves pour être exterminées par le travail ».

En effet, l'usage de la terreur n'est pas limité au parti pour assurer la dissolution des éléments particuliers et séparés dans le corps-Un totalitaire ; elle n'est pas seulement l'opération par laquelle l'Egocrate s'assure de sa toute-puissance et manifeste son invulnérabilité. « Pour ne pas « laisser échapper une part du phénomène » et apprécier « justement » la terreur[413], il faut donc définir celle-ci au regard de sa fonction au sein du Goulag. Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, la terreur stalinienne est le signe de l'instauration d'un nouvel État, d'une nouvelle forme de société dans laquelle l'usage de la violence se fait au nom d'une idéologie : « Le nouveau, sous le règne de Staline, c'est l'alliance de la violence et de l'organisation »[414]. Cette violence extrême n'est plus un moyen en vue d'une fin comme chez Lénine ou même Trotsky ; c'est le but lui-même, un mode d'organisation de la société. Elle devient permanente et non plus transitoire, et s'insinue dans toute la société. Elle sévit partout, même dans les camps. Ce nouvel État qu'elle inaugure déploie son idéologie jusque dans le Goulag : « Le nouveau, c'est l'entreprise de récupération des hommes éliminés, de réabsorption dans l'organisme social de ses déchets convertis en combustible »[415].

Nous voyons ici ce qui sépare la conception de la terreur lefortienne de celle d'Hannah Arendt. Pour l'auteure des *Origines du totalitarisme,* la terreur est le moyen par lequel le régime totalitaire accélère le mouvement de réalisation de la Loi de la Nature (le nazisme) ou de l'Histoire (stalinisme) en effaçant tous les obstacles sur le chemin[416]. Pour le dire autrement, chez Arendt la terreur a pour fonction de fluidifier l'avènement de la société totalitaire, d'effacer « toutes les formes d'institutionnalisation qui cristalliseraient ou solidifieraient le caractère 'liquide' du mouvement »[417]. A l'inverse, la fonction que lui attribue Lefort semble partiellement différente ; en un sens, la terreur stalinienne permet certes de dissoudre les sphères séparées de la société – les éléments particuliers – dans le « Nous » socialiste, comme le laissait entendre « Le totalitarisme sans Staline » en 1956. Pourtant, l'enjeu de la terreur telle que Lefort la présente dans *Un homme en trop* puis dans *L'invention démocratique* semble plutôt faire signe vers l'unification du corps totalitaire. Dans un entretien important donné en 1996 à l'EHESS, le philosophe déclare ainsi :

[413] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.118
[414] *Ibid.*, p.119
[415] *Ibid.*, p.120.
[416] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, t.3 : *Le système totalitaire*, chap.IV : « Idéologie et Terreur. Une forme nouvelle de gouvernement », op.cit., p.281-312
[417] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.298

> Arendt insiste sur l'idée d'un régime qui serait censé obéir, soit à une loi de la nature, soit à une loi de mouvement. Mais est-ce le plus important ? N'est-ce pas plutôt la notion d'une société conçue à l'image d'un corps ?[418]

La terreur est ce par quoi cette conception est censée s'actualiser. Si elle permet de dissoudre dans un premier temps les oppositions et résistances particulières, elle vise en dernière instance la consolidation d'un corps homogène, parfaitement clos et pur ; un corps invulnérable. En s'exerçant également au sein du Goulag, elle accélère le recyclage des déchets en figurant leur réintégration par le travail dans le corps-Un totalitaire. Dans le régime stalinien, la réalisation fantasmée d'une « Société appréhendée comme grand organe, dont tous les éléments sont articulés et travaillent ensemble » doit investir jusqu'au camp et à l'ennemi qui l'occupe.
A l'extrême limite, la société totalitaire doit maintenir en vie le *zek,* le rééduquer pour qu'il témoigne du pouvoir et de l'Egocrate. Il faut le « conserver » pour mieux être réabsorbé ; ainsi se mesure véritablement la toute-puissance de l'Un[419]. Poussée à son terme dans le Goulag, la logique totalitaire suppose ainsi tout autant l'affirmation du corps invulnérable de la société que la mise en visibilité du déchet qui la menace. On ne peut penser l'un sans l'autre :

> Impossible de comprendre ce qui advient en un pôle : la dissolution de tous les rapports sociaux particuliers, cristallisés dans la personne des hommes persécutés, sans considérer ce qui advient en l'autre pôle : l'affirmation de la généralité du social imprimée dans une bureaucratie, dans un corps de fonctionnaires qui figure pour chacun de ses membres le tout, le positif, *l'indestructible*, dont chacun se figure participer à son tour comme individu total, positif, *indestructible*.[420]

Par cette réflexion, nous comprenons comment la logique totalitaire, depuis la construction du peuple-Un par la production de l'Ennemi, la figure toute-puissante de l'Egocrate et l'opération de prophylaxie sociale, consiste à produire un corps invulnérable par la mise en visibilité et la disqualification des « déchets ». Complémentaire à l'Egocrate, miroir de l'Un, le Goulag est le miroir inversé par lequel la société totalitaire se perçoit comme invulnérable. En effet, le peuple du régime totalitaire, grâce au système constrictif peut se voir, par effet de renversement, comme corps uni et « indestructible ». La mise en place d'un fantasme d'invulnérabilité dans la société totalitaire passe donc nécessairement par la conservation de ces hommes « quasi anéantis », corps faibles à peine vivants[421].

---

[418] Claude Lefort, « Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent*, op.cit., p.843
[419] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.138
[420] *Ibid.*, p.144. Nous soulignons.
[421] On pense ici à la scène de *1984* décrite par Lefort, dans laquelle O'Brien oblige Winston « à contempler dans le miroir, après des mois de torture, son corps décharné (…) Il lui arrache ainsi la preuve de sa propre puissance,

En dernière instance, le camp n'a donc pas pour fonction, au sein du totalitarisme soviétique, de mettre massivement à mort les individus. Leur survie est même nécessaire, au-delà de la dimension économique, d'un point de vue *symbolique* :

> Car telle n'est pas la fin des Organes : tuer. Leur ouvrage de mort est subordonné à l'opération par laquelle ils se constituent et se reproduisent en tentant de concentrer en eux-mêmes le principe de la vie sociale. La production d'une humanité en lambeaux leur fournit sans cesse l'assurance de leur propre identité comme corps social indivisible.[422]

De ce point de vue, Claude Lefort a raison de faire du camp, et plus encore du Goulag le lieu d'aboutissement de la logique totalitaire, le dispositif par lequel se donne à voir l'essence même du régime qui fantasme sa propre invulnérabilité, fabrique l'imaginaire du corps-Un par l'encerclement, l'élimination et le recyclage des corps « malades ». Mais pour toutes ces raisons, il apparaît également comme le révélateur privilégié de ses contradictions. La logique totalitaire semble en effet se retourner sur elle-même lorsqu'elle envisage l'Autre comme l'ennemi qu'il faut à la fois exclure et inclure, détruire et préserver, lorsque « la même nécessité commande à la fois l'éliminations des zeks leur absorption »[423].

Pour construire son discours de toute-puissance, le système totalitaire a besoin d'éliminer les corps faibles en même temps que de les brandir pour mieux justifier son fantasme. Que dans les faits, comme le souligne Soljenitsyne, le système constrictif soit emporté par « le déchaînement des forces de destruction » qui accompagne son érection, qu'il ne parvienne pas à pérenniser l'opération de recyclage des déchets et que le Goulag demeure très largement une entreprise d'extermination, voilà qui ne fait aucun doute. Contradictoire dans ses fondements, ce système ne peut résister durablement à l'épreuve du réel. Il n'en demeure pas moins que la logique qui préside à son instauration constitue le point d'aboutissement du régime totalitaire.

L'histoire des camps fournit un éclairage sans pareil de la contradiction autodestructrice du totalitarisme, qui détruit ce dont il a besoin pour justifier son discours d'invulnérabilité ; une « histoire dans laquelle la violence censée travailler à l'accouchement de la société socialiste ne fait qu'accoucher de la Violence absolue jusqu'à miner le pouvoir de ses agents »[424].

---

qu'aucune exécution ne lui eût apportée ». Voir Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.30

[422] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.144-145

[423] *Ibid.*, p.147

[424] *Ibid*., p.151

Dans « L'image du corps et le totalitarisme », Lefort écrit ainsi : « La campagne contre l'ennemi est fiévreuse : la fièvre est bonne, c'est le signal, dans la société, du mal à combattre »[425]. Mais la fièvre, nous faut-il ajouter, peut également être le signe pathologique d'un corps qui se retourne contre lui-même pour mieux se dévorer.

Une telle affirmation nous conduirait dès lors à définir le système totalitaire non plus du point de vue de sa logique apparente mais de ses contradictions réelles ; à l'appréhender comme une forme de société prise dans la dénégation de la division du social, élaborant un fantasme de toute-puissance qui se fissure à l'épreuve de la vulnérabilité politique moderne.

[425] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique,* op.cit, p.166-167

Chapitre XII – Le visage déchiré de Staline : le fantasme à l'épreuve du réel

Claude Lefort rapporte une anecdote dont Soljenitsyne fait lui-même le récit dans *L'Archipel du Goulag* : un commerçant se voit condamné au Goulag « parce que le journal enveloppant le colis qu'il transporte fait apparaître, à cause d'une déchirure, le visage de Staline avec un œil crevé »[426]. Emprisonné pour avoir donné à voir le corps symboliquement blessé de l'Egocrate : l'anecdote en est-elle encore une lorsqu'elle témoigne à ce point de la vérité profonde d'un régime, lorsqu'elle dévoile le fantasme qui le hante avec autant de clarté ? Au fondement du système totalitaire, il y a l'illusion de l'impossible blessure, de l'intolérable vulnérabilité. La logique totalitaire qui frappe le commerçant au journal déchiré est à la mesure du système qui s'y réfère : fantastiquement absurde, quasiment inconcevable à la raison tant elle semble éloignée de tout rapport au réel. Mais cette histoire rapportée par Soljenitsyne décrit précisément cela : une manifestation pathologique de dénégation du réel, une impossibilité à se représenter la vulnérabilité du corps de l'Egocrate et partant, du corps de la société elle-même.

En réalité, nous voudrions montrer, dans le prolongement des deux chapitres précédents, que la dénégation totalitaire du réel prend deux formes complémentaires : d'une part, dénégation du principe de séparation au sein du social, entre l'Un et la société ; d'autre part, dénégation du principe de l'événement qui vient remettre en cause dans les *faits* ce que l'idéologie professe (notamment le Goulag et la violence). Ces deux dénégations sont une manière de préserver l'invulnérabilité de la société totalitaire, du corps-Un et de son miroir : l'Egocrate, de la préserver de ce qui serait susceptible de l'affaiblir. Les deux principes ici niés sont précisément ceux de la modernité politique telle que nous l'avons définie : le phénomène totalitaire, proclamant son invulnérabilité par leur négation, fait ainsi la preuve qu'il est fondé sur une logique contradictoire de négation de ce qui le constitue. Mais il dévoile également en creux que l'expérience moderne est bien celle d'une découverte de la vulnérabilité du politique. Ne pourrions-nous pas dès lors parler de « maladie totalitaire », comme le proposait Louis Dumont dans un commentaire fameux, consacré, il est vrai, spécifiquement à « l'hitlérisme » ?[427] Régime pathologique, dira pour sa part Claude Lefort, qui s'attache à montrer que cette dénégation de la vulnérabilité du politique est une lutte toujours déjà perdue.

---

[426] Claude Lefort, « Goulag, détente et après-Brejnev » in *Le temps présent*, op.cit., p.312

[427] Louis Dumont, « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler » in *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1985, p.152-189

Quoi qu'il entreprenne, le totalitarisme est en effet toujours confronté à la résistance d'un écart avec le réel, à une brèche qu'il ne peut refermer. Plus il s'évertue à le faire, plus il se fragilise. Plus il s'affirme invulnérable, plus il se fissure et précipite son effondrement.

Pourtant, le régime totalitaire ne cesse de produire de la dénégation. Malade en ce sens qu'il ne peut faire autrement que nier tout ce qui, en son cœur même, manifeste une forme de vulnérabilité et en traduit l'expérience : les conflits qui l'exposent à la division, l'altérité qui remet en cause l'idéal du non-séparé, les événements qui se produisent de l'inattendu, de l'immaîtrisable. Pour ce faire, il déploie une véritable « idéologie de granit », fantasme d'un savoir tout-puissant, engendre des discours qui proclament une invulnérabilité que le réel ne permet jamais de totalement actualiser **(A)**.

C'est précisément dans cet écart entre la parole invulnérable et l'effectivité du réel que la logique totalitaire est conduite à faire l'épreuve de la résistance des corps. Ainsi, la dénégation de la vulnérabilité du politique par l'affirmation du corps-Un conduit au paradoxe ultime de devoir nier *tous* les corps qui le constituent. Par définition, chacun peut être un « homme en trop » et devenir Ennemi du régime, même l'Egocrate. La figure du corps interposé, incarnée par les dissidents comme par celle de Winston dans le *1984* de George Orwell, vient alors rappeler que le système totalitaire n'en finit jamais de se dévorer lui-même. L'autodestruction par élimination des corps dévoile, sous le fantasme d'invulnérabilité, une fragilité réelle **(B)**.

Cette fragilité, nul mieux que les mouvements antitotalitaires n'ont su la révéler. De l'insurrection hongroise de 1956, en passant par les témoignages des dissidents tels Ciliga, Kravchenko, Soljenitsyne ou Chalamov, c'est chaque fois le réel qui se rappelle à l'idéologie, la division qui ressurgit dans l'idéal du corps-Un et qui déchire le voile totalitaire. Les insurrections et les dissidences, qu'il s'agisse d'individus isolés ou de groupes coordonnés, par leur existence même révèlent ce que cache le fantasme, défont l'illusion entretenue par la logique totalitaire, ouvrent des fissures dans le granit qui se pensait invulnérable **(C)**.

A – Idéologie de granit et discours d'invulnérabilité : une double dénégation du réel

Telle que Lefort l'appréhende, la société totalitaire apparaît comme un système traversé par les contradictions. A la lecture d'*Un homme en trop* ou de *L'invention démocratique*, nous pouvons même affirmer que le totalitarisme correspond à une mise en forme de la société fondée sur un phénomène de dénégation. Certes, comme nous avons pu le voir précédemment, c'est dès son article de 1956 que Claude Lefort s'est appliqué à mettre en évidence les contradictions modernes du système totalitaire, mais celles-ci prennent dans ses travaux ultérieurs une dimension complémentaire, puisque ces contradictions sont désormais rapportées à une réflexion sur le symbolique et le réel dans le champ du politique. C'est en ce sens que Lefort est conduit à parler de « dénégation » pour qualifier le processus par lequel le totalitarisme se constitue comme société[428].

De ce point de vue, il nous semble que l'interprétation lefortienne de la société totalitaire permet d'identifier principalement deux modalités de dénégation autour desquelles se structure cette société. Deux modalités consubstantielles à la logique totalitaire, en réalité indissociables parce qu'elles participent d'un même déni de l'expérience de la modernité politique. Au fondement du phénomène totalitaire, il y a le même travail de dénégation de l'épreuve de vulnérabilité du politique et des deux principes qui la constituent : le principe de séparation et de division du social, le principe d'indétermination de l'événement et d'ouverture à l'histoire, que Miguel Abensour résume ainsi :

> Le totalitarisme se définit comme ce mode de socialisation qui procède d'une fantastique dénégation du conflit, soit qu'il prétende avoir déjà aboli la scission, soit qu'il se donne pour mission de venir à bout d'une *déchirure*, pensée comme historique, donc comme réductible.[429]

La société totalitaire, ainsi que ses principaux traits caractéristiques déjà identifiés – peuple-Un, Egocrate, prophylaxie sociale – nous l'ont prouvé, produit un fantasme d'invulnérabilité qui lui permet de masquer l'expérience de vulnérabilité qui fonde la modernité politique et croit ainsi s'en délivrer. Mais ce masque n'efface pas le réel ; il le voile seulement. Le fantasme n'abolit pas ce qu'il recouvre ; sitôt qu'il se dissipe et que le voile se défait, le réel paraît à nouveau.

---

[428] La forte récurrence de ce terme dans les travaux de la fin des années 1970 relatifs au phénomène totalitaire est un indice majeur de la manière dont il se représente ce dernier.

[429] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.102. L'évocation de la « déchirure » renvoie explicitement à une conception de la vulnérabilité comme blessure, affaiblissement du corps social et politique.

De sorte que la production du fantasme doit être nécessairement permanente, s'entretenir indéfiniment. En droit, la négation de la vulnérabilité du politique ne connaît pas de fin ; l'affirmation d'invulnérabilité est à ce prix. Toutefois, plus la société totalitaire nie les effets de cette vulnérabilité, plus elle les rend paradoxalement visibles. Plus le pouvoir totalitaire parle et se proclame invulnérable, plus il attire l'attention sur ce qu'il couvre de sa voix. Une telle affirmation permet de comprendre en quoi la logique totalitaire témoigne d'un comportement proprement « pathologique »[430]. Ce n'est pas tant qu'elle déploie un discours que viendrait contredire le réel que ce discours est produit dans le but affirmé de le contredire. Le fantasme a ceci de contradictoire qu'il est tout entier tourné vers une opération de recouvrement qui ne fait que renforcer ce qu'il masque. Contre le réel, la logique totalitaire se fait « idéologie de granit »[431], Théorie que rien ne saurait ébranler, pas même les « effets pervers » et contradictoires qu'elle produit. Invulnérabilité de la « logique d'une idée » contre laquelle rien ne peut ni ne doit résister. La dénégation est l'autre nom de cette « fièvre » du corps totalitaire évoquée par Lefort, un corps qui se dévore lui-même et emporte avec lui les hommes qui s'y sont absorbés.

Deux modalités de la dénégation donc, dont la première se repère au fondement même de la logique totalitaire : au registre de l'indivision. Ce que Lefort avait compris dès 1956, avant même de rapporter son intuition à la notion du corps-Un ; le régime totalitaire se définit par sa volonté d'abolir la division sociale, de substituer l'identité à la séparation. Le chapitre précédent nous a permis de montrer comment cette opération d'effacement de la division passait par l'avènement du peuple-Un et de la figure de l'Egocrate, qui condense en elle seule l'intégrité du social. Or, comme nous commencions alors de le laisser entendre, l'établissement de cette société parfaitement homogène et close redouble en réalité le principe de la division. Mieux qu'aucune autre, la figure de l'Egocrate offre un extraordinaire exemple de cette dénégation produisant des effets inverses et pervers. Dans son interprétation du *Discours de la servitude volontaire*, Lefort s'attachait à montrer la contradiction fixée au cœur de la représentation du corps du tyran.
Nous nous permettons de restituer à nouveau cette réflexion dans son intégralité :

[430] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.168
[431] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.153. L'expression est de Soljenitsyne, que Lefort reprend pour en faire le titre d'un chapitre de son essai.

> Au corps visible du tyran, qui n'en est qu'un parmi d'autres, s'attache l'image d'un corps sans égal, sans réplique, à la fois entièrement séparé de ceux qui le voient, en ceci entièrement rapporté à lui-même, et qui, tout voyant, tout agissant, ne laisserait rien subsister hors de soi. Image du pouvoir détaché, surplombant la masse des sans-pouvoir, maitre de l'existence de tous et de chacun ; mais aussi image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique. Ou, pour mieux dire, la même image condense la division et l'indivision.[432]

Il est frappant de constater que cette réflexion est à nouveau intégralement mobilisée par Lefort au sujet de l'Egocrate. Certes, puisque celui-ci figure le peuple-Un, qu'il est ce par quoi le corps homogène et non-séparé du peuple se voit lui-même, véritable miroir de l'Un qui s'infiltre et se déploie dans toute l'étendue du social, il doit être compris comme image de l'indivision et de l'identité. De fait, l'Egocrate s'oppose ainsi absolument à la figure de l'ennemi, qui est représentation de l'extériorité absolue. Le chef totalitaire apparait quant à lui comme image de l'intériorité totale, excluant toute figure du dehors ; il incarne donc parfaitement le Dedans, non plus l'Autre-ennemi, mais l'Un-ami. La logique totalitaire, par laquelle le peuple devient à lui-même son propre ennemi implique en même temps « la naissance de son ami »[433].
Mais cet ami est en même temps un Autre, non pas à la manière de l'ennemi, mais Autre en tant qu'il paraît comme corps « sans égal et sans réplique » comme le tyran du *Discours* de La Boétie. Dans la société totalitaire, l'unité du peuple repose sur la capacité de l'Egocrate à rendre visible cette unité ; le corps de l'Egocrate incarne le corps de la société. Mais ce corps qui s'affirme comme représentation du corps social tout entier offre aux regards une toute-puissance qui le *sépare* dans les faits des individus qui constituent le peuple.

Sans doute est-ce ici que l'image du corps revêt sa signification la plus importante pour notre réflexion sur la dénégation totalitaire. Le corps de l'Egocrate concentre en lui tous les pouvoirs à mesure qu'il se déploie dans la société. Autrement dit, plus est niée la séparation entre la société civile et l'État, plus celle-ci se renforce en réalité. Telle est la contradiction fondamentale du totalitarisme, mise en évidence par Lefort et ainsi résumée : « La scission qui se produit entre le pouvoir d'État et la société – fantastiquement matérialisée dans l'apparition de l'Egocrate – au moment même où toutes les divisions sociales sont effacées au nom du 'communisme', sous l'effet du principe totalitaire »[434].
A l'évidence, l'Egocrate *incorpore* en lui cette contradiction : identification au corps de la société ; séparation de ce corps social par la concentration des pouvoirs dans le corps du chef.

---

[432] Claude Lefort, « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op.cit., p.292
[433] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.71
[434] *Ibid.*, p.89

Ce double mouvement est rapproché par Lefort à l'image du flux et du reflux : l'Egocrate se déploie dans la société jusqu'à l'incarner tout entière : principe de flux. Mais pour y parvenir, il doit faire en sorte que le pouvoir se concentre entre ses mains, dans une source unique : principe de reflux. Rapporté à la notion du corps, cela signifie que l'Egocrate, pour pouvoir absorber en lui le corps de la société, doit s'élever absolument au-dessus de lui ; pour mieux l'assimiler, il est contraint de se séparer du peuple-Un. Le corps de l'Egocrate apparaît alors comme un véritable Autre, alors même qu'il s'affirme comme le Même. Paradoxe par lequel « le peuple-Un ne peut être à la fois figuré et énoncé que par un grand Autre »[435]. Contradiction même, mais comme nous le rappelle Abensour, « sous l'emprise de l'illusion totalitaire, le principe de non-contradiction n'a plus cours » :

> D'une part, il n'y a pas de contradiction entre la représentation du peuple-Un, indivisé, et celle du parti, paradoxalement détaché de l'ensemble social ; de l'autre, il n'y en a pas davantage entre la représentation du peuple-Un et celle d'un pouvoir tout puissant, omniscient, distinct de la société et qui culmine dans la figure de l'Egocrate.[436]

Dès lors que le principe de non-contradiction échappe à la logique totalitaire, celle-ci n'est pas contrainte de produire un discours cohérent *du point de vue du réel*. La précision est importante, car le discours totalitaire possède, comme nous l'indiquait une citation de Lefort plus tôt évoquée, sa propre « cohérence fantasmatique ».

C'est ce qui conduit précisément Soljenitsyne à parler d'idéologie de granit pour qualifier ce phénomène, une idéologie si fortement imprimée dans les représentations des individus qu'ils perdent toute référence au réel, aux événements même. Rien de ce qui se produit n'échappe à l'idéologie de granit. Elle n'a rien à craindre parce qu'elle est tout ce qui est. Hors d'elle, rien n'existe ; c'est pourquoi elle parle, elle *se* parle et « s'exhibe dans un discours massif collectif – *imperforable* »[437]. Discours invulnérable, donc, que rien ne peut venir ébranler en droit, pas même le réel et ses effets.

Idéologie qui « naît de la tentative de rassembler dans un même discours, de condenser dans une même représentation les éléments épars de la certitude bourgeoise »[438], et dont Lefort décrit en ces mots le fonctionnement :

---

[435] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.101

[436] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* op.cit., p.108-109

[437] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.161. Nous soulignons. De l'aveu de Lefort, le terme « imperforable » est emprunté à Soljenitsyne lui-même, dans un passage de *L'Archipel* dont nous n'avons toutefois pas retrouvé la trace.

[438] *Ibid.*, p.239

> Unification, condensation qui changent la certitude, la rendent indestructible, 'imperforable', hors des atteintes du réel. Comprend-on donc pourquoi elle est de granit ? Une telle opération ramène le processus idéologique à un foyer unique, elle tend à faire coïncider le discours social dominant avec le discours du pouvoir : phénomène qui ne s'est jamais produit auparavant.[439]

Une telle affirmation nous conduit à notre seconde modalité de la dénégation totalitaire, qui découle directement de la première et dont elle n'est en réalité qu'une variation. Grande opération de négation de l'événement et de l'épreuve des faits, elle est fondée sur la production de *discours* d'invulnérabilité qui n'en révèle que plus fortement la faiblesse intrinsèque. Car il y a là un trait caractéristique de ces formes de sociétés : le totalitarisme parle. Son fantasme d'invulnérabilité se manifeste dans cette capacité de tout dire, d'embrasser l'univers entier de son langage, sa théorie, sa logique, sa voix. Matérialisée dans l'Egocrate, cette parole ne proclame pas seulement l'invulnérabilité de celui qui l'énonce ; elle *est* invulnérabilité par le fait même qu'elle parle pour tous et par tous. Le Grand Œil est aussi une Voix que tous entendent : la société parle *d'une seule et même voix*.

Dans un essai intitulé « La Terreur révolutionnaire », Lefort mettait déjà en évidence ce phénomène de la terreur dont « l'action ne se dissocie pas de l'opération de la parole »[440]. Robespierre, qui pour Lefort figure en partie l'Un de La Boétie et l'Egocrate de Soljenitsyne, porte la voix de la Terreur Révolutionnaire. Ses prises de parole sont autant d'affirmation de la toute-puissance de la Révolution, sa grandeur et son invulnérabilité et auxquelles tous doivent se soumettre. Dans un discours célèbre prononcé le 11 germinal de l'an II (31 mars 1794), Robespierre prend la parole au lendemain de l'arrestation de Danton, Camille Desmoulins, Lacroix ou encore Philippeau. Invité à se justifier sur ces arrestations, Robespierre « se révèle un virtuose de la Terreur » et plus exactement du discours terroriste :

> Les artifices de la parole sont multipliés pour aboutir à l'annulation de toute parole : la vérité révolutionnaire dont il se fait l'organe frappe d'un interdit le débat lui-même. En bref, le discours de Robespierre ne fait pas de la Terreur son objet ; il l'exerce ; il figure un grand moment de la Terreur en acte, il la parle.[441]

Robespierre annonce l'Egocrate comme la Terreur révolutionnaire anticipe la logique totalitaire. Certes, ils ne se superposent pas, pas plus que l'Un dépeint par La Boétie n'est l'Un du totalitarisme.

---

[439] *Ibid*.
[440] Claude Lefort, « La Terreur révolutionnaire » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.95
[441] *Ibid*., p.82

La Terreur indique une volonté, un projet, une conception du social, sans doute ; le régime de Staline est l'actualisation de cette conception, une *mise en forme* de cette société. Il n'en reste pas moins vrai que les deux se rejoignent sur la production d'un discours qui trouve sa source dans un même fantasme de dénégation de la vulnérabilité du politique. Fantasme que Lefort s'attache à mettre en évidence dans les deux cas ; il désigne ainsi la contradiction interne au discours terroriste – contradiction de la Terreur elle-même, en tant qu'elle est moderne – lorsqu'il affirme que Robespierre, unique Voix que tous écoutent, laisse croire à ses interlocuteurs qu'ils parlent *à travers* lui, ou plus exactement, que ses paroles sont en réalité les leurs. Rien d'autre que leur bouche dans la sienne, leur corps incarné dans le sien. Être en accord avec lui revient à être en accord avec soi-même. Dès lors, tout désaccord avec la parole de Robespierre s'avère impossible : cela reviendrait à être en écart à soi-même : « La vertu du discours terroriste est précisément d'abolir une articulation qui se prêterait à la contradiction et de simuler une conclusion qui ne laisse plus de choix »[442].

Au-delà du cas de Robespierre, le procédé se retrouve chez Staline et tout Egocrate dont la Voix est celle de la société, du corps-Un totalitaire, et dont la seule manifestation, en tant qu'elle annule la possibilité même de la parole-autre et impose le mutisme de tous, est censée faire la preuve de l'invulnérabilité de ce corps. S'il n'y a *rien* à dire, puisque l'Egocrate actualise tout ce qui peut être dit, que la voix d'un *je* se tait devant celle de l'Un qui l'incorpore, alors le « double jeu » du discours totalitaire apparaît dans sa pleine contradiction : l'illusion de tout dire contraint *réellement* à ne rien dire.

Reprenant une métaphore de Claude Lefort, nous pourrions dire que la bouche de l'Egocrate, alors même qu'elle délivre une parole qui actualise l'Un et que toute la société parle d'une seule et même voix, ouvre sur un abîme dans lequel s'évanouissent tous les hommes. A la fois attrait de l'Un, charme d'une parole qui attire et envoûte, et gouffre de doute « porteur d'une interrogation qui fait parler ». Tout comme avec la Terreur révolutionnaire, dans le discours totalitaire, « le dicible porte la trace d'un indicible. Le plus souvent enfoui, parfois imminent, cet indicible nous révèle la *bouche de terreur qui engendre et engouffre la parole* »[443].

Cette extraordinaire formule de Claude Lefort démasque toute la contradiction du discours totalitaire telle qu'elle se déploie dans l'idéologie de granit.

[442] *Ibid.*, p.86
[443] *Ibid.*, p.104. Nous soulignons.

Elle permet surtout de comprendre le mécanisme par lequel cette dernière parle en permanence – à travers la bouche de l'Egocrate, et en réalité, de tous les sujets de la société totalitaire – pour manifester son invulnérabilité. Nous comprenons que la fonction de ce discours est bien de masquer la parole-autre, celle qui pourrait, par son existence même, oblitérer la *parole-Une*. Une même logique de dénégation de la séparation et de la division se dédouble dans la parole et le discours totalitaires. C'est la raison pour laquelle la parole-Une se soutient d'une idéologie imperforable, inattaquable, infaillible. Mais la réciproque est tout aussi importante, sinon plus. L'idéologie a besoin que le discours recouvre le réel, lorsque celui-ci, produit des effets qui viennent ébranler, contester, *ouvrir une brèche* dans la logique totalitaire. La parole-Une a pour fonction de masquer l'écart entre l'Idée et le réel, la non-coïncidence introduite par le surgissement indéterminé de l'événement, l'imprévisibilité de l'*accidenti*.

Il y a donc toujours une parole, un discours énoncé par l'idéologie de granit, pour *nier* l'évènement, le fait qui révèle l'irréductible écart entre la Théorie et le réel, la vulnérabilité constitutive du politique. C'est ainsi que dans *Un homme en trop*, Lefort rapporte cette anecdote évoquée par Soljenitsyne dans *L'archipel du Goulag.* Après les grandes purges staliniennes, alors que de nombreux communistes, agents du parti se retrouvent à leur tour au Goulag, deviennent *zeks,* déchets de ce corps-Un dont ils étaient autrefois les Organes, Soljenitsyne note leur impossible compréhension de ce qui leur arrive. Du registre de l'indicible, les faits qui se produisent *ici et maintenant* échappent à leur parole, à leur pensée même. Ils ne peuvent dire ce qui ne peut être. Mais ce qui frappe Lefort, ce n'est pas tant le mutisme de ces agents déchus du parti, c'est la manière dont ils masquent l'indicible, le gouffre dans lequel ils sont pris, par une parole de granit qui témoigne d'une profonde dénégation du réel :

> Un militant dit : 'Si je sors d'ici, je vivrai comme si rien ne s'était passé'. Un autre écrit après sa libération, au terme de dix-sept années de détention : 'Nous avions foi dans le Parti et nous ne nous sommes pas trompés'.[444]

Que la dénégation du réel s'exprime par un fantasme d'invulnérabilité et d'infaillibilité ne doit pas nous étonner ; dans l'idéologie de granit totalitaire, les deux sont fondamentalement liés. Lorsque les faits s'opposent à l'Idée, ceux-ci s'effacent derrière la parole-Une. Mais comme nous en faisions la démonstration tout à l'heure, cette parole est prise dans la pathologie d'une telle dénégation : elle ne peut cesser de produire du discours sous peine de voir le réel ressurgir.

[444] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.202

La Voix du corps-Un totalitaire est donc condamnée à parler sans fin pour ne pas laisser apparaître les brèches que l'ouverture à l'événement tracent dans le réel. Cette pathologie totalitaire, Lefort en pressentait d'ailleurs déjà les mécanismes dès 1956, lorsqu'il écrivait : à partir du moment où « s'introduit une disjonction entre les rites et les croyances – entre la discipline de fer et les principes idéologiques – ils deviennent de plus en plus *vulnérables*, de plus en plus exposés à la critique de ceux-mêmes qui les pratiquent »[445].

Depuis Machiavel, nous savons que la modernité politique inaugure une double épreuve : exposition au conflit et à la division sociale d'une part, ouverture à l'histoire et à l'indétermination de l'événement d'autre part. Expérience nouvelle du politique, par laquelle les hommes se découvrent libres, qui préside à l'avènement d'une forme de société se représentant à elle-même comme *corps vulnérable*, traversé par les divisions, l'écart permanent, l'incertitude de l'histoire. Le pouvoir se voit alors attribué un rôle tout aussi nouveau : celui de rendre cette expérience acceptable, de permettre à la société de tenir dans cet écart irréductible entre fragmentation et indivision, de se penser comme corps qui ne coïncide pas avec lui-même. Avec le phénomène totalitaire, nous découvrons un type de société qui refuse cette identité faillée, ce corps ouvert et hétérogène, au fondement duquel se dessinent des brèches. Ce refus total et radical, violent même, entraîne la mise en place d'un pouvoir dont le seul objectif est de recréer du corps, de le délivrer des conflits et de l'indétermination qui l'habitent, bref d'en faire un corps invulnérable.

Sans doute la dénégation totalitaire trouve-t-elle ici sa vérité profonde : négation de la modernité elle-même, de son expérience inaugurale, elle n'est pas tant la tentative d'une mise en forme de la société radicalement nouvelle qu'une négation de celle qui vient avec la modernité. En dernière instance, le fantasme totalitaire peut ainsi être appréhendé comme négation de la mise en forme de la société moderne, une pure négativité dont la logique de création (d'une nouvelle société, d'un nouveau peuple, d'un nouveau pouvoir) est tout entière tournée contre l'expérience qui la constitue. Pathologique en ce sens, la société totalitaire est contrainte de nier tout ce qui, en son cœur même, manifeste cette expérience de vulnérabilité : aux faits qui la traversent et l'inquiètent de leur charge d'imprévisibilité, aux conflits qui l'altèrent et l'exposent à la séparation.

[445] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Eléments d'une critique de la bureaucratie,* op.cit., p.134-135. Nous soulignons. Comme indiqué plus tôt, la notion de vulnérabilité se superpose à celle de faiblesse dans le vocabulaire de Lefort.

Il n'en reste pas moins que cette expérience demeure, qu'elle ne peut être dé-faite. La dénégation est donc sans fin, jamais achevée et nullement victorieuse. Alors l'idéologie totalitaire parle et produit des discours ; de sa parole-Une incarnée dans la bouche de l'Egocrate, elle proclame son invulnérabilité à défaut de ne pouvoir la réaliser. Même lorsqu'elle y parvient – seulement au registre de la *fiction* –, tout est finalement affaire de discours.

Ainsi, dans *1984,* lors de la séance de torture finale, O'Brien explique à Winston ce qu'il cherche avant tout : arracher au corps meurtri de Winston la proclamation de son amour pour Big Brother. Le roman se termine d'ailleurs sur ce constat : Winston aime Big Brother et la société qui le supplicie. Mais nous savons aussi, parce que Orwell nous l'a laissé comprendre à plusieurs reprises, que Winston sera malgré tout mis à mort, assassiné par le régime. De cette scène extraordinaire surgit doublement la contradiction mortifère de ce régime. D'une part, elle montre comment la logique de recyclage du « déchet » ne remplace jamais celle de son élimination, qui demeure nécessaire au régime. De ce point de vue, Orwell rend remarquablement manifeste la pathologie de ce dernier, qui veut arracher un aveu d'amour du corps-Un par les corps qui lui résistent, comme une preuve de conversion-absorption qui justifierait l'efficacité de sa logique. Que le corps soit éliminé seulement *après* cette conversion prouve que la finalité du régime se situe ailleurs : dans la manifestation de sa fantastique *cohérence*, sa capacité à tout absorber. D'autre part, cette absorption du corps de Winston dans celui de Big Brother passe par la proclamation de son amour. Un amour fusionnel, dans lequel le Je se dissout dans l'Un, où toute séparation s'abolit. Mais un amour verbalisé, proclamé, fait langage. Il ne faut pas seulement le vouloir, il faut *affirmer* le vouloir ; c'est encore de discours dont il s'agit ici.

A traquer ces discours, à les regarder se déployer, nous comprenons qu'ils obéissent tous à une même pathologie obsessionnelle : nier la vulnérabilité du corps politique. Là réside en effet une impressionnante « cohérence fantasmatique ». Mais sitôt que nous nous délivrons du charme du langage, de la parole-Une pour écouter, non plus ce qu'elle dit, mais ce qu'elle cherche à couvrir, non plus le « dicible » mais « l'indicible », nous repérons la trace d'un écart, le signe d'une vulnérabilité qui déborde le discours.
Voilà ce qui conduit Lefort à écrire que pour appréhender la vérité d'un tel système, mesurer la dénégation et le fantasme, « il n'est pas moins instructif de repérer sa vulnérabilité à l'épreuve des événements de toute nature »[446].

[446] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire,* op.cit., p.545

Ainsi, la mort de Staline interroge-t-elle par exemple la cohésion du stalinisme. Le XXème Congrès critique le personnage, ses excès, sa violence : la cohésion s'altère ; le corps se retourne sur lui-même et s'ausculte. Il s'inquiète : Staline s'est-il trompé ? Soudain, la société totalitaire se « révèle traversée par des conflits, exposée à l'erreur, *vulnérable* »[447]. Alors, aussitôt, Khrouchtchev prend la parole, et d'un discours rétablit le corps dans sa certitude, l'idéologie dans son granit. Le discours efface l'événement, annule la charge de vulnérabilité qu'il porte, recouvre la brèche qui menaçait de se faire entendre. Et pourtant, elle continue de sourdre en son fond, malgré la dénégation dont elle fait l'objet.

Que l'on songe enfin, si l'on souhaite embrasser pleinement ce dont le totalitarisme est le nom, à la fameuse expression fasciste italienne : « *me ne frego* », signifiant littéralement « je m'en fous », dont Mussolini écrivit qu'elle était « l'orgueilleuse devise fasciste écrite sur le pansement d'une blessure »[448].

Me ne frego : quelques mots proclamés pour recouvrir une blessure, comme un bref mais impérieux discours pour nier la vulnérabilité du corps totalitaire, l'affirmation « d'un nouveau style de vie »[449].

Mais ce que Mussolini ne *veut* pas voir, ce qu'il « s'efforce de ne pas penser »[450], c'est l'ambiguïté qui réside dans le geste lui-même, ce que le pansement désigne. A vouloir masquer la blessure par sa proclamation d'invulnérabilité, n'attire-t-il pas paradoxalement le regard sur ce qu'il voudrait cacher ? Ne signale-t-il pas mieux, en définitive, la blessure qu'il s'acharne en vain à nier ?

[447] *Ibid.*, p.136. Nous soulignons.
[448] Benito Mussolini, Giovanni Gentile, « La doctrine du fascisme » in *Le totalitarisme. Le XXIème siècle en débat*, Enzo Traverso, op.cit., p.129
[449] *Ibid*.
[450] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.153. « S'efforcer de ne pas penser » : l'expression reprise à Soljenitsyne lui offre une définition idoine de l'idéologie de granit.

B – Des hommes en trop : le fantasme d'invulnérabilité à l'épreuve des corps interposés

La dénégation de la vulnérabilité du politique des régimes totalitaires, ce refus pathologique du réel qui les enferme dans des contradictions de plus en plus insurmontables, se mesure également à la *résistance des corps*. Si nous voulons appréhender ce phénomène, nous devons faire retour sur le commentaire de *L'Archipel du Goulag* que développe Claude Lefort dans *Un homme en trop*, et plus précisément sur la logique totalitaire qui conduit à la production de l'Autre ennemi. Il ne suffit pas en effet d'affirmer que la société totalitaire fait de cette production le fondement de son essence, ni même que ce geste manifeste le caractère pathologique du système totalitaire. Il nous faut également comprendre que pour exister, cette société sera tenue de construire perpétuellement celui qu'elle cherchera en même temps à exterminer. En conséquence de quoi, la tentative de qualification de cet ennemi est toujours par définition vouée à l'échec puisqu'elle suppose d'être constamment renouvelée. Ainsi que l'avait déjà très bien compris Hannah Arendt dans le cas du nazisme, une fois tous les Juifs exterminés, il faudra bien que le régime totalitaire se figure un nouvel ennemi pour continuer de faire corps *contre* un Autre maléfique. C'est ainsi qu'il faut se représenter l'inlassable acharnement que mettent les régimes totalitaires à faire apparaître des ennemis, à les produire de manière proprement obsessionnelle, afin de s'assurer de la pureté du corps, objectif jamais atteint car toujours potentiellement menacé par un ennemi fantasmé. Au fond, il doit y avoir toujours un ennemi potentiel, un agent de l'hétérogénéité et de l'impureté pour que perdure le système.

Nous voyons dès lors surgir la contradiction : il faudra toujours plus de camps, toujours plus de discours pour tenter de (dis)qualifier l'Autre, et il n'y aura jamais assez de camps, jamais assez de discours pour y parvenir. Il y a aura constamment quelqu'un à éliminer, toujours un « homme en trop ». Ce mécanisme spécifique a au moins deux conséquences qu'il convient désormais d'évoquer : comme indiqué plus haut, on voit tout d'abord apparaître très clairement l'aspect pathologique de ce régime qui finit inévitablement par se dévorer lui-même. Ainsi que l'écrivait Arendt, ce régime est par nature voué à s'autodétruire, car la quête effrénée visant à produire de nouveaux ennemis, « fuite suicidaire loin de cette réalité », finit logiquement par vider la terre de ses occupants[451].

[451] Hannah Arendt, « Le système totalitaire » in *Les origines du totalitarisme*, op.cit., p.310-311

Surtout, si l'ennemi n'est jamais figuré, si sa qualification est toujours à produire car elle n'est non-visible mais imaginée et fantasmée, qu'est-ce que cela signifie sinon que le « Nous » qui en résulte n'est lui-même jamais stabilisé ni garanti ? Au fond, il ne s'agit pas seulement de produire un Autre, contre lequel ensuite fonder le peuple-Un, il s'agit en réalité de construire un peuple tout entier tourné contre lui-même, une société dont chaque individu peut à bon droit suspecter l'autre d'être un ennemi. En fin de compte, dans le régime totalitaire tout corps se trouve converti en ennemi potentiel du corps-Un. La formule de Soljenitsyne d'un « peuple devenu à lui-même son propre ennemi » doit ainsi s'entendre au sens fort : la société totalitaire engendre un monde où il n'y a plus que des ennemis.

Dans *Un homme en trop*, Claude Lefort pousse ce raisonnement jusqu'au bout, conduit sa logique jusqu'au dernier ressort du mécanisme totalitaire pour en comprendre la réalité profonde et la « contradiction mortelle »[452]. Or, si le peuple est effectivement devenu à lui-même son propre ennemi, cela signifie que l'ennemi est *partout*. Cela signifie que tout individu peut fantasmer sur la présence de l'Autre sur son lieu de travail, dans la rue, caché sous les traits d'un ami d'enfance, du conducteur de bus, du vendeur de journaux et peut-être même de sa femme ou de ses enfants. Qui sait si cet individu n'est pas lui-même, *à son corps défendant,* un ennemi du régime ?

L'interprétation de Claude Lefort nous révèle ici l'ultime principe qui sous-tend la construction et (dis)qualification de l'Autre ennemi dans les sociétés totalitaires, selon lequel le véritable ennemi *est* le sujet lui-même, en tant que corps individuel. Celui qu'en dernier ressort l'individu est conduit à qualifier comme ennemi à disqualifier, déchet à éliminer, c'est lui-même, parce qu'il est, par son existence même, matérielle et effective, un corps individuel, séparé du corps-Un. A la différence des régimes autoritaires, la spécificité des régimes totalitaires ne consiste donc pas tant à qualifier l'ennemi d'en haut, depuis un pouvoir extérieur que figurerait le tyran ou le despote. Il ne s'agit pas seulement de faire en sorte que chacun désigne l'autre en le pointant du doigt et en s'écriant « voilà l'ennemi », mais de faire en sorte que ce doigt accusateur se retourne vers soi pour dire : « voici l'ennemi véritable ». Qu'ayant assisté à une exécution en pleine rue, l'individu se sente pris de pitié ou d'indignation, qu'allongé le soir sur son lit, dans le secret de son intimité, il formule un doute sur l'idéologie officielle, qu'il ne soit pas entièrement investi dans le Parti, qu'il n'applaudisse pas avec suffisamment de vigueur ou ne manifeste pas suffisamment son enthousiasme aux discours de l'Egocrate : il est chaque fois son propre ennemi.

[452] Claude Lefort, « Les dissidents soviétiques et nous » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.181

Ce que comprend Lefort en lisant les témoignages de Soljenitsyne, Chalamov ou Ciliga, c'est que le totalitarisme inaugure un type de société dans lequel l'individu est conduit à s'examiner en permanence, à se méfier de ses comportements, de ses pensées, de son propre corps. Les idées sont en tant que telles des ennemis que nous devons constamment surveiller. L'individu ne peut avoir confiance en personne, pas même en lui-même.

C'est la raison pour laquelle, dans les systèmes totalitaires et notamment sous le régime stalinien, les individus en arrivent parfois à s'accuser eux-mêmes : ils se qualifiaient comme ennemis. C'est également la raison pour laquelle une transparence absolue est aussi nécessaire, car si le sujet ne parvient pas à s'observer lui-même ou qu'il ne le désire pas, d'autres le feront pour lui : ses enfants, par exemple, ou bien ses camarades, qui le dénonceront pour son propre bien[453]. Mais la logique totalitaire implique en droit que le corps individuel soit son propre agent de surveillance, l'Œil qui se regarde, se méfie de lui-même, puisque sa nature de corps individuel est par essence suspecte.

Le phénomène bien connu des procès staliniens, au cours desquels les accusés faisaient eux-mêmes l'aveu de leur culpabilité, est emblématique de ce processus. Bien que largement mis en scène et fondés *réellement* sur le principe d'aveux extorqués, ces procès sont représentatifs d'une obsession de mise en visibilité de la soumission du corps individuel à la Vérité du corps-Un totalitaire, de l'acceptation de l'invulnérabilité de l'idéologie de granit[454]. Le système totalitaire ne se trompe pas ; ceux qui l'attaquent sont dans l'erreur, d'ailleurs le reconnaissent d'eux-mêmes. Si nous retrouvons ici le mécanisme précédemment évoqué du corps totalitaire qui ne peut se figurer l'erreur sous peine de paraître vulnérable – blessure mortelle à la représentation qu'il se fait de lui-même –, nous devons aussi repérer dans cette construction du procès stalinien la mise en visibilité de l'édification de l'ennemi à l'intérieur des corps eux-mêmes. Il faut que chacun puisse dire qu'il est l'Autre ennemi, que chaque corps soit traversé par cette inquiétude quasiment existentielle. Une fois encore, Georges Orwell a parfaitement montré ce mécanisme dans son roman *1984*. Winston, le personnage principal, se méfie moins des autres que de lui-même, et passe son temps à essayer de ne pas se trahir, par ses actes et son comportement. En un sens, Winston passe son temps à inspecter les traces qu'il laisse sous l'œil menaçant de Big Brother, c'est-à-dire du peuple-Un lui-même.

---

[453] Vanessa Voisin, « La dénonciation dans l'URSS stalinienne. De l'entre-deux-guerres à la Seconde Guerre mondiale », *Hypothèses*, vol. 12, no. 1, 2009, p.151-159.

[454] Sur les procès staliniens et la mise en scène de l'aveu, voir notamment Pavel Chinsky, *Micro-histoire de la Grande Terreur. La fabrique de la culpabilité à l'ère stalinienne*, Paris : Denoël, 2005, ou Galia Ackerman, *Le régiment immortel*. *La guerre sacrée de Poutine*, Paris : Premier Parallèle, 2019.

De même, lorsque O'Brien torture Winston, il lui explique que c'est en réalité lui-même qui s'inflige ces souffrances. Winston est son propre ennemi, et toute l'histoire de *1984* peut être interprétée comme une lutte de l'individu en lui-même pour résister à la tentation totalitaire, ce que Lefort, ainsi que le fait remarquer Miguel Abensour, a très justement perçu dans son analyse du texte[455].

Tout homme, en tant que corps individuel, est donc susceptible d'incarner l'Autre ennemi. Le génie de Lefort est d'avoir compris que ce fantasme pathologique n'épargnait personne, pas même l'Egocrate. Dans *Un homme en trop*, il examine en effet la manière dont le système totalitaire, après avoir produit l'Egocrate, se trouve en quelque sorte débordé par les effets dévastateurs engendrés par une telle concentration des pouvoirs dans les mains de l'Un. Ainsi, le régime est-il contraint de mettre en place un « dispositif de défense »[456] pour protéger le corps de la société contre le déchaînement de violence de sa propre tête.

La démonstration de Claude Lefort nous conduit à remarquer que l'Egocrate devient à son tour un corps ennemi du système totalitaire, ou pour le dire autrement, en vertu de son *double corps*, son propre ennemi. Pour Lefort, c'est précisément ce dont le stalinisme a donné l'exemple : « A la poussée devenue incontrôlable du pouvoir, sur laquelle se greffe la puissance délirante d'un homme, des freins se trouvent opposés »[457]. Lors du XXème Congrès de 1956, la prise de parole de Khrouchtchev apparaît au philosophe français comme l'expression de ce retournement du système contre sa propre tête :

> Vient le moment où, sous l'effet des ravages qu'il exerce, la nécessité de sa conservation exige le sacrifice de l'idole. Alors se produit cet événement véritablement extraordinaire : le grand Autre est converti en Autre maléfique ; celui qui était censé détenir la vérité de l'histoire se voit chargé de représenter l'Erreur.[458]

Événement extraordinaire en effet que cette opération d'un corps qui se défait de sa tête, ou plus exactement d'un corps qui substitue une tête à une autre. L'Egocrate ne disparaît pas avec Staline ; tant que le totalitarisme perdure, le peuple-Un conserve son Ami puisque « servir la cause du totalitarisme, cela suppose servir un Maître. Si on le lui retire, il le remet en scène ou il en change »[459]. La figure de l'Egocrate est constitutive du totalitarisme.

---

[455] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort », in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.116 : « Le premier souci de Claude Lefort n'est-il pas de nous faire que si Winston Smith devient lui-même son propre ennemi, c'est parce que la chaîne qui le retient n'est pas tant extérieure qu'intérieure ? »

[456] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.96

[457] *Ibid.*

[458] *Ibid.*, p.100

[459] *Ibid.*, p.108

Lorsque Khrouchtchev fait de Staline l'Ennemi, ce n'est pas au corps de l'Un qu'il s'en prend ; celui-ci conserve son image d'invulnérabilité. La conversion ne dissipe pas le fantasme, bien au contraire, elle le nourrit, le renforce même. L'Egocrate est mort, vive l'Egocrate ! Celui que désigne Khrouchtchev, celui qu'il livre à la vindicte communiste, c'est l'individu Staline, cette « personnalité » évoquée dès 1956 par Lefort : « Les dirigeants actuels ne se sont pas affranchis du fameux culte, ils sont seulement passés, pourrait-on dire, du rite positif au rite négatif »[460]. C'est le corps faible de l'homme qu'il fustige, celui qui s'est livré à la démesure et la violence, non pas le corps immortel de l'Egocrate.

Puisque « l'institution du totalitarisme implique le fantasme d'une société sans division, Une », qu'il ne prend figure que « par l'incessante production-élimination des hommes en trop, parasites, déchets, nuiseurs »[461], la conversion doit être comprise comme faisant partie intégrante de la logique totalitaire ; celui qui incarne l'Egocrate peut devenir lui-même cette figure de l'Ennemi lorsque sa folie et sa démesure menacent l'équilibre du système. Staline, Mao, Fidel seront à leur tour, pour leur propre société, des hommes en trop :

> Les conditions qui ont rendu nécessaire l'excès de sa puissance l'ont aussi, depuis le premier moment, rendu dangereux et font de lui l'agent perturbateur du système. Ainsi arrive-t-il que cet homme en plus devienne à son tour un homme en trop. Staline apparaît alors comme le parasite, le déchet, le nuiseur numéro un.[462]

Bien sûr, la violence personnelle de Staline explique en partie ce retournement de la société contre celui qui la brutalise. Mais cette violence s'inscrit dans une « violence symbolique » en ce qu'elle est constitutive du pouvoir totalitaire[463]. Lorsque cette violence sans frein, ou pour reprendre une image souvent mobilisée par Lefort, une violence qui ne connaît pas de « cran d'arrêt » devient telle qu'elle fait « peser une menace intolérable sur tous », alors le corps totalitaire se protège en expulsant à son tour l'élément corrupteur. Comme la liquidation arbitraire des cadres du régime relevait en fait « d'une logique inaperçue : la bureaucratie s'affirme au-dessus des bureaucrates »[464], la même chose se produit avec Staline : l'intégrité et l'invulnérabilité du corps s'affirme au-dessus de celui qui en incarne la tête. Insistons encore : c'est bien l'individu Staline qui est déchu, non pas le corps immortel de l'Un, qui se voit par effet de retour renforcé par l'opération d'élimination – symbolique ou réel – de sa figure.

---

[460] Claude Lefort, « Le totalitarisme sans Staline » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.140
[461] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag*,* op.cit., p.108
[462] *Ibid.*, p.109
[463] Claude Lefort, « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.126
[464] *Ibid*.

C'est pour mieux entretenir le fantasme que l'on liquide « l'agent perturbateur du système ». Celui dont le pouvoir *excédait* de toute part le corps-Un de la société est à son tour retranché. Contradiction mortelle d'un système qui se dévore lui-même, qui fait du déchaînement de violence d'un pouvoir perçu comme invulnérable la condition nécessaire à son avènement, et doit ensuite en éliminer la cause pour mieux justifier cette excessivité.

Il s'agit donc bien, en fin de compte, d'une forme de pathologie, puisqu'un tel régime n'existe qu'à travers la destruction des corps individuels qui le constituent, ou comme l'écrivait Louis Dumont, de toute forme d'individualisme en son sein[465]. Voit-on alors comment ce régime, qui considère *tout individu*, même Staline, comme un « homme en trop », s'autodétruit ? Comment un tel fantasme d'invulnérabilité le conduit à se fragiliser lui-même, à détruire inlassablement et minutieusement ce qui constitue ce peuple-Un qu'il proclame en même temps. Le corps totalitaire dévore ses propres cellules, il est un cancer qui s'attaque à sa propre intégrité, parce que sa logique folle l'y contraint. Tout homme, en réalité, est *en trop*. Pour reprendre la formule d'Arthur Koestler, dans un tel régime la valeur d'un homme est effectivement égale à zéro, celle du parti à l'infini[466]. Le désert évoqué par Arendt pour qualifier le système totalitaire apparaît bien comme l'aboutissement de son fantasme d'invulnérabilité.

Et de même que l'écart du corps de la société moderne n'est jamais véritablement effacé, que la faille demeure lancinante sous le pansement qui la masque, que le fantasme ne peut se défaire de faire l'épreuve du réel, l'opération d'élimination des hommes en trop est vouée à l'échec. Car il y a toujours un homme en trop, un « corps interposé » qui par sa seule matérialité, sa seule effectivité, met en péril le fantasme du corps invulnérable.

Aux côtés d'Arthur Koestler, il est un autre auteur, nous semble-t-il, qui permet d'appréhender au plus près ce phénomène : il s'agit de George Orwell, auquel Lefort consacre une longue analyse, et auquel nous avons déjà fait plusieurs fois référence[467]. Ainsi que l'indique son titre, « Le corps interposé » ouvre à une lecture de l'œuvre placée sous la problématique du corps, de tous les corps.

---

[465] Louis Dumont, « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler » in *Essai sur l'individualisme*, op.cit., p.152-189

[466] Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*, Paris : Calmann-Lévy, 1945. Lefort développe une longue réflexion au sujet de cette œuvre majeure dans *Un homme en trop.* Il s'agit en réalité d'une réponse indirecte à Merleau-Ponty qui a lui-même proposé une analyse de l'œuvre de Koestler dans *Humanisme et terreur.* Plus qu'aucun autre roman peut-être, *Le zéro ou l'infini* parvient-il à mettre en scène la confrontation entre l'individu et système totalitaire, la dissolution du corps individuel, qui ne compte pour rien, dans le corps-Un, qui est le Tout au-dehors duquel rien n'existe.

[467] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.15-36

Miguel Abensour identifie « trois séquences » de cette « interposition » par lesquelles nous assistons « au combat de l'individu qui cherche à s'extraire de l'emprise du corps collectif »[468]. Seule la première intéresse vraiment notre démonstration : celle d'un corps – celui de Winston – qui se dégage peu à peu de la gangue totalitaire de Big Brother. Un corps qui, pour diverses raisons présentées au début du roman, se fait progressivement sujet, se fait à nouveau homme, pense, aime, enfin vit. C'est à cette lente autonomisation du corps individuel qu'assiste le lecteur dans la première partie du récit, et que Lefort définit comme « la conscience qui *revient* de son aliénation en Big Brother, conscience révolté »[469]. Ainsi, le corps individuel de Winston s'affirme et existe en tant que tel, se *sépare* du Tout qu'incarne l'Egocrate Big Brother et par ce seul geste, fragilise le système lui-même, interroge sa cohérence. Abensour commente :

> Première interposition : le corps fini, le corps mortel, situé dans l'espace, exposé au temps, à la mort – à l'immaitrisable – est interposé pour mieux tenir à distance l'engloutissement dans le parti, l'annihilation dans l'omniscience et l'omnipotence de Big Brother.[470]

Dans ce processus, le « Je » s'affirme contre le « Nous », à l'image de Roubachof, le personnage principal du *Zéro ou l'infini,* qui retrouve son individualité, sa pensée propre, séparée du Parti, s'*oppose* à lui et à ses épigones incarnés par Ivanof et surtout Gletkin.
En un sens, la seconde partie du livre mettra justement en scène le retour forcé, obtenu sous la torture certes, mais le retour malgré tout à la soudure, au non-séparé, à l'amour pour le corps-Un invulnérable, et donc à la défaite du corps individuel de Winston, perçu comme corps « malade » qui finit par questionner « l'existence de son corps »[471]. Mais avant cela, il y a l'interposition du corps de Winston face au corps-Un, une interposition qui paraît insupportable à ce dernier puisqu'il n'a de cesse de l'empêcher. Selon nous, elle est en soi l'indice d'une *dénégation pathologique* de toute expérience de vulnérabilité par les systèmes totalitaires. Dénégation, puisqu'elle passe par le refus de reconnaître toute forme de séparation dans le réel ; pathologique, parce qu'elle est dirigée contre les individus qui, par le fait incontestable qu'ils possèdent un corps, existent de manière séparée du corps homogène de la société totalitaire, s'inscrivent dans une histoire, et contredisent *de facto* le fantasme et le mettent en péril :

---

[468] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.117
[469] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.29. Nous soulignons.
[470] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.117.
[471] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.29.

> La défense acharnée de la conscience de soi s'étaie chez Winston sur la certitude du corps circonscrit dans l'espace, sur la certitude du passé, de l'événement qui a eu lieu – garantie par la mémoire qui s'inscrit dans des documents intangibles –, sur la certitude de la mort, liée à l'existence de l'individu comme tel.[472]

Certitude : le terme employé par Lefort n'est pas anodin. Il ouvre à la compréhension de ce dont cette interposition est le nom, il permet de réinvestir l'expression de « l'homme en trop » en effectuant un renversement décisif. Dans l'acte d'affirmation du corps individuel, tel que le figure Winston, il y a bien quelque chose qui résiste à la société totalitaire. Que la résistance soit en dernière instance vaincue est en réalité une considération secondaire, car après tout, un corps seul ne peut renverser la machine qui le broie. Mais la simple affirmation de son existence, l'interposition de son être dans la société, constitue un retour du réel contre le fantasme[473], la certitude de soi et de sa présence au monde contre la volonté totalitaire de dissoudre l'élément particulier et séparé :

> La solution de la difficulté réside dans la découverte que la quête est guidée par une certitude de l'indestructibilité de ce qui apparaît et de ce qui a été, qui à la fois s'oppose à la certitude totalitaire et ne lui est pas étrangère. Le sens de l'indestructible est lié à la conscience de la finitude – celle de la délimitation du corps dans l'espace et le temps, celle de l'irréversibilité de l'histoire ou de l'impossibilité d'effacer l'événement.[474]

Le corps interposé apparaît donc en fin de compte comme celui d'un individu qui, élément séparé et divisé, ouvert à l'histoire et à l'événement – deux principes que loin de nier, il reconnaît constitutifs de son être – l'ouvrent à la conscience de sa vulnérabilité mais aussi de sa résistance. « Le sens de l'indestructible » qui s'empare alors de lui en fait alors un ennemi féroce du totalitarisme par sa seule effectivité. Il *est* un corps qui excède tout discours idéologique, toute forme de dénégation. Il ébranle le fantasme d'invulnérabilité du corps-Un qui ne peut faire sans la matérialité de ces corps qui existent malgré lui[475].

Dans une scène de *1984* rapportée par Lefort, alors qu'O'Brien torture Winston tout en l'assurant que seul Big Brother existe, qu'il est immortel et que lui, Wilson, n'existe pas, ce dernier rétorque par une formule aux accents cartésiens :

---

[472] *Ibid*., p.30

[473] Ne pourrions-nous ainsi pas dire, en vertu de l'influence que Freud et Lacan ont joué sur Lefort, que ce phénomène s'apparente en réalité à un *retour du refoulé* ?

[474] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.35

[475] Cette logique n'est pas sans rappeler les personnages des romans de Kafka, qui bien que confrontés à des situations de véritable négation de l'individualité par un pouvoir bureaucratique et sans visage, corps fantastique et surplombant, continuent envers et contre tout de résister, d'opposer leur existence.

> Je pense que j'existe (…) Je suis né, je mourrai. J'ai des bras et des jambes, j'occupe un point dans l'espace. Aucun autre objet solide ne peut en même temps que moi occuper le même point.[476]

Tels sont Winston ou Roubachof, Soljenitsyne et tous ceux qu'évoque Lefort : des corps déchirés et torturés, à peine vivants parfois, s'effondrant sous la violence déchaînée d'un régime tout entier voué à l'élimination de leur être, mais des corps interposés et dissidents malgré tout. Des hommes en trop, parce qu'hommes tout court.

[476] Claude Lefort, « Le corps interposé : *1984*, de George Orwell » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.29.

C – La brèche antitotalitaire et l'effondrement du fantasme d'invulnérabilité

De fait, la figure du dissident occupe une place importante dans la réflexion de Claude Lefort. Corps interposé par excellence, ce n'est pas seulement en tant qu'elle manifeste une résistance vis-à-vis de la machine totalitaire qu'elle intéresse le philosophe, mais parce qu'elle rend visible l'irréductible écart qui habite la société totalitaire, son impossibilité à étouffer le conflit qui la traverse. Qu'il s'agisse de Ciliga, de Chalamov ou de Soljenitsyne, le dissident est celui qui *témoigne*, par une parole ou par un geste, du caractère fantasmatique de l'invulnérabilité totalitaire. C'est la raison pour laquelle cette parole et ces gestes excèdent leurs auteurs en même temps qu'ils les produisent. Ils désignent bien plus qu'un système de domination : une logique de dénégation du réel. Ils dévoilent l'illusion totalitaire, dissipent le charme d'une invulnérabilité théorique et proclamée. Plus encore, ils font signe vers le collectif. Ainsi, les dissidents, « quel que soit leur statut social et quel que soit leur langage sont, du seul fait qu'ils incarnent l'*Autre* de la société totalitaire, les représentants de toutes les couches opprimées »[477]. Lorsqu'il exprime son désaccord, qu'il fait sécession du corps qui voudrait le dissoudre en lui, le dissident commet un acte éminemment politique, il donne à voir la possibilité de la séparation, du *désaccord*, de la non-coïncidence. Il n'est déjà plus seulement un corps interposé et isolé, l'expression d'une « insoumission individuelle » dont Soljenitsyne faisait le récit des actes de bravoures dans *L'Archipel* : « des hommes qui n'acceptent pas d'écraser leurs semblables pour survivre, qui refusent de prêter leur concours aux autorités »[478], à l'image de Winston dans *1984* ou Roubachof dans le *Zéro ou l'Infini.*

Lefort remarque à juste titre qu'une inflexion est particulièrement perceptible dans le troisième livre de *L'Archipel du Goulag,* où le texte se fait témoignage de tous ces Autres, un discours universel qui parle au nom de tous les *zeks* et s'adresse à tous. L'œuvre semble alors prendre un sens nouveau, affirmer une parole jusqu'à présent étouffée :

> Soljenitsyne nous y révèle non seulement des révoltes dont il n'avait auparavant soufflé mot, qu'il n'avait pas même donné à son lecteur la possibilité d'imaginer, mais il parle de la résistance collective des opprimés, de la violence 'révolutionnaire' en des termes qui, s'ils s'accompagnent ici et là de réserves, tranchent radicalement avec ce qui était auparavant le langage de l'œuvre.[479]

[477] Claude Lefort, « Les dissidents soviétiques et nous » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.180
[478] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.245
[479] *Ibid.,* p.244

La parole qui se libère est celle de l'écrivain, qui exprime un collectif d'hommes, et non plus des résistances individuelles, des corps interposés qui s'unissent pour se révolter contre un système dont ils sont les premières victimes. Soljenitsyne écrit ainsi : « Nous ne sous sommes pas du tout laissé faire. Dans les camps spéciaux, nous avons levé haut le drapeau des *politiques*, nous sommes devenus des politiques »[480]. La résistance des zeks devient le sujet central de *L'Archipel*, donne à voir des individus qui se regroupent, s'assemblent autour d'un même refus : celui d'être broyé comme des déchets par une idéologie folle, un corps totalitaire fantasmé. Ce n'est désormais plus le *Je* qui s'oppose au *Nous*, mais deux *Nous* qui se font face depuis des lieux opposés :

> Nous nous sommes tournés les uns vers les autres, tous regardés droit dans les yeux pour y lire que nous sommes des milliers ! Des POLITIQUES ! capables désormais de résister (…) La révolution grossit. Son zéphyr, qu'on eût pu croire retombé, s'engouffre aujourd'hui dans nos poumons comme un ouragan.[481]

A l'évidence, le troisième livre de *L'Archipel du Goulag* offre à Lefort un regard renouvelé sur le phénomène totalitaire et les résistances qu'il suscite. Les longues analyses qu'il consacre à cette question à la fin d'*Un homme en trop* en témoignent largement. On trouve également la trace de cet intérêt dans les articles qu'il rédige à cette époque, pour la plupart regroupés dans *L'invention démocratique*[482]. Il nous semble que chacun de ces écrits manifeste un même attrait pour ce que les mouvements de soulèvements et de révoltes antitotalitaires révèlent des systèmes totalitaires. Si, comme il l'écrit dans ces années-là, la dissidence est toujours « le signe d'un conflit dont le totalitarisme ne peut se débarrasser »[483], alors il nous faut comprendre ce que cette dissidence désigne, ce contre quoi souffle le zéphyr de la révolution nommée par Soljenitsyne. C'est en réfléchissant pendant plus de vingt ans sur la signification et la portée d'un événement majeur de l'année 1956 que Lefort va étayer progressivement sa réponse : l'insurrection hongroise[484].

---

[480] Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag*, Livre III, Paris : Seuil, 1976, p.86
[481] *Ibid.*, p.205
[482] Nous trouvons également plusieurs écrits similaires rédigés dans les années qui suivent immédiatement la publication *d'un homme en trop*, et réunis dans le recueil *Le temps présent.*
[483] Claude Lefort, « Les dissidents soviétiques et nous » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.181
[484] En octobre 1956, les hongrois se soulèvent contre les soviétiques, proclament leur retrait du pacte de Varsovie et forment un gouvernement de coalition sous la direction d'Imre Nagy, homme politique communiste dénonciateur du stalinisme. En novembre de la même année, les forces armées soviétiques entrent dans Budapest et répriment les insurgés. Les combats, qui ont lieu dans tout le pays, font des dizaines de milliers de morts et se soldent par l'écrasement de l'insurrection et l'exécution de Nagy. Le soulèvement hongrois restera dans l'histoire comme le premier grand mouvement populaire de contestation du pouvoir soviétique.

Cette insurrection apparaît comme un véritable « révélateur historique »[485] parce qu'elle a montré aux yeux du monde entier ce que personne ne croyait possible : l'ébranlement d'un système qui s'affirmait invulnérable. En effet, sous l'effet du soulèvement de tout un peuple, « le voile socialiste qui enveloppait l'édifice totalitaire s'est déchiré »[486]. Tout comme « le témoignage des rescapés des camps et des dissidents bouleversa l'opinion », parce qu'il fît vaciller sur leurs bases des régimes qui paraissaient « immuables » et « indéracinables »[487], les insurgés hongrois ouvrent une brèche dans le discours d'invulnérabilité de ces régimes. Dans *L'Archipel du Goulag,* Soljenitsyne résumait d'une formule frappante la volonté totalitaire d'effacer toute possibilité de révolte des *zeks* dans les camps : « Comment avez-vous pu vous fourvoyer ou vous dresser contre nous ? Repentez-vous, car *vous et nous ensemble, c'est nous* »[488]. Les insurgés hongrois brisent cette parole : entre le *vous* et le *nous* s'ouvre une faille que nul discours totalisant ne peut venir combler. Comment procèdent-ils pour créer cette brèche ? En *désignant le fantasme, en dévoilant l'illusion* :

> Ainsi a-t-il été démontré que, si la finalité du totalitarisme est la décomposition du social, l'atomisation des individus, il peut, par un choc en retour, provoquer une condensation de toutes les énergies libérées, et en quelque sorte, *totaliser* contre lui toutes les résistances ébauchées dans les secteurs les plus divers.[489]

En ce sens, L'insurrection hongroise porte en elle de l'universel dans la mesure où elle « s'inscrit dans l'histoire des révolutions modernes » et « se délivre du fantasme de la violence fondatrice d'un nouvel ordre, comme de celui de l'État total ou de la société sans division »[490]. Toutefois, cette « condensation » des énergies ne signifie pas que les insurgés se constituent d'un seul bloc, comme un miroir inversé du corps-Un totalitaire. Les hongrois ne sont pas les agents d'un processus révolutionnaire à l'œuvre, au sens marxiste ; ils sont, à la manière dont Lefort définissait ce terme dans ses réflexions sur l'insurrection prolétaire dans *Socialisme ou Barbarie*, des acteurs pris dans un soulèvement en train de se faire, advenant dans un *ici et maintenant* et dont les protagonistes ne maîtrisent pas la finalité de leurs actions.

---

[485] Claude Lefort, « Hongrie 1956 : Un révélateur historique » in *Le temps présent,* op.cit., p.261-265. L'article est initialement paru dans *Libération*, le 23-24 octobre 1976.
[486] *Ibid*., p.262
[487] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.362
[488] Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag,* Livre I, op.cit., p.299. Cité par Claude Lefort, *Un homme en trop*, op.cit., p.169
[489] Claude Lefort, « Hongrie 1956 : Un révélateur historique » in *Le temps présent,* op.cit., p.263
[490] Claude Lefort, « La première révolution antitotalitaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.301

En effet, « les opposants, les protestataires n'ont pas en tête de faire une révolution », mais ils agissent, « improvisent » et s'organisent sans la conscience, du moins dans ses débuts, « d'objectifs généraux bien définis »[491]. Certes, le soulèvement hongrois s'apparente bien à une révolution, mais à une révolution « démocratique » en ce sens qu'elle s'éprouve dans la pratique et qu'elle est l'effet d'une spontanéité, du surgissement de l'évènement dans le social, l'effet d'un « processus sauvage »[492]. C'est la raison pour laquelle Claude Lefort conçoit les événements hongrois de 1956 comme un révélateur historique, non pas qu'elle ait révélé la nature du totalitarisme, puisque celle-ci était visible en elle-même, mais parce qu'elle en a révélé les contradictions, *l'écart* entre le fantasme idéologique – celle d'une société-Une – et les faits :

> Dans une société en apparence unifiée, homogénéisée, soumis à tous ses niveaux au pouvoir de l'État (…), celui-ci, en dépit de sa tentative de se rendre omniprésent et, par conséquent, invisible, apparaît, comme nulle part ailleurs, à distance, au-dessus de l'ensemble social, étranger aux exigences de la vie collective.[493]

Le fantasme révélé d'un corps-Un se réalisant par la production d'une fantastique séparation du pouvoir, nous l'avons vu, est consubstantiel au totalitarisme, qui « est partout travaillé par la même contradiction »[494]. Mais si les événements hongrois de 1956 n'ont aux yeux de Lefort « aucun précédent historique », c'est parce qu'ils font plus que dévoiler les contradictions du régime totalitaire. C'est parce *qu'en dissipant le fantasme d'invulnérabilité, ils en révèlent la faiblesse réelle* :

> Ceux-là mêmes qui ne veulent rien apprendre ont dû néanmoins enregistrer la leçon : les régimes dénommés communistes sont *mortels*. Partisans et adversaires étaient autrefois fascinés par leur cohésion et convaincus de leur pérennité, pour le bonheur ou le malheur des peuples. Les Hongrois on défait cette illusion.[495]

Voilà une affirmation pour le moins centrale à notre propos. Avant l'insurrection hongroise, « l'État totalitaire paraissait si bien verrouillé qu'on le jugeait invulnérable »[496]. Mais les évènements de 1956 lèvent le voile sur le réel. En désignant le fantasme, en le rendant dicible et visible, les dissidents et insurgés donnent aux individus les instruments pour s'en libérer.

---

[491] Claude Lefort, « La première révolution antitotalitaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.305-306
[492] Claude Lefort, « La question de la révolution » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.191. Cette dimension de la spontanéité démocratique est au cœur de *La brèche*, sur laquelle nous reviendrons.
[493] Claude Lefort, « La première révolution antitotalitaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.302
[494] *Ibid.*, p.303
[495] Claude Lefort, « Hongrie 1956 : Un révélateur historique » in *Le temps présent,* op.cit., p.263
[496] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.358

A l'image de La Boétie qui nommait le charme de l'Un pour montrer à ses contemporains comment l'ébranler, les dissidents témoignent, indiquent et agissent et ce faisant, permettent de voir le totalitarisme pour ce qu'il *est*, en-deçà du fantasme : un système pétri de contradictions mortelles, niant l'expérience moderne qui le traverse, et animé de l'obsession pathologique de masquer cette dernière par la production d'un discours idéologique d'invulnérabilité.

Or, à rendre visible ce processus de dénégation de l'expérience moderne du politique, ou pour reprendre une expression de Lefort, la manière dont le totalitarisme « se heurte au démenti de l'expérience »[497], les insurgés hongrois contribuent à révéler bien plus encore : ils dévoilent l'extraordinaire fragilité d'une telle opération, ils ouvrent un abîme en plein cœur du système, en précipitent l'effondrement :

> On a longtemps prêté au régime totalitaire la plus grande cohésion, on l'a imaginé indestructible. Représentation partagée, d'une façon très remarquable, par ses partisans et ses adversaires. (…) Or ce qu'a enseigné la Révolution hongroise (car qui douterait que le régime ne se fût effondré, sans le secours des armées russes ?), c'est que *le totalitarisme recèle, à l'envers de sa force, une fragilité, une vulnérabilité exceptionnelles*.[498]

Quoiqu'une telle affirmation atteste une nouvelle fois d'une réduction erronée de la notion de vulnérabilité à celle de fragilité et de faiblesse dans la pensée de Lefort, elle révèle surtout – argument central de notre thèse – que le fantasme d'invulnérabilité masque une faiblesse réelle. L'argument revient plusieurs fois sous la plume de Claude Lefort durant ces années. Dans un article paru dans le premier numéro de la revue *Libre*, en 1977, il écrira ainsi que la révolution hongroise a fait apercevoir une « vérité », à savoir que « le totalitarisme constitue le système de domination le plus efficace, mais (qu') il est aussi le plus vulnérable »[499]. Invité à préciser ces propos au cours d'un entretien de la même année, il déclarera d'une part que « le totalitarisme est le plus efficace parce qu'il dispose des instruments de répression les plus perfectionnés », mais il affirmera surtout qu'il « est aussi le plus vulnérable, parce qu'il suffirait d'une crise (…) pour que le régime se fissure » [500].

La faiblesse du régime procède des contradictions engendrées par l'affirmation de sa toute-puissance. Ce qui le fragilise, c'est précisément la dénégation de l'expérience moderne du politique, sa vulnérabilité intrinsèque. Paradoxal en apparence, l'argument est en réalité logique.

---

[497] Claude Lefort, « La logique totalitaire » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.106
[498] Claude Lefort, « La première révolution antitotalitaire » in *Le temps présent*, op.cit., p.303. Nous soulignons.
[499] Claude Lefort, « Une autre révolution » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.251
[500] Claude Lefort, « Goulag, détente et après-Brejnev » in *Le temps présent*, op.cit., p.315

Le fantasme d'invulnérabilité politique qui constitue la représentation de la société totalitaire – sa mise en forme – le conduit à des contradictions *mortelles*, de sorte que « les conditions de sa puissance (…) sont aussi les conditions de sa faiblesse ». En effet, « ce pouvoir si fort est en même temps si détaché de l'ensemble de la société que, si les circonstances font qu'il branle, c'est la société entière qui peut s'embraser »[501]. Ainsi compris, c'est la séparation réelle entre le corps et sa tête – niée par le fantasme totalitaire qui entend souder l'un à l'autre mais pour ce faire accentue *l'écart* – qui rend possible leur dislocation. Quand les insurgés hongrois se soulèvent, c'est le réel qui se rappelle à la théorie et au discours, *l'actualisation* de la contradiction totalitaire, la mise en visibilité de sa pathologie idéologique.

Le processus est comparable à celui que décrit Claude Lefort dans *Un homme en trop* au sujet de ces « bolcheviks de fer », « hommes qui paraissaient invulnérables avant 1936 » et qui se sont « désarticulés comme des marionnettes, sitôt accusés » lors des grands procès staliniens :

> Soljenitsyne répond, en somme, que *leur invulnérabilité et leur fragilité relèvent de la même cause* ; qu'ils n'ont jamais détenu de puissance que par la vertu d'un talisman, que, privés de celui-ci, ils étaient perdus, qu'à la minute même où ils se retrouvaient seuls, ils n'étaient plus personne.[502]

Le fantasme d'invulnérabilité masque une fragilité réelle ; plus il cherche à la nier, plus il l'entretient, et l'accentue. Pour ne pas se méprendre sur sa portée, l'argument doit être précisé. Lorsque nous affirmons que le totalitarisme procède d'un fantasme d'invulnérabilité que le réel dissipe – par le soulèvement des masses, le témoignage des dissidents, bref par la multiplication des brèches en son sein – nous ne voulons pas laisser penser que la conception d'une société homogène et une, délivrée de tout conflit, n'a aucun poids dans le réel. Il ne faudrait pas croire en effet que le concept de totalitarisme serait « dépourvu de toute pertinence », parce qu'il serait fondé sur des principes contradictoires, à distance du réel. Remarquer que la société stalinienne ne fut pas épargnée par les conflits et les divisions, que l'idéal totalitaire d'un peuple-Un n'a jamais été réalisé, n'implique en rien que « le principe et le fait » se confondent[503]. Ce serait en effet effacer la distinction entre le symbolique et le réel, fondatrice de la pensée du politique chez Lefort, oublier de placer la réflexion au niveau des « idées génératrices de la constitution du social ». Ce serait ne pas voir que le fantasme totalitaire n'est pas pure théorie, qu'il imprime dans le réel une représentation de soi comme corps-Un, que la société se *forme* sous ses effets :

---

[501] *Ibid.*, p.316
[502] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.170. Nous soulignons.
[503] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.365

> Qu'en réalité la société ne soit pas homogène, qu'il y ait en elle des intérêts divers, qui non seulement opposent la bureaucratie et la masse, mais se repèrent encore au sein de la bureaucratie même et dans toute l'étendue de la population – et davantage : des aspirations fondées sur les traditions locales et ethniques, tout un étagement de différences – cela ne peut échapper à l'analyste qui n'est pas aveuglé par l'idéologie. Il n'en reste pas moins vrai que ces divisions, cette hétérogénéité ne sont pas *reconnues* et que les conflits qu'elles suscitent nécessairement ne peuvent s'exprimer qu'indirectement.[504]

Non reconnus, c'est-à-dire niés, l'hétérogénéité et le conflit social résident pourtant au cœur même du système qui les étouffe. C'est la raison pour laquelle les insurrections et les dissidents, en révélant cette vérité cachée par le fantasme, en défaisant l'illusion entretenue par l'idéologie de granit, ouvrent des brèches dans la logique totalitaire, témoignent du fait que l'invulnérable peut être *blessé*.

N'est-ce pas précisément sur ce constat que s'achève *Un homme en trop*, et ces quelques phrases de Soljenitsyne citées par Lefort ? :

> Nous avons tout de même provoqué une fissure. Une petite fissure, soit, invisible de loin, d'accord, c'est nous qui nous sommes esquintés le plus, j'en conviens, mais c'est quand même avec des fissures que commencent à s'effondrer les cavernes.[505]

[504] *Ibid.*, p.366
[505] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.295

TROISIÈME PARTIE

-

LA BRÈCHE :

DÉMOCRATIE MODERNE ET RECONNAISSANCE DE LA VULNÉRABILITÉ DU POLITIQUE

5EME SOUS-PARTIE **: LA VULNÉRABILITÉ POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE MODERNE**

Au déni de la vulnérabilité du politique, qui trouve son accomplissement funeste dans la société totalitaire mais ne s'y réduit pas, ne peut-on opposer d'autres alternatives ? Face au totalitarisme, n'existe-t-il aucune *forme de société* dont l'institution n'opérerait pas à partir d'une négation de l'expérience moderne mais en permettrait à l'inverse la reconnaissance ? Dans l'œuvre de Claude Lefort, la démocratie moderne nous semble jouer précisément ce rôle. La question démocratique, on le sait, occupe une place centrale dans les travaux de Lefort, au même titre que le totalitarisme. En réalité, elle surgit même de la problématique totalitaire et des mouvements de résistance qu'ils engendrent. C'est à partir de la moitié des années soixante qu'elle apparaît comme objet à part entière dans ses recherches, jusqu'à devenir à la fin des années quatre-vingt le fil conducteur de sa pensée[1].

Pourtant, l'interrogation sur la nature de la société démocratique ne se sépare jamais d'une réflexion sur le régime totalitaire ; pour Lefort, les deux restent intrinsèquement liés. Sans doute convient-il même d'élargir l'argument, étant entendu que la modernité lui apparaît à bien des égards comme constituée de deux formes de régimes politiques opposés : le totalitarisme d'une part, la démocratie d'autre part. Selon Hugues Poltier, toute la réflexion menée par Lefort sur la modernité politique peut s'appréhender à partir de cette opposition[2].

Sans remettre en cause une telle affirmation, que Claude Lefort semble lui-même défendre à plusieurs reprises dans son œuvre, il nous paraît toutefois nécessaire de la préciser. Que la démocratie et le totalitarisme représentent deux formes de sociétés opposées, voilà qui ne saurait être remis en cause à la lecture de Lefort. Mais cet argument demande à être complexifié, dans la mesure où, comme nous le verrons bientôt, le totalitarisme apparaît comme une forme de société qui procède d'un renversement de la société démocratique, elle-même se donnant comme l'effet d'une mutation moderne du politique. Dans la pensée de Claude Lefort, les réflexions sur la nature du régime démocratique ne sont pas dissociables d'une approche comparative avec deux autres formes de société : celle de la royauté – ou de l'Ancien Régime, pour reprendre le mot de Tocqueville –, qui la précède, et celle du totalitarisme, qui la suit.

[1] Claude Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.323-348. C'est dans cet essai paru en 1966 que Lefort se propose de délimiter pour la première fois « l'objet démocratie ».
[2] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.72

Si c'est à partir de l'analyse de ce dernier que Lefort développe sa conception de la démocratie moderne, c'est justement parce qu'il va trouver dans le phénomène totalitaire tout un ensemble de mécanismes et de discours qui retournent la démocratie contre elle-même. De sorte que c'est principalement à l'étude des sociétés totalitaires et des oppositions internes qu'ils suscitent qu'il découvre en creux les caractéristiques de la démocratie moderne[3]. A ce regard en miroir sur la société démocratique s'ajoutera progressivement, à partir des années 1970 et surtout 1980, une réflexion toute positive sur son avènement. De ce point de vue, la lecture de Tocqueville, et dans une moindre mesure celle de Guizot, représentera un tournant dans le parcours intellectuel de Lefort[4].

Or, cet avènement de la démocratie moderne nous semble procéder très directement d'une transformation radicale de la manière dont une société se rapporte à l'expérience moderne du politique. Selon nous en effet, Claude Lefort développe une conception de la société démocratique qui permet de l'appréhender comme la forme de société qui prend en charge cette expérience et ne cherche pas à la nier. A l'ordre du politique, la société démocratique se constituerait depuis un « principe générateur » qui, au plus loin du phénomène de déni de la vulnérabilité moderne, en reconnaîtrait au contraire la dimension essentielle. Par cette affirmation, nous ne voulons pas dire que la démocratie inaugure une expérience qui procède de la modernité, et en ce sens la précède, mais qu'elle en est la forme politique de réalisation[5]. Dans l'œuvre de Claude Lefort, la démocratie se donne en effet à voir comme la forme de société qui assume les deux principes qui constituent l'épreuve de vulnérabilité du politique moderne : la division sociale et l'ouverture à l'histoire, le conflit et le changement. Cette reconnaissance fait de la société démocratique la société moderne par excellence, qui se confronte à une double indétermination, sociale et historique. Dans un article intitulé « Repenser la démocratie », Lefort écrit ainsi :

---

[3] Voir par exemple « Repenser la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.346, où Lefort écrit : « Ma conviction, c'est que ce sont les mouvements d'opposition de l'Est (…) qui redonneront plein sens au problème de la démocratie ».

[4] L'arrachement préalable au marxisme constitue également une étape décisive. Progressivement, Lefort va développer une réflexion sur la démocratie qui ne se réduit pas à sa conception « bourgeoise », héritée de la critique marxiste. C'est au contraire dans le dépassement d'une telle définition de la démocratie, qui empêche non seulement de l'appréhender comme forme de société singulière, mais également comme régime antagoniste au totalitarisme, que Lefort va travailler la notion de démocratie moderne.

[5] C'est la raison pour laquelle nous en repérons les traces dans des sociétés qui précèdent la démocratie, ou chez des auteurs qui ne sont pas à proprement parler des penseurs de la démocratie – tels Machiavel, la Boétie ou Dante, par exemple – mais qui parviennent malgré tout à en décrire les caractéristiques principales. L'avènement de la démocratie moderne correspond à ce moment dans l'Histoire des idées politiques où ces principes parviennent à se rendre effectifs, à être pris en charge par une forme de société politique et à se réaliser. En ce sens, la démocratie apparaît bien comme la forme de société qui *accomplit* la modernité.

> Toutes les sociétés sont le lieu d'événements, d'innovations, de changements, mais il en est dans lesquelles les rapports sont agencés (rapports entre les hommes, mais aussi rapports entre les hommes et les choses) de manière à désamorcer les effets du nouveau, de manière à conjurer le danger d'un échappement du temps, le danger de l'histoire. Clôture de l'espace social (…) et clôture du temps vont de pair.[6]

Si cette définition évoque aussi bien les sociétés prémodernes que les sociétés modernes qui dévitalisent les effets de la modernité – en particulier les régimes totalitaires – nous pouvons à l'inverse appréhender la démocratie comme la forme de société qui ne désamorce pas ces effets mais les fait siens. Régime de l'ouverture et non plus de la clôture, comme l'avait compris Karl Popper[7], la société démocratique fait l'épreuve de l'expérience moderne de la vulnérabilité : elle affronte les principes de la division sociale et de l'histoire et se fait ainsi *société de l'indétermination*. S'il faut distinguer la société démocratique de la société d'Ancien Régime, ce serait précisément à partir de cette reconnaissance de la vulnérabilité du politique, par laquelle la modernité s'actualise et se réalise enfin.

Indétermination historique d'une part, qui fait de la démocratie une société du changement et de la nouveauté. Indétermination sociale d'autre part, par laquelle elle se confronte au principe de la division et accueille le conflit en le reconnaissant comme au fondement de sa dynamique. Cette double indétermination a pour effet d'ouvrir la société démocratique a l'expérience de sa *désincorporation* et c'est dans cette mutation symbolique profonde vis-à-vis des sociétés monarchiques, fondées sur l'image du corps, qu'elle accède à la connaissance de sa propre nature. De même, une telle définition permettrait d'étudier plus précisément ce qui, dans ce processus de reconnaissance, a permis le retournement de la démocratie dans la société totalitaire. Comme si le désir de l'Un, de la clôture de l'espace social et de l'histoire ne s'effaçait pas avec l'avènement de la démocratique, mais continuait de la hanter et d'en menacer le développement. De fait :

> Ce désir s'est rencontré dans le totalitarisme qui, dans l'interprétation qu'en donne Claude Lefort, se définit à la fois par la négation de la division sociale (division entre l'État et la société civile ou division de classe) et contre l'histoire, lieu de l'indétermination du sens que le leader fasciste ou le parti communiste prétendait à l'inverse détenir, là où la démocratie, société historique par principe, se construit dans l'expérience de la différence et de l'indétermination.[8]

[6] Claude Lefort, « Repenser la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.342-343
[7] Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, op.cit.
[8] Laurence Guellec, « La complication : Claude Lefort, lecteur de Tocqueville », *Raisons politiques,* 2001/1 (n 1), p.145-146.

Ainsi compris, le phénomène totalitaire paraît surgir de la démocratie même, de son incapacité à prendre en charge le processus de reconnaissance de sa vulnérabilité. Comme nous allons le voir, l'avènement de la société démocratique n'implique donc pas seulement l'ouverture à l'indétermination sociale et historique, mais également l'ouverture à l'épreuve qu'inaugure cette indétermination. Lefort considère ainsi que s'il existe bien, dans leur relation au changement, « deux schémas » de sociétés, l'une dans laquelle l'histoire est « régie par un principe de conservation et celui d'un schéma régi par un principe de transformation », il apparaît que « là où le second domine, dans les sociétés dites historiques, le premier demeure opérant »[9].

Il ne s'agit donc nullement d'affirmer que le processus de reconnaissance de la vulnérabilité du politique, à l'œuvre dans les sociétés démocratiques, libère ces dernières de l'ambiguïté moderne et de l'attrait de l'Un. Avec Lefort, nous considérons bien plutôt que celle-ci doit en assumer le risque, ne pas nier l'épreuve qu'elle représente, sa nature possiblement insoutenable[10]. C'est à cette seule condition sans doute qu'elle peut espérer se prémunir contre les multiples tentations d'en dénaturer son essence, voire même de basculer dans le totalitarisme ou toute autre forme de société fondée sur la négation de la vulnérabilité du politique.

Si la démocratie est la forme de société moderne par excellence, c'est aussi parce qu'elle se sait traversée par l'irréductible menace de voir ressurgir le déni de sa condition de société vulnérable, qu'elle ne peut jamais totalement s'en délivrer et se trouve donc mise en demeure de chercher constamment à en conjurer les effets.

[9] Claude Lefort, « Repenser la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.342-343
[10] Claude Lefort, « Préface » à *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.27. Selon Lefort, on ne peut séparer la démocratie de ces deux versants complémentaires : la tentation de l'Un et le principe de l'indétermination.

Chapitre XIII – La démocratie à l'épreuve du changement. L'indétermination historique

Si la démocratie moderne nous apparaît comme cette forme de société qui s'attache à prendre en charge l'expérience de vulnérabilité du politique, c'est tout d'abord pour son rapport au principe du changement.

Les travaux de Claude Lefort consacré à la question démocratique sont en effet largement structurés autour d'un même argument qui revient avec force : la société démocratique serait par excellence une société *ouverte* à l'histoire, une société faisant l'épreuve de son indétermination historique[11]. Sans doute la lecture de Tocqueville constitue-t-elle, de ce point de vue, un tournant dans l'interprétation lefortienne du politique. Non pas que Lefort découvre chez l'auteur de *De la démocratie en Amérique* une théorie de la démocratie qu'il aurait lui-même ignorée, mais bien plutôt une confirmation de ses propres réflexions : la conception tocquevillienne de la société démocratique vient en quelque sorte confirmer l'intuition de Lefort quant à la nature de la société démocratique, et notamment dans son rapport à l'histoire. Bien sûr, Tocqueville se révèle un penseur prodigieusement attentif au phénomène qu'il qualifie lui-même de « révolution démocratique », et l'imposante fresque qu'il dépeint de cette nouvelle société excède largement la question de l'ouverture à l'histoire. Nous ne voudrions pas laisser croire que Lefort ne lit Tocqueville qu'à partir de cette position. *De la démocratie en Amérique* est fondamentalement une analyse de la société démocratique comme société du *mouvement*, société du changement. Et celui-ci se mesure tout autant à son rapport à l'histoire qu'à celui de la division sociale.

Mais ce qui explique l'intérêt que Lefort consacre à son œuvre, c'est avant tout le fait que Tocqueville soit le premier penseur à avoir su rendre compte avec autant de rigueur que la démocratie était bien plus qu'une forme de gouvernement, un ensemble de dispositifs et de règles, et qu'il fallait bien plutôt l'appréhender comme un « régime », c'est-à-dire une *forme de société* radicalement nouvelle, en rupture avec un ordre politique qui la précédait : la société aristocratique[12]. Lefort juge en effet que Tocqueville est un formidable interprète des principes nouveaux qui président à l'institution politique de la société démocratique – son « principe générateur » – et rend ainsi visible la *mutation historique* profonde dont elle procède.

[11] C'est essentiellement dans ses *Essais sur le politique*, volume qui se présente comme un recueil d'articles et essais consacré spécifiquement aux problématiques de la démocratie moderne et à ses enjeux, que Lefort développera entre autres sa théorie de la démocratie comme « société historique », en reprenant notamment les réflexions déjà esquissées à ce sujet dans *Les formes de l'histoire* et *L'invention démocratique.*

[12] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.24

S'il ne s'agit pas de nous livrer à un travail de déchiffrement de la pensée de Tocqueville en tant que telle, il est toutefois certain que c'est dans la lecture qu'en propose Lefort, une lecture qui ne se satisfait pas de réduire Tocqueville à la figure d'un « pionnier du libéralisme politique moderne »[13], que se révèle une dimension essentielle de la société démocratique : son *indétermination* fondamentale, la perte d'un certain nombre de repères politiques et sociaux qui en font tout autant une société de l'effervescence, de l'invention et de l'incertitude.

Société du mouvement, société confrontée au principe de la « nouveauté », la démocratie moderne fait l'expérience de l'interminable et du changement. Tocqueville, bien qu'il perçoive la nature de cette dynamique, semble vouloir y résister. L'indétermination historique est une ouverture à un devenir permanent qui place la société toujours au-delà d'elle-même **(A)**.

C'est dans l'épreuve de cette aventure interminable que la société se découvre travaillée dans sa chair par une activité permanente, qui ne connaît aucun repos. L'effervescence démocratique est le moteur d'une société par définition instable, au sein de laquelle les individus sont confrontés à une expérience nouvelle, qui les conduit à faire l'épreuve d'un effondrement des repères traditionnels, et à devoir prendre en charge l'incertitude qui découle d'une telle disposition **(B)**.

Lisant Tocqueville, mais également Guizot, Lefort parvient ainsi à mettre en évidence un certain *mode d'existence* démocratique, une certaine manière de faire société dans l'indétermination engendrée par le principe du changement. En s'ouvrant à l'histoire, en accueillant la nouveauté, en acceptant son indétermination et son caractère incertain, la société démocratique est tout à la fois *exposée* aux événements, devant lesquels toute volonté de maîtrise se dérobe, mais elle est également amenée à faire l'expérience de son inventivité dans l'ébranlement même, de sa capacité à innover et s'imaginer des possibles dans l'épreuve même de son indétermination. Cette double modalité, ce fragile équilibre d'une société affrontée à l'histoire, est précisément le signe d'une forme de société « inquiète »[14], mais assumant de prendre en charge l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique **(C)**.

[13] *Ibid.*
[14] Michaël Foessel, Justine Lacroix, « Pourquoi Lefort 'compte' » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.48

A – Alexis de Tocqueville et la révolution démocratique : l'épreuve de l'interminable et du changement

C'est en effet dans les travaux d'Alexis de Tocqueville que Claude Lefort repère principalement la relation entre démocratie moderne et avènement d'une société ouverte à l'indétermination de l'histoire. En lisant l'œuvre de l'auteur de *De la démocratie en Amérique*, Claude Lefort y trouve un ensemble de réflexions sur la société démocratique qui viennent compléter celles qu'il avait lui-même formulées dans *Les formes de l'histoire.* Sa définition des sociétés modernes comme sociétés traversées par le principe du changement et ouvertes à l'histoire, faisant l'épreuve d'une indétermination constitutive de leur mise en forme, semble devoir en grande partie s'actualiser dans la conception de la « révolution démocratique » développée par Tocqueville.

Pour en prendre la pleine mesure, il convient de rappeler que c'est dans le prolongement de ses travaux sur le totalitarisme que Claude Lefort tente de « réexaminer la démocratie »[15]. La mise en évidence des contradictions internes du système totalitaire, son incapacité à prendre en charge l'expérience de vulnérabilité du politique qui pourtant le traverse, permet en réalité à Claude Lefort, non pas tant d'élaborer à proprement parler une théorie de la société démocratique, que d'en réinterroger les fondements. C'est en effet « sur le fond du totalitarisme qu'elle acquiert un nouveau relief »[16], qu'elle se révèle comme société véritablement politique, et devrions-nous aussitôt rajouter, véritablement *moderne*. Il y a en effet un lien fondamental entre le totalitarisme et la démocratie ; tous deux correspondent à une certaine mutation moderne du politique, et c'est dans la dénégation du premier que nous pouvons repérer, en regard, ce qui définit la seconde : une certaine relation à la vulnérabilité du politique moderne[17].

En 1966, dans un article séminal intitulé « Pour une sociologie de la démocratie »[18], où il se proposait de délimiter ce qui relevait du champ de la démocratie moderne et quels en étaient les concepts-clés, Claude Lefort affirmait déjà que la démocratie moderne constituait une forme de société à part entière.

---

[15] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.23
[16] *Ibid.*
[17] Ainsi que nous le verrons, c'est l'incapacité de la démocratie à prendre en charge cette vulnérabilité qui provoque son renversement et la précipite dans le totalitarisme. Le totalitarisme, en un sens, n'est pas seulement une pathologie de la modernité, il est aussi, pour reprendre le mot de Pierre Rosanvallon, « une pathologie *interne* à l'idée démocratique », c'est de son intérieur même qu'il surgit. Voir « Le style intellectuel de Claude Lefort. Entretien avec Pierre Rosanvallon » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.52
[18] Claude Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.323-348

Même s'il ne s'agissait alors que d'un premier aperçu théorique, un exercice préparatoire à « un futur travail », il offrait d'ores et déjà à son lecteur une définition de la démocratie qui ne la réduisait pas à un ensemble d'institutions, de procédures et de dispositifs, mais la posait comme « référent », c'est-à-dire « ce par quoi institutions, conduites, valeurs, dans toute l'épaisseur du social, se rapportent les unes aux autres, s'exposent au même jour, se heurtent à la même impossibilité d'échapper à la mesure de l'autre »[19].

En un sens, l'analyse du phénomène totalitaire et la découverte de l'œuvre de Tocqueville vont permettre à Claude Lefort d'approfondir cette première approche. S'il s'agit bien de comprendre ce qui, dans le fait totalitaire, aide à la compréhension du fait démocratique, à en appréhender la singularité et ce qui en lui « se prête à son renversement »[20], alors les travaux de Tocqueville s'avèrent en effet d'un formidable secours. Non seulement offrent-ils un regard nouveau sur la démocratie moderne, dans l'épaisseur de ce qu'elle recouvre, le type de société qu'elle inaugure, mais ils nous garantissent également, ce qui est plus décisif encore pour notre sujet, un point de vue privilégié sur les menaces qu'engendre cette démocratie et *l'épreuve* qu'elle représente. De ce point de vue, l'interprétation que Claude Lefort propose de l'œuvre tocquevillienne est à la mesure de celles qu'il avait su élaborer sur La Boétie ou Machiavel : en s'attachant à ce qui, chez l'auteur, relève de la pensée du politique, et plus précisément s'agissant de Tocqueville, de la démocratie moderne, il cherche à révéler sur quels principes s'agence la société, sur ce qui constitue la dimension politique du social. Parce que, contrairement à « la plupart de ses contemporains », Tocqueville « visait déjà la démocratie comme une forme de société »[21], il nous donne à voir ce que l'avènement de cette forme de société inaugure : une *acceptation* de l'expérience moderne, la prise en charge de la vulnérabilité du politique, notamment par la reconnaissance de l'exposition de la société au principe du changement.

Dans un article intitulé « Tocqueville : démocratie et art d'écrire », Claude Lefort rappelle ainsi que l'ouvrage majeur de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, « n'est pas seulement une enquête sur la démocratie américaine ou même sur la démocratie en général, c'est une recherche sur l'homme et la société, le devenir de l'humanité, qui, en tant que telle, affronte l'épreuve de l'interminable »[22].

[19] *Ibid.*, p.326
[20] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.24
[21] *Ibid.*
[22] Claude Lefort, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.56

Cette *épreuve* de l'interminable, voilà qui nous introduit immédiatement à un des enjeux majeurs de l'analyse lefortienne des sociétés démocratiques, à envisager ces dernières comme des sociétés *en devenir*. De fait, l'interprétation lefortienne de Tocqueville nous apprend tout d'abord que la forme de société démocratique ne surgit pas de nulle part. Elle se détache sur un fond qui la précède : l'Ancien Régime et les sociétés aristocratiques. Pour Tocqueville, la société démocratique émerge en se distinguant de ces dernières, et inaugure l'« aventure » d'une « grande mutation historique »[23], une « révolution irréversible » dont l'égalité des conditions constitue le principe générateur[24]. Dès les premières pages de son œuvre, Tocqueville tisse en effet un lien essentiel entre égalité des conditions et démocratie, deux concepts qui « s'échangent continuellement »[25]. Mais l'enquête sur la démocratie excède largement la seule question de l'égalité : Tocqueville explore en effet « le changement dans toutes les directions, s'intéresse aux liens sociaux et aux institutions politiques, à l'individu, aux mécanismes de l'opinion, aux formes de la sensibilité et aux formes de la connaissance, à la religion, au droit, au langage, à la littérature, à l'histoire, etc. »[26]. L'examen complet et patient de la société démocratique, cette « fouille dans la chair du social »[27], conduit Tocqueville à s'interroger sur ce que son avènement inaugure de changements et de nouveautés.

C'est la seconde leçon de l'interprétation de Lefort : il y a dans l'entreprise de Tocqueville la volonté de traquer tous les signes du changement. Car la société démocratique, découvre l'auteur de *De la démocratie en Amérique,* est par excellence la société du *changement*. Son avènement apparaît comme une rupture d'avec les sociétés d'Ancien Régime ; toutes les représentations se modifient, de nouveaux principes s'érigent sur les ruines des anciens. C'est en cela qu'il est conduit à identifier ce processus à une véritable *révolution démocratique*, à comprendre que l'avènement de la société démocratique témoigne de l'effondrement, dans tous les champs du réel, des « repères traditionnels de l'ordre social »[28].

---

[23] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.24
[24] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.1, Paris : Garnier Flammarion, 1981, p.57-61
[25] Claude Lefort, « De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de *De la démocratie en Amérique* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.237
[26] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.24
[27] *Ibid.* L'expression revient à plusieurs reprises sous la plume de Lefort lorsqu'il s'agit de caractériser l'enquête tocquevillienne. La notion de « chair » renvoie explicitement à Merleau-Ponty, telle qu'il la définit notamment dans *Le visible et l'invisible*. Comme nous le verrons, il y a chez Lefort un lien intrinsèque entre pensée de la démocratie et pensée de la chair. Voir notamment Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, op.cit., p.116-139. Sur l'expression « chair du social » pour décrire l'œuvre de Tocqueville, voir « Tocqueville. Démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.71, où Lefort précise que le terme désigne « un milieu différencié, se développant à l'épreuve de sa division interne, et sensible à lui-même en toutes ses parties ».
[28] Claude Lefort, « Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent*, op.cit., p.845

Tout change, semble dire Tocqueville, et dans cette nouveauté qui s'annonce, tout paraît ouvert : « Où allons-nous donc ? Nul ne saurait le dire », écrit-il ainsi en Introduction à *De la démocratie en Amérique*, et si cette incertitude du devenir de la société qui émerge est en soi la cause « d'une sorte de terreur religieuse produite dans l'âme de l'auteur par la vue de cette révolution irrésistible »[29], elle est également le signe d'une intuition philosophique profonde. En effet, Tocqueville comprend que la démocratie entretient un lien essentiel au principe même du changement, qu'elle est le commencement de quelque chose et non l'achèvement, et que se manifeste, au cœur même de ce lien, des contradictions de la démocratie. Lefort en repère la trace dans la forme même que Tocqueville donne à son enquête :

> A chaque moment de son analyse, il est amené à dédoubler son observation, à passer de la face à l'envers du phénomène, à dévoiler la contrepartie du positif – ce qui se fait signe nouveau de liberté – ou du négatif – ce qui se fait signe nouveau de servitude.[30]

Claude Lefort identifie en effet dans l'œuvre de Tocqueville plusieurs exemples de ce mouvement de désignation de l'envers et de l'endroit du changement. Ainsi en est-il de la figure de l'individu démocratique, pris entre l'affirmation de sa différence et de sa liberté d'agir et la production d'un isolement qui le pousse à s'agglutiner à ses semblables et de céder au conformisme. De même concernant l'opinion, « conquérant son droit à l'expression et à la communication et, simultanément, devenant une force en soi, se détachant des sujets »[31], ou encore de la loi et du pouvoir. Dans chacun de ces cas, Tocqueville chercherait à montrer « la contradiction interne à la démocratie », comment elle produit des effets ambigus et parfois se neutralisant réciproquement.

En ce qui nous concerne, nous déchiffrons surtout dans l'entreprise de Tocqueville le signe de sa propre ambiguïté, la volonté de développer un discours sur le principe du changement qui en annule les effets, plus exactement la tentative *d'arrêter* le changement – mais non pas de l'abolir. C'est ici que l'interprétation lefortienne de Tocqueville s'avère selon nous la plus précieuse. A sa manière, elle révèle le paradoxe d'une pensée qui tout à la fois rend visible que l'ouverture au changement constitue un concept-clé de la démocratie moderne[32], et manque d'apercevoir pleinement ce qu'il implique.

---

[29] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op.cit, p.61
[30] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.24
[31] *Ibid.*, p.25
[32] Claude Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.347

De ce point de vue, Lefort met en évidence une lacune dans le portrait que Tocqueville peint de la démocratie moderne. En effet, s'il apparaît à celui-ci que les sociétés démocratiques sont bien des sociétés qui inaugurent des changements dans tous les registres du social, il demeure aveugle au fait que ces sociétés font en réalité *du principe même changement leur nature*. Certes, Tocqueville a l'intuition que la démocratie est une forme de société nouvelle, qui implique des changements multiples dans tous les secteurs de la société, il perçoit même que ces changements induisent un certain nombre de « contreparties » dont il tâche de rendre compte tout au long de son enquête. Néanmoins, il semble en quelque sorte s'en tenir à cette analyse du phénomène, ne pas voir les effets de cette contrepartie. Il passe à côté, écrit ainsi Lefort, de la « contrepartie de la contrepartie »[33]. Cet aveuglement de Tocqueville aux conséquences d'une dynamique dont il a l'intuition fascine Lefort :

> Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il voit généralement que la démocratie implique un processus qui ne s'arrête devant rien, qui comporte par principe une remise en question de toute inégalité instituée, et que néanmoins il se dérobe devant les conséquences.[34]

Peut-on toutefois parler d'aveuglement ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une résistance à cette « épreuve de l'interminable » à laquelle nous confronte la société démocratique, à l'abîme qu'elle ouvre aux pieds d'un penseur qui s'y voit directement exposé ? Claude Lefort semble aller dans ce sens, lorsqu'il déclare que « ce n'est pas seulement le défaut de cette expérience qui fait la limite de son interprétation ; c'est, je crois, une résistance intellectuelle (liée à un préjugé politique) devant *l'inconnue de la démocratie* »[35].

Cette résistance n'est-elle pas précisément le signe d'une pensée qui se dérobe face aux perspectives ouvertes par le principe du changement, qui par définition, implique que tout soit soumis au mouvement, que rien ne puisse se cristalliser ni se pétrifier ? Si « nul ne saurait dire » où nous allons, c'est bien parce que les chemins sont ouverts, disponibles et qu'ils se créent – disparaissent aussi – à mesure que l'histoire s'élabore et se dégage un horizon.

---

[33] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.25. On notera toutefois une inflexion de la critique lefortienne sur ce sujet. En effet, dans l'article « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.72, Lefort écrit ainsi que l'auteur de *De la démocratie en Amérique* anticipe bien « la contrepartie de la contrepartie », qu'il ne s'arrête pas à comprendre l'envers d'un phénomène démocratique, mais ouvre à l'appréhension de l'interminable dans l'expérience démocratique du changement. A la lecture de l'œuvre de Tocqueville, il nous semble toutefois que les remarques des *Essais sur le politique,* en insistant sur l'ambiguïté de Tocqueville, sa résistance à embrasser le phénomène démocratique, s'y montrent plus fidèles. Sans doute Tocqueville nous ouvre-t-il à la nature changeante de la démocratie, mais comme le Lefort des *Essais*, nous considérons qu'il se dérobe devant les effets d'une telle intuition.

[34] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret » in *Le temps présent*, op.cit., p.352

[35] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.25. Nous soulignons.

Tocqueville semble fléchir devant la « portée de la rupture démocratique (qui) est d'autant plus considérable que, si l'on veut bien y prêter attention, elle s'opère du même coup avec toutes les sociétés antérieures »[36]. Il ne perçoit pas que le mouvement démocratique est perpétuel, permanent, ou, pour reprendre la belle expression de Claude Lefort, que « la démocratie ne connaît pas de cran d'arrêt »[37]. Ce que désigne ainsi Lefort, c'est que l'ouverture au principe du changement entraîne une chaîne d'effet et de conséquences qui ne saurait s'arrêter, qui correspond à une expérience de l'interminable qui exige des individus *qu'ils acceptent d'en renouveler constamment l'épreuve*. Contrairement à ce qu'affirme Tocqueville, il y a dans la démocratie « l'irruption d'un sens neuf de l'histoire et le déploiement des multiples perspectives de la connaissance historique »[38] ; non pas seulement un changement de perspective sur l'histoire et la manière de la décrire par rapport aux sociétés aristocratiques[39], mais l'ouverture à la multiplicité des discours sur l'histoire, l'inscription du principe du changement au fondement même des représentations historiques.

Aventure interminable, la démocratie moderne l'est assurément. En prenant en charge le principe du changement, elle s'ouvre à une dimension radicale à laquelle Tocqueville, quoiqu'il l'aperçût certainement, résistait intellectuellement : l'indétermination historique. « Tant que l'aventure démocratique se poursuit et que les termes de la contradiction se déplacent, le sens de ce qui advient demeure en suspens » écrit ainsi Claude Lefort, désignant par là-même ce qui constitue l'expérience moderne du politique[40]. Nous voyons alors tout ce qui sépare la société démocratique de la société totalitaire :

> La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société, qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme *société sans histoire*.[41]

« Société historique par principe » [42], la démocratie, par son ouverture au changement, prend ainsi en charge cette expérience moderne pour mieux la préserver et s'accomplir en elle.

---

[36] Claude Lefort, « Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent*, op.cit., p.845

[37] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret » in *Le temps présent*, op.cit., p.353

[38] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.26

[39] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.2, op.cit., p.107-110.

[40] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.26

[41] *Ibid.* C'est Lefort qui souligne.

[42] Laurence Guellec, « La complication : Claude Lefort, lecteur de Tocqueville », *Raisons politiques,* 2001/1, n°1, p.146.

B – Une « aventure proprement historique » : l'effervescence démocratique

Telle qu'elle se développe dans les démocraties modernes, l'indétermination historique apparaît ainsi comme le propre d'une société en mouvement. Machiavel, dans *Le Prince* et *Les Discours,* nous instruisait déjà de cet aspect : l'ouverture à l'histoire et au changement est tout à la fois la cause et l'effet de l'action humaine. Alexis de Tocqueville, en réalité, ne dira pas autre chose ; mais contrairement au Florentin, qui parle depuis le lieu du pouvoir, l'auteur de *De la démocratie en Amérique* s'intéresse à l'épaisseur du social : son enquête le conduit à observer la société démocratique dans son ensemble, à en fouiller toutes les couches, du gouvernement politique jusqu'à la société civile dans toute l'extension de ses secteurs.
Or, lorsqu'il promène sa loupe sur la société démocratique moderne, Tocqueville perçoit avant tout du mouvement perpétuel, frénétique, incessant. Pour Claude Lefort, il s'agit là de la cause fondamentale de l'intérêt que porte Tocqueville à la démocratie : « C'est dans *l'effervescence* propre à la démocratie qu'il reconnaît sa première vertu, non dans la capacité qu'elle aurait de faciliter la sélection des meilleurs et d'accroître l'efficacité du gouvernement dans la conduite des affaires publiques »[43].

Il est de notre point de vue significatif que Lefort se montre particulièrement attentif à cette « effervescence » démocratique, qu'il évoquera dans la très grande majorité de ses écrits consacrés à Tocqueville. Le phénomène nous paraît en effet décrire au plus près ce qui constitue cette forme de société moderne : non pas seulement la reconnaissance d'une indétermination de l'histoire, mais la disposition dans laquelle cette indétermination place les individus, ce qu'elle *fait* à cette société. L'intuition de Tocqueville est, il est vrai, prodigieuse. Celui qui observe dans le présent les changements à l'œuvre dans l'ordre du social, parvient à en rendre compte avec suffisamment de recul pour en interpréter le sens.

Ce travail de déchiffrement de l'*ici et maintenant* est ce qui caractérise en premier lieu Tocqueville, au même titre qu'un Machiavel, Dante ou Marx, et explique pour une large part l'intérêt que lui porte Lefort. Mais ce travail s'accompagne d'un regard critique et singulier, celui d'un penseur capable, pour mieux comprendre ce qui se produit sous ses yeux, de « transgresser le cercle de ses préjugés »[44], un regard qui, comme l'avait compris Aron, est déjà celui d'un sociologue politique, tout entier occupé à décrire un état social nouveau[45].

---

[43] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.219. Nous soulignons.
[44] *Ibid.*
[45] Raymond Aron, « Idées politiques et vision historique de Tocqueville » in *Revue française de science politique*, 10e année, n°3, 1960, p.509-526.

Ce dernier, tel qu'il le décrit, correspond à une certaine « activité qui règne dans toutes les parties du corps politique » et exerce une influence profonde sur la société[46]. Activité rendue possible par la *liberté* à l'œuvre dans la société. Ainsi écrit-il par exemple, dans un chapitre essentiellement consacré à ce phénomène : « Quand on passe d'un pays libre dans un autre qui ne l'est pas, on est frappé d'un spectacle fort extraordinaire : là, tout est activité et mouvement ; ici, tout semble calme et immobile »[47]. Certes, la liberté n'est pas un état qui se retrouve uniquement dans les sociétés démocratiques ; toutefois, si la liberté est présente dans toute forme de société et que « cette remarque est applicable aux pays libres qui ont conservé la forme monarchique et à ceux où l'aristocratie domine, elle l'est bien plus encore aux républiques démocratiques », puisqu'en dans ces dernières, c'est l'ensemble de la société qui est en demeure de prendre des décisions pour « améliorer l'état de la société »[48]. Tocqueville évoque ainsi le « tumulte » et la « clameur confuse » qui l'ont saisi à peine après être « descendu sur le sol de l'Amérique ». Voici nommée l'effervescence évoquée par Claude Lefort : « un mouvement universel » qui s'empare de toute la société, de la plus basse couche jusqu'à la plus haute et dont le « grand mouvement politique » n'est finalement qu'un prolongement[49].

La société démocratique décrite par Tocqueville est donc une société ouverte à l'indétermination de l'histoire, confrontée à une chaîne incessante de changements. Son analyse implique également que les hommes s'éprouvent dans la démocratie comme des sujets doublement libres, en tant qu'individus et en tant que citoyens : « Les individus *se découvrent*, au cours de l'histoire, sous l'effet de l'égalité croissante des conditions, chacun indépendant et semblable à l'autre ; elle suggère de même que les citoyens *se découvrent,* chacun citoyen parmi les citoyens, également promis à l'exercice de l'autorité publique ou à son contrôle »[50]. Dans *De la démocratie en Amérique,* l'égalité des conditions apparaît comme le processus par lequel les hommes font la découverte de leur liberté individuelle et politique ; mais ce faisant, ils accèdent en même temps à la découverte de leur responsabilité de sujets libres. Ils *éprouvent* leur liberté dans les actions qu'ils mènent, les activités qu'ils entreprennent. Ainsi définie, cette « agitation sans cesse renaissante » n'apparaît pas comme un effet secondaire d'une certaine disposition sociale, mais son essence même. La démocratie moderne, telle que Tocqueville l'observe en Amérique, se déploie dans l'exercice permanent d'une action.

---

[46] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.1, Deuxième partie, chap.VI : « Quels sont les avantages réels que la société américaine retire du gouvernement de la démocratie », op.cit., p.338
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, p.339
[50] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.220

Loin d'être limité à la sphère politique, ce mouvement incessant se répand dans toute la société civile et constitue aux yeux de Tocqueville son plus grand bienfait : « Je ne sais si, à tout prendre, ce n'est pas là le plus grand avantage du gouvernement démocratique, et je le loue bien plus *à cause de ce qu'il fait faire que de ce qu'il fait* »[51]. Le mouvement, nous dit en substance Tocqueville, qui est le signe d'une liberté d'action des individus, devient en démocratie, par le processus d'égalisation des conditions, présent à tous les registres du social ; il ne se mesure pas à l'action des gouvernants mais à celle des gouvernés. Peu importe, d'ailleurs, que cette action soit mal dirigée ou conduite : « L'agitation qui règne dans la sphère politique lui paraît se communiquer à la société tout entière et propice à l'initiative en tout domaine, tant à la circulation des idées qu'à l'élargissement, pour chacun, du champ de sa curiosité »[52].

Cette remarque s'étaye sur un fameux passage de *De la démocratie en Amérique*, auquel Lefort fait régulièrement référence dans le développement de ses propres réflexions sur la démocratie moderne, bien au-delà de son interprétation de l'œuvre de Tocqueville. Ce dernier déclare en effet :

> La démocratie ne donne pas au peuple le gouvernement le plus habile, mais elle fait ce que le gouvernement le plus habile est souvent impuissant à créer ; elle répand dans tout le corps social *une inquiète activité*, une force surabondante, une énergie qui n'existent jamais sans elle, et qui, pour peu que les circonstances soient favorables, peuvent enfanter des merveilles. Là sont ses vrais avantages.[53]

L'activité dont parle ici Tocqueville apparaît bien comme tout à la fois moteur et fondement de la démocratie moderne, phénomène général et incessant. Général, en ce qu'il se répand dans toute l'étendue du social, et incessant, puisqu'il est la manifestation des battements de cœur d'une société tout entière. L'activité démocratique ouvre dès lors à la représentation d'une société qui ne saurait trouver une forme de repos ou de stabilité ; qui prospère même dans son intranquillité fondamentale. Dans la démocratie, « rien ne semble devoir jamais se fixer dans une forme déterminée, tout paraît constamment emporté dans le tourbillon d'un changement que rien ne peut arrêter »[54].

---

[51] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.1, Deuxième partie, chap.VI, op.cit., p.340. Nous soulignons.
[52] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.219
[53] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.1, Deuxième partie, chap.VI, op.cit., p.341. Nous soulignons.
[54] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.80-81. Poltier oppose ce mouvement à la représentation médiévale du monde, où « tout semble converger vers la notion d'un monde stable, se répétant lui-même à l'infini dans sa quête de célébration du créateur ».

Si nous voulons rendre compte de la manière la plus sensible qui soit « l'aventure démocratique » chère à Claude Lefort, c'est donc assurément vers cette expression *d'inquiète activité* qu'il faut porter notre regard. Il y a là une détermination proprement moderne qui ne lui échappe pas, l'affirmation d'une certaine *expérience* politique et sociale reconnue et prise en charge par la société démocratique.

Mais à nos yeux, c'est moins la notion *d'activité* en tant que telle que son caractère *inquiet* qui suscite son intérêt. On se méprendrait en effet à vouloir réduire l'influence de Tocqueville sur la pensée de Lefort à la représentation de la démocratie comme forme de société, dont l'égalité des conditions serait le fait générateur. Ou de la limiter à une pensée de la liberté individuelle qui s'affirmerait dans l'effervescence de l'action humaine et le tourbillon du changement. Ce qui est véritablement en jeu, nous semble-t-il, influencer l'interprétation lefortienne de l'œuvre de Tocqueville et orienter sa conception de la société démocratique moderne, c'est précisément la notion d'*inquiète* activité. Nous pouvons le comprendre à nous interroger sur le choix des mots employés par Tocqueville et l'effet qu'ils ont sur Lefort : pourquoi qualifier ainsi le processus ? De quoi cette inquiétude est-elle le nom ?

Répondre à ces questions suppose de déplacer l'argument. Certes, la reconnaissance de l'indétermination de l'histoire rompt avec ce que nous avions pu observer dans les autres formes de sociétés, aussi bien prémodernes que modernes, lorsqu'elles sont fondées sur la représentation d'un corps politique délivré du principe du changement. Dans la démocratie, rien de tel, puisque cette forme de société « s'est instituée en récusant la notion d'un référent ultime », de sorte que « c'est du même coup un profond changement qui s'opère dans toute la vie sociale. L'exigence de légitimation s'impose *dans le mouvement même de l'action et de la pensée* »[55]. Le régime de la démocratie apparaît donc bien en rupture avec les sociétés d'Ancien Régime : son effervescence est le signe d'une instabilité constitutive, d'une impossibilité d'échapper au mouvement perpétuel, d'une exposition au changement. Elle est la forme de société dans laquelle s'accomplit l'expérience moderne du politique par l'ouverture à l'indétermination historique. Avec la société moderne « s'inaugure une aventure proprement historique, en ce sens qu'elle interdit tout point d'arrêt, que reculent indéfiniment les limites du possible et du pensable »[56].

[55] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.376-377. Nous soulignons.
[56] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.233

Encore faut-il préciser que cette aventure ne désigne pas seulement la société en tant que telle, que l'effervescence ne vise pas simplement à qualifier un état du social. Que « le mouvement même de l'action et de la pensée » implique l'agir humain, et qu'il ne saurait y avoir d'inquiète activité dans le *milieu* du social sans individu pour s'y mouvoir. De sorte que c'est bien sur cette question de l'individu – voire de l'individualisme – que « l'opposition de l'ancien et du moderne rejoint celle de l'aristocratie et de la démocratie »[57], que s'impriment les traits du changement permanent. Dans l'article consacré à la notion de liberté chez Tocqueville, Claude Lefort remarque que l'égalité des conditions, si elle permet aux hommes de découvrir simultanément leur liberté politique et leur liberté individuelle, les ouvrant ainsi à la possibilité de l'action, les expose en même temps à l'épreuve d'une telle liberté, sa *contrepartie* et que Tocqueville nomme le risque de la liberté. Ce risque, qu'il nous enseigne « non pour l'écarter mais pour le faire accepter »[58], n'est-ce pas précisément celui de se perdre dans l'usage de cette liberté, de se noyer dans l'océan qu'elle déploie ? « L'épreuve de l'interminable » plus tôt évoquée ne correspond-elle pas à ce paradoxe d'une société qui donne aux individus la possibilité d'agir et qui en même temps les dépossède de la capacité de maîtriser totalement leur propre aventure ?

Le principe du changement se manifeste en effet à la fois comme facteur d'ouverture aux possibles et comme facteur d'incertitude. Par son activité incessante, la démocratie expose donc les hommes au gouffre de l'indétermination historique, qui doivent donc, comme l'écrivait déjà Machiavel, se confronter au risque de l'action, *ici et maintenant*, sans jamais être assurés de la réussite de leur entreprise. C'est en cela que cette activité s'avère profondément inquiète et que nous sommes justifiés à parler, pour qualifier cet état social décrit par Tocqueville, d'une « inquiétude démocratique »[59]. Dans la démocratie, les hommes sont « voués à l'interprétation des événements, des conduites, des institutions sans pouvoir s'en remettre à l'autorité d'un grand juge »[60]. Il y a donc un lien essentiel et irréductible entre liberté et démocratie, car c'est dans l'indétermination de la seconde que l'individu découvre la première et gagne les moyens de l'exercer[61].

---

[57] Claude Lefort, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.60
[58] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.222
[59] Nous reprenons ici le titre donné au numéro de la revue *Esprit* consacré à Claude Lefort : « L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent », *Esprit*, n°451, janvier-février 2019.
[60] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.377
[61] C'est sur ce point précisément que Lefort développera une critique de François Guizot, qui dans *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, 1988, cherche à dissocier démocratie et liberté individuelle, à séparer libéralisme et « idolâtrie du peuple ». De fait, écrit Lefort, dans son introduction à ce texte, Guizot semble ne tenir « aucun compte de l'exemple américain, et il n'apprendra rien de Tocqueville ». Sur ce point, voir Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme polémique » in *Écrire. A l'épreuve du politique,* op.cit.,

Mais le mouvement de la pensée et de l'action ne délivre en rien l'individu de l'épreuve de l'interminable qui « est voué à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude »[62] :

> Faire droit à ses pensées, accepter de vivre avec, accueillir le conflit, la contradiction interne, donner à ses pensées une espèce d'égalité (qu'elles soient nobles ou basses, se forment sous le signe de la connaissance ou de la passion, au contact des autres ou des choses), consentir à ce que se brouille la distinction extérieur-intérieur – bref tout ce qui se signale, à l'époque de Tocqueville (…) est l'indice d'un nouveau mode d'existence de l'individu dans les horizons de la démocratie.[63]

L'individu démocratique apparaît donc comme celui qui *consent* à ce que se brouillent tous les repères traditionnels et à accueillir l'incertitude qu'une telle disposition engendre. C'est bien un certain *mode d'existence* que Tocqueville découvre dans l'expérience démocratique, une manière d'être au monde, de faire société et de se représenter à soi-même comme sujet. Le principe du changement et l'indétermination historique ne traversent donc pas seulement la société mais chaque individu qui s'y trouve : « Pour paraphraser Tocqueville parlant de l'Amérique, nous dirions volontiers que l'individu s'expose 'à une agitation sans cesse renaissante', que l'incertitude sur son identité répand dans son esprit 'une inquiète activité', 'une énergie surabondante' »[64]. En fin de compte, c'est l'individu démocratique lui-même qui se découvre pris dans une forme d'indétermination dernière, « sans définition, sans contours, sans fond, sans but ». L'argument de Tocqueville rend sensible le statut nouveau qui s'empare de l'individu dans la société démocratique. La reconnaissance du principe du changement, de la dimension proprement historique de la société démocratique permet au sujet de s'ouvrir au *possible*, et par là-même, de s'ouvrir à l'indéterminé de sa propre nature.

Confronté à l'énigme de son être, tout entier tendu vers la potentialité de son devenir, voilà désormais l'individu démocratique tout à la fois « ouvert à lui-même » mais ne se possédant jamais tout à fait. Individu *ouvert* au sein d'une société *ouverte*, le sujet démocratique expérimente à travers la découverte de sa liberté individuelle une aventure identique à celle de la société. Tout comme la « société civile devient foyer d'invention » par la libération des « énergies proprement sociales » constitutives de l'effervescence démocratique[65] , l'individu démocratique est conduit à se réinterroger à son tour sur les potentialités de son action et à s'éprouver dans l'indétermination d'un devenir toujours ouvert, toujours incertain.

---

p.113-139. Sur la distinction entre libéralisme et démocratie dans la pensée de Guizot, voir Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot,* Paris, Gallimard, 1985.

[62] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.234

[63] *Ibid.*, p.234-235

[64] *Ibid.*, p.235

[65] Claude Lefort, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.61

C – La démocratie moderne, société de la nouveauté et de l'invention

Certes, l'interprétation lefortienne de Tocqueville ne se limite pas à la reconnaissance de la nature profondément historique de la société démocratique. Mais à ce stade de notre réflexion, cette dimension nous apparaît toutefois décisive. C'est par elle en effet que nous affirmons pouvoir saisir ce qui, dans ce processus même de reconnaissance de l'historicité des sociétés démocratiques, c'est-à-dire du principe du changement, correspond à une prise en charge de la vulnérabilité du politique, et non plus à sa dénégation. C'est par elle également que nous apercevons comment les démocraties modernes, en assumant cette vulnérabilité qui les traverse, aussi bien au niveau de l'état social que de l'individu, sont en mesure d'y trouver des moyens d'invention et d'imagination. Autrement dit, la relation toute particulière que la société démocratique entretient au principe du changement lui permet de *faire quelque chose* de sa vulnérabilité intrinsèque, de se révéler tout à la fois exposée au risque de l'incertitude – puisque tout est susceptible de changer, que la permanence s'efface au profit d'une société « liquide » et sans repère stable – et éprouvant dans cette exposition même les conditions de sa liberté, de ses potentialités, de son agir.

La lecture de l'œuvre de Machiavel nous a instruit de l'impossibilité de séparer ces deux aspects ; si le principe du changement constitue une des deux modalités de l'expérience moderne du politique, comprise comme découverte de la vulnérabilité de ce dernier, il a valeur d'épreuve dont l'insoutenabilité peut entraîner la dénégation. Il peut toutefois également être *reconnu* comme tel et accepté ; toute la réflexion menée par Lefort sur la nature des sociétés démocratiques, explicite dans ses travaux sur Tocqueville mais les excédant largement, vise à définir ces sociétés par ce processus tout à la fois d'acceptation du principe du changement et d'ouverture à l'histoire qu'elle implique et d'en assumer en même temps la charge d'indétermination.

Nous sommes en ce sens pleinement justifiés à parler d'expérience de vulnérabilité : l'ouverture au changement contient tout autant la *possibilité de l'invention que celle de la blessure*, la brèche qui s'ouvre au cœur du social peut tout à fait se changer en abîme. Société historique donc vulnérable, la démocratie moderne est à proprement parler une société ouverte aux possibles, et donc soumise au risque de l'action humaine. Chez Claude Lefort, c'est notamment dans le rapport qu'elle entretient au nouveau, c'est-à-dire à l'ensemble des *accidenti* qui surgissent dans les activités humaines, que la société donne à voir de la manière la plus éclatante qui soit cette dimension de sa vulnérabilité.

Une telle affirmation exige d'être précisée. Que le principe du changement expose les individus des sociétés démocratiques au phénomène de la nouveauté, cela se laisse entendre aisément : Machiavel nous a en effet appris que toutes les sociétés modernes sont confrontées au principe du changement. Mais seules les démocraties acceptent de reconnaître ce principe et d'en assumer les effets. Autrement dit, nous ne cherchons pas tant à affirmer que la confrontation au nouveau concerne uniquement les démocraties, que d'émettre l'hypothèse que ces dernières développent un certain mode d'appréhension de la nouveauté. Le principe du changement, et la confrontation au nouveau *en tant que nouveau* appartiennent ainsi à la modernité, mais apparaissent en réalité sous des modalités différentes et fort distinctes. Si ce principe est *reconnu* et pris en charge dans la société démocratique, il existe une autre modalité d'appréhension du nouveau dans la modernité, qui passe par sa clôture, et dont l'objectif avoué est de désamorcer dans le social toute charge d'indétermination de l'événement : la société totalitaire.

Mais il nous faut aussitôt préciser que ce processus ne doit aucunement être confondu avec celui des « sociétés closes » de la prémodernité[66]. Au tout début de ce travail, nous avons cherché à montrer comment les sociétés prémodernes cherchent à empêcher l'avènement du changement et s'affirment comme sociétés anhistoriques, dans la mesure où elles annihilaient toute possibilité d'ouverture à un devenir du social, où toute manifestation de nouveauté était ramenée à du connu, du *déjà-là* – qu'il soit naturel ou surnaturel, appartienne au monde du visible ou de l'invisible. Dans le cadre des sociétés modernes, l'expérience d'une ouverture à l'histoire implique une réaction *ex post* : soit sa dénégation, soit son acceptation.

De sorte que si les sociétés totalitaires peuvent être décrites comme des « sociétés sans histoire » pour reprendre la définition de Lefort, c'est par un phénomène de déni de ce qu'elles sont. L'appréhension de la nouveauté diffère tout à fait des sociétés prémodernes, qui par définition précèdent l'expérience de la modernité.

La négation totalitaire du principe de la nouveauté a ceci de singulier qu'il se fonde sur l'affirmation du nouveau lui-même. La logique totalitaire joue en quelque sorte le nouveau contre lui-même, dans un processus qui se déploie en deux temps : proclamation de la nouveauté pour mieux la nier ensuite.

[66] C'est peut-être sur ce point précis que la thèse de Karl Popper sur les sociétés closes atteint ses limites, puisqu'il ne nous semble pas suffisamment mettre en évidence la différence fondamentale qui existe entre deux types de sociétés closes : celles qui précèdent la modernité, celles qui en sont le produit. Dans ces deux formes de société, la forclusion du principe du changement ne peut être confondue : dans le premier cas, il s'agit de maintenir fermée la société ; dans le second, de *refermer* ce qui a été auparavant ouvert.

A l'instar de nombreux penseurs du fait totalitaire, Claude Lefort a su montrer comment l'avènement des régimes totalitaires se produit toujours au nom d'une *société nouvelle*. En effet, même si « le totalitarisme installe une société dans des horizons indépassables » dans laquelle « le possible est exclu »[67], Lefort remarque néanmoins qu'une « voix d'en haut, aux accents lyriques dans les premiers temps, annonce : voici le monde nouveau, l'homme nouveau »[68]. Le « nouveau » n'est donc pas une notion absente des régimes totalitaires. Seulement, derrière la volonté d'instaurer une nouvelle société et un nouvel homme, ce n'est pas le principe du nouveau qui est réellement reconnu, mais son exact contraire. Cette volonté de modifier la société pour lui donner une radicale nouveauté n'est en réalité que le signe d'une rupture, d'une intention révolutionnaire visant à instituer la « bonne société », et non pas de la nouveauté en tant qu'ouverture aux possibles et au changement. L'homme nouveau est ainsi un homme entièrement connaissable et connu, duquel toute possibilité d'inventivité et d'immaîtrisable est expurgée.

Ce phénomène, Hannah Arendt l'avait elle aussi donné à voir dans le principe totalitaire du mouvement. Le fait que les régimes totalitaires doivent imprimer un mouvement perpétuel à la société, que les règles changent et les lois se modifient sans obéir à aucun ordre apparent est en réalité trompeur ; car ce mouvement est au service d'une obéissance à une Loi supérieure (de la Nature pour le nazisme, de l'Histoire pour le stalinisme)[69]. Que le tumulte du changement empêche la société de se stabiliser n'implique en rien qu'elle fasse l'épreuve du nouveau, puisqu'il est au contraire au service d'une idéologie qui croit posséder la maîtrise absolue du sens de l'histoire, le savoir invulnérable de son devenir. L'homme totalitaire n'est nouveau qu'en rupture avec l'homme passé – c'est-à-dire démocratique. Mais il n'accueille en rien la nouveauté, puisqu'il est censé incarner l'homme véritable et dernier.

Ce paradoxe d'un rapport à la nouveauté trahit une volonté pathologique de circonscrire le social, de clore la société de manière à ce qu'aucun accident et événement imprévisible ne puisse *advenir*. C'est ainsi que Claude Lefort peut écrire, au sujet de l'U.R.S.S. :

> Le régime communiste, sous le couvert de l'édification d'un monde nouveau, d'un homme nouveau, a opéré une clôture de l'Histoire, dénié que quoi que ce soit pût advenir qui mît en question le dogme du parti.[70]

[67] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.367
[68] *Ibid.*
[69] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, t.3 : *La société totalitaire*, op.cit.
[70] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.369

Le nouveau tel qu'il est brandi par les totalitarismes est un instrument au service de sa négation. En réalité*, la société nouvelle des régimes totalitaires est une société sans nouveauté.*

A bien des égards, il nous faudrait donc envisager cette clôture de la société comme une sorte de *travestissement* du nouveau, qui n'est sans doute pas réductible aux régimes totalitaires. Ne pourrait-on pas en effet repérer des formes de travestissement du nouveau au sein des sociétés démocratiques elles-mêmes ? Qui ne procéderaient non pas de leur mutation, ce serait trop dire ; mais plus exactement de la perversion de la *fonction* du nouveau. Lorsque ce dernier devient une fin en soi, que la nouveauté est recherchée pour elle-même et non pour ce qu'elle produit, le principe du changement paraît retourné contre lui-même. A vrai dire, selon cette conception, la nouveauté ne produit strictement rien si ce n'est la recherche de sa propre expansion : le nouveau entraîne le nouveau. C'est, à proprement parler, *l'idée du nouveau* qui met la société en mouvement et en tension, de telle sorte que nous pourrions sans aucun doute qualifier cette relation au principe de la nouveauté d'*idéologique*[71]. Nous sommes en présence d'une conception du nouveau qui célèbre le changement en tant que tel, une conception bien entendu largement héritée de la croyance rationaliste moderne dans le progrès technique et moral, mais qui n'en constitue pas moins une véritable neutralisation de la fonction du nouveau en démocratie.

Dans le fameux article « Maintenant », rédigé en guise de manifeste collectif pour le premier numéro de la revue *Libre*, Claude Lefort parle de « la fonction de leurre du nouveau »[72], c'est-à-dire d'une représentation du nouveau qui est mise au service d'un ordre social qui n'accueille pas le changement, mais cherche, en le célébrant ainsi, à le maîtriser. Une telle précision rapidement esquissée nous permet de mieux appréhender ce qui constitue, pour Claude Lefort, le principe du changement, la fonction véritable du nouveau. Elle peut être repérée à la capacité qu'il a d'ébranler la société lorsqu'il surgit ; plus exactement, le nouveau est un formidable révélateur des sociétés qui assument leur modernité – des sociétés *démocratiques* – et acceptent de se laisser déstabiliser par son surgissement, qui ne cherchent pas à l'abolir aussitôt ou à en neutraliser les effets :

> Il me semble non moins sûr que la démocratie est ce régime qui, accueillant le conflit, le débat politique et social, fait place au possible, au nouveau, sur tous les registres, et s'expose à l'inconnu : bref, qu'elle est essentiellement *société historique*[73].

[71] Même si Lefort ne définit jamais cette modalité de la nouveauté comme idéologie, le processus décrit semble bel et bien s'y rapporter et désigner une forme démocratique de l'idéologie.
[72] Claude Lefort, « Maintenant » in *Le temps présent*, op.cit., p.298
[73] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.369

Se laisser traverser par le principe du changement, c'est non seulement *reconnaître* le nouveau lorsqu'il surgit et ne pas tenter d'en neutraliser les effets, mais c'est aussi prendre en charge ses effets en y découvrant du possible pour l'action et la pensée humaines. C'est, pour le dire autrement, *entretenir un certain rapport au présent*, à l'ici et maintenant. Pour le comprendre, il suffit de se montrer attentif aux résistances qui s'expriment, même en démocratie, à cet « accueil du présent ». Rien de plus difficile, semble en effet indiquer Lefort, puisque les sociétés peuvent développer des stratégies pour « tromper » le nouveau, ne pas perdre la maîtrise d'elle-même et garantir leur stabilité. Qu'il s'agisse de l'idéologie, par laquelle la nouveauté est immédiatement rapportée à du déjà-connu par une « pensée savante » effectuant du « replâtrage » en « épousant les contours de la brèche »[74]. Le travestissement du nouveau tout à l'heure évoqué trouve ici son aboutissement.

Mais les démocraties, si elles veulent se laisser véritablement ébranler par la nouveauté radicale de l'événement, doivent aussi se méfier de « l'attrait de la répétition », qui conteste tout autant au nouveau sa charge d'indétermination :

> La pensée peut bien se délivrer de certaines images, mais ce qui résiste c'est le rapport que nous entretenons avec la représentation du passé, c'est la fonction mythique que nous lui faisons jouer pour nous assurer d'une vérité déjà donnée et qui ne trahirait pas, pour conjurer, enfin, l'indétermination qui renaît sans cesse de l'histoire que nous vivons[75].

La conjuration de l'indétermination ici désignée par Lefort fait écho à l'ambiguïté constitutive de la modernité, dont la société démocratique est à son tour parcourue. S'il éclaire nos pas présents, qu'il permet de donner à l'actualité une profondeur réelle, le passé peut aussi conduire à l'abolition du nouveau en tant que tel. La « concordance des temps » mène souvent à la croyance faussée d'une répétition des événements passés. A la conception rectiligne du progrès et du changement se substitue celle d'un temps cyclique, où le même succède au même, où le nouveau n'est qu'une illusion au service de la répétition. Mythe trompeur en effet, car « même envisagée sur une période limitée, l'Histoire n'offre jamais l'image de la répétition »[76].

[74] Claude Lefort, « Maintenant » in *Le temps présent*, op.cit., p.288-289
[75] Claude Lefort, « Le nouveau et l'attrait de la répétition » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.358
[76] Claude Lefort, « La politique et la pensée de la politique » in *Sur une colonne absente,* op.cit., p.57

Mais tout comme Lefort reprochait à Furet l'utilisation de ce terme pour qualifier le phénomène communiste[77], la notion d'illusion pourrait être ici même contestée, dans la mesure où elle ne rend peut-être pas suffisamment compte de la fonction *politique* – au sens fort du terme – d'une telle représentation. En rapportant l'événement au passé, les sociétés tentent de désamorcer son indétermination, de se délivrer de la charge d'incertitude de l'histoire. Plus exactement, elles cherchent à se délivrer de la vulnérabilité à laquelle le surgissement de l'événement nouveau les expose.

A l'inverse, une société qui prend en charge sa vulnérabilité du point de vue de la reconnaissance du principe du changement, est une société qui accepte de se laisser ébranler par l'événement. C'est aussi une société qui ne se laisse pas désarmer par l'exposition au nouveau mais qui s'évertue à faire *à partir de cet ébranlement*. Il y a dans la conception lefortienne des sociétés historiques cette double dimension caractéristique de la vulnérabilité : exposition et ouverture, épreuve et potentialité. En reconnaissant la vulnérabilité du politique au principe du changement, la société démocratique s'emploie à découvrir ses possibilités à l'épreuve de l'événement. *En accueillant le présent et sa charge de nouveauté radicale, la démocratie s'invente dans la brèche de l'histoire*.

Double mouvement, donc : tout d'abord, acceptation de son indétermination, son caractère changeant et jamais certain, acceptation de son ouverture et son propre débordement, confrontation à l'épreuve de l'ébranlement, découverte d'une impossible maîtrise totale des événements. Ensuite, apprentissage de la création et invention de possibles, disponibilité à la nouveauté, à ce qu'elle apporte d'inconnu et donc de potentialité, innovation à l'épreuve du présent, de *l'ici et maintenant.* En acceptant la vulnérabilité du politique au principe du changement, les sociétés démocratiques font véritablement l'expérience inaugurée par la modernité, la reconnaissent pour ce qu'elle est, et ce faisant, se donnent les moyens de lutter contre la simplification idéologique de l'histoire, la croyance fantasmée en un savoir tout-puissant des événements. Voilà pourquoi notre tâche politique est « de concevoir la démocratie comme une forme de société politique, un régime dans lequel nous faisons une expérience de notre humanité, délivrés des mythes qui dissimulaient la complication de l'Histoire ? »[78].

[77] Claude Lefort, *La complication*, op.cit., p.35. La critique principale que Lefort adresse à Furet dans cet ouvrage concerne l'argument selon lequel le communisme n'aurait été qu'une *illusion*, terme qui selon Lefort ne rend pas suffisamment compte de la complexité, la profondeur et l'efficacité fantasmagorique du phénomène communiste, et plus largement totalitaire. Voir François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

[78] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.374

Compliquer l'histoire, tel est le devoir des hommes des sociétés démocratiques ; ou, pour reprendre une formule de l'historien Patrick Boucheron, tout à la fois inquiéter le présent, et se laisser inquiéter par lui[79].

Si la complication évoquée par Lefort fait également signe vers un travail de déchiffrement du présent, celui-ci n'est possible qu'à considérer qu'il ne nous est pas donné comme déjà connu, qu'il ne se présente pas à nous délivré de toute énigme du sens. Le soin que met Lefort à définir cette relation véritablement démocratique au présent comme capacité d'accueillir l'événement dans sa nouveauté, doit donc être rattachée à une réflexion plus générale sur l'inventivité de l'action humaine dans les sociétés démocratiques, en écho à cette « inquiète activité » dont parlait Tocqueville. « L'invention démocratique » se mesure ainsi à la capacité des hommes à puiser dans la charge de nouveauté de l'événement pour y élaborer des pratiques innovantes et fécondes, à en éprouver l'efficacité à répondre aux défis des temps présents[80].

---

[79] Patrick Boucheron, « Ce que peut l'Histoire », *Leçon inaugurale au Collège de France*, prononcée le 17 décembre 2015. Défendant l'idée d'une histoire incertaine, Boucheron déclare notamment : « Nous devons revendiquer une histoire sans fin – parce que toujours ouverte à ce qui la déborde et la transporte – et sans finalités. Une histoire que l'on pourrait traverser de part en part, librement, gaiement, visiter en tous ses lieux possibles, désirer, comme un corps offert aux caresses, pour ainsi, oui, demeurer en mouvement ».
A bien des égards, Boucheron nous apparaît comme l'historien dont la conception de l'histoire et de la pensée de l'événement se situe au plus proche de celle de Lefort ; nous dirions même qu'il développe une véritable réflexion sur la vulnérabilité des sociétés modernes à l'égard du principe du changement et de la nouveauté, comme en témoigne son utilisation fréquente de la notion de brèche, au même titre que celle de faille, d'écart, ou encore d'ouverture. On ne s'étonnera donc pas de constater que Boucheron est également un grand penseur de Machiavel. Sur ce point, voir notamment Patrick Boucheron, *Leonard et Machiavel*, Paris : Verdier, 2013 ou encore *Un été avec Machiavel*, Sainte-Marguerite-sur-Mer : Éditions des Équateurs, 2017.

[80] Cette représentation de l'inventivité et de l'innovation humaines n'est pas sans rappeler la théorie du commencement d'Hannah Arendt et de la *vita activa*. Dans *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 1983, p.234, elle écrit ainsi : « Il est dans la nature du commencement que débute quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s'attendre d'après ce qui s'est passé auparavant », puis « Le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable ».
Toutefois, il existe une différence fondamentale entre cette conception arendtienne et celle de Lefort, et c'est précisément le rapport à la démocratie. Pour ce dernier, c'est bien l'avènement de la démocratie moderne qui rend possible cette invention humaine, en tant qu'elle prend en charge l'ouverture à l'histoire. Ce n'est pas le cas chez Arendt, qui distingue la capacité de l'action humaine comme principe de commencement de la forme démocratique des sociétés. Sans doute nous trouvons-nous ici au fondement de tout ce qui sépare Lefort de Arendt. Dans l'article « Réflexions sur le présent » publié dans *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., Lefort s'interroge sur cet aveuglement d'Arendt à cette dimension fondamentale de la question démocratique. Comment se fait-il, demande-t-il ainsi, que celle qui a su, au même titre qu'un Horkheimer ou un Adorno, montrer la plus grande lucidité sur la nature des systèmes totalitaires, n'a pas vu que ces derniers, dans leur volonté de maîtriser l'histoire, révèlent en creux la réalité du système démocratique ? Comment Arendt a-t-elle pu rester aveugle à la dimension *créatrice* de la démocratie moderne, ouverture aux possibles et à l'inventivité humaine, comment ne trouva-t-elle point dans les événements totalitaires « aucun motif d'une réflexion sur l'essence du régime qui suscitait la haine des nouveaux maîtres de l'Allemagne et de la Russie et qui seul offrait les chances d'une vie libre » ? (p.371-372)
Quelques lignes plus loin, il ajoute : « Les questions qui passent pour seules fondamentales ne portent pas sur le caractère de nos sociétés politiques, sur leur capacité de se maintenir en faisant place au changement social, économique et technique ou au changement des mœurs. Elles portent sur la *modernité,* plus particulièrement sur la 'crise de notre temps' jugée révélatrice de la modernité, voire révélatrice de la rupture qui s'opère avec la modernité – ce qu'on appelle parfois l'entrée dans la post-modernité. Cela, comme si, précisément, l'antagonisme entre démocratie et totalitarisme n'était que secondaire en regard des grandes tendances de l'Histoire ». Voilà qui nous renseigne sur ce qui distingue deux penseurs sur leur rapport à la démocratie.

Contrairement à l'individu totalitaire qui compose les traits d'un « homme doté de la capacité de ne pas se laisser *affecter*, et donc surprendre par *ce qui arrive* »[81], le sujet des sociétés démocratiques est celui qui cherche à éprouver son exposition à l'histoire, à se laisser au contraire « affecter » par elle pour s'ouvrir à un devenir, luttant contre l'attrait de la répétition pour mieux accueillir le nouveau, à reconnaître sa vulnérabilité au changement pour y inventer des pratiques et des manières d'être au monde sans cesse renouvelées.

Un homme, en fin de compte, qui s'efforce de penser à l'épreuve de l'indétermination du présent et découvre ainsi, dans cet écart à lui-même, les moyens de « reculer les frontières du possible »[82].

[81] Claude Lefort, *La complication*, op.cit., p.136. C'est Lefort qui souligne.
[82] Claude Lefort, « Reculer les frontières du possible » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.317-331

Chapitre XIV – De la désincorporation du pouvoir à celle du politique : la démocratie à l'épreuve de la division sociale

Au sein des sociétés démocratiques, la reconnaissance de la vulnérabilité du politique ne se réduit pas à la prise en charge de l'indétermination historique et à l'accueil de l'événement. Elle doit également s'éprouver dans une seconde modalité de l'ouverture, en réalité complémentaire à la première : celle de la division sociale.

Il est en cela nécessaire de prolonger les précieuses observations de Tocqueville quant à la nature de la société démocratique. Il ne suffit pas de se représenter la démocratie comme société historique, mais de comprendre que l'indétermination historique n'est « pas de l'ordre des faits empiriques, de ces faits qu'on pourrait voir naître d'autres faits, de caractère économique ou bien social, comme l'égalité progressive des conditions »[83]. L'indétermination qui fonde la démocratie moderne – et rend au plus haut point perceptible le contraste avec le régime totalitaire – ne s'épuise pas dans sa relation à l'événement. Un principe tout aussi fondamental, peut-être plus structurant encore en tant qu'il est attaché à la dimension politique du social, peut être également identifié dans la relation de la démocratie au pouvoir, et plus particulièrement dans la mutation que ce dernier subit. Claude Lefort élabore en effet une conception singulière de la démocratie moderne qui témoigne d'une mise en forme politique du social et modifie en profondeur la fonction du pouvoir, désormais appréhendé au seul registre du symbolique :

> De même que la naissance du totalitarisme défie toute explication qui rabattrait l'événement au ras de l'histoire empirique, la naissance de la démocratie signale une mutation d'ordre symbolique, dont témoigne, au mieux, *la nouvelle position du pouvoir*.[84]

Lorsque Lefort, par son interprétation de Machiavel, développait une théorie du pouvoir moderne, il était conduit à faire occuper à ce dernier un lieu nouveau. Dans le passage des sociétés prémodernes aux sociétés modernes, le lieu du pouvoir se déplace jusqu'à se faire inlocalisable : se déployant tout à la fois dans la société parce que pris dans la division du social, et en même temps se figurant symboliquement à distance, comme un pôle à partir duquel la société peut se rapporter à elle-même comme société. Ce faisant, le pouvoir faisait l'épreuve de sa vulnérabilité vis-à-vis de la conflictualité du social, et avec lui, la société tout entière.

---

[83] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.26
[84] *Ibid*., p.26-27. Nous soulignons.

A bien lire Lefort, la démocratie moderne est la forme de société qui vient précisément accomplir cette nouvelle représentation du pouvoir, qui la fait sienne et prend ainsi en charge cette seconde modalité de l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique. De même qu'elle accepte de se confronter à l'indétermination de l'histoire en s'ouvrant au changement et à l'incertitude qui en résulte, la société démocratique se confronte à la conflictualité du social. La mutation du pouvoir résultant de l'avènement de la démocratie moderne doit ainsi permettre *d'institutionnaliser le conflit* et de faire de la division sociale un élément constitutif de la pratique démocratique. Autrement dit, à l'instar de sa relation à l'indétermination historique, la démocratie est le régime qui accomplit ce que Machiavel décrivait de la modernité politique. Elle ne crée certes pas l'expérience de vulnérabilité, mais elle la réalise, lui donne une *effectivité.*

La démonstration de Claude Lefort s'appuie sur la description d'un processus symbolique bien identifié. Selon lui, la société démocratique institue en effet un nouveau lieu du pouvoir, en rupture avec celui des sociétés prémodernes et d'Ancien Régime, mais dont la mutation symbolique le conduit à s'affirmer comme lieu vide. Bien connu, le concept forgé par Lefort souffre parfois d'une interprétation trop rapide qui en fait manquer la portée véritable. Que le pouvoir occupe en démocratie un lieu vide signifie bien qu'il n'appartient à personne et qu'il devient un objet de conflit et de débat. Mais plus encore, une telle définition oblige à considérer l'épreuve de sa désincorporation et les effets qu'elle engendre **(A)**.

Ce phénomène implique également que le pouvoir perde sa prétention à condenser en lui-même l'intégrité du social et à le maîtriser. S'il demeure un repère de la société, il n'est plus ce pôle inconditionné par lequel la société d'Ancien Régime ou monarchique se rapportait à elle-même. Deux autres pôles viennent en effet lui contester la légitimité du social en s'y autonomisant : les pôles du savoir et de la loi. Ce processus de « désintrication du pouvoir, de la loi et du savoir », ainsi que le définit Lefort, permet de mettre en évidence la dimension symbolique de chacun de ces pôles, eux-mêmes infigurables et inlocalisables, parce que soumis au principe du conflit et à la question de leur légitimité. Triple modalité d'une mutation symbolique de la démocratie moderne qui engendre l'expérience de la « dissolution des repères de la certitude » **(B)**.

De telles conséquences impliquent alors de penser à nouveaux frais la notion de *corps* politique, et de reconnaître que la démocratie prend en charge l'expérience moderne de la désincorporation du politique. Société sans corps, ou pour reprendre l'expression de Lefort, régime de la « défaite du corps », la démocratie moderne inaugure-t-elle dès lors une représentation désubstantialisée du politique ?

Si la société démocratique est fondée sur l'indétermination sociale, c'est bien parce qu'elle congédie l'image du corps politique et se représente à elle-même comme unité non substantielle, toujours ouverte, en quête de sa définition, dans l'écart avec elle-même. Dans cette reconnaissance de l'énigme de sa nature, la société démocratique éprouve sa vulnérabilité et accomplit ainsi l'expérience proprement moderne du politique **(C)**.

A – Le « lieu vide » du pouvoir et la reconnaissance du conflit

Selon Claude Lefort, la démocratie correspond à une mutation d'ordre symbolique du pouvoir, qui permet notamment de distinguer la société démocratique des sociétés monarchiques et totalitaires. Hugues Poltier a ainsi raison d'affirmer que « comprendre la démocratie, c'est mettre en lumière sa propre définition telle qu'elle apparaît au lieu du pouvoir »[85]. Mais cela suppose toutefois de préciser que cette mise en lumière n'est possible que parce qu'elle se dégage du lieu monarchique et du lieu totalitaire du pouvoir. Il est à ce titre tout à fait frappant de constater que toute la réflexion menée par Lefort pour aboutir à une définition de la société démocratique s'établisse sur la comparaison permanente avec ces deux autres formes de société. De ce point de vue, le court mais dense article qui ouvre les *Essais sur le politique*, « La question de la démocratie », nous offre une incomparable clé d'interprétation de cette mutation. A le lire, nous apprenons qu'une première manière d'envisager « la singularité de la démocratie » suppose de « se souvenir de ce que fut le système monarchique sous l'Ancien Régime »[86]. A l'instar de ce qu'il découvrait dans l'œuvre de Tocqueville sur la relation entre démocratie moderne et indétermination historique, Claude Lefort observe le régime monarchique pour y repérer les principes d'agencement du social et la fonction du pouvoir qui s'y rapporte. Chez Dante et surtout chez Michelet, mais aussi grâce aux études de Kantorowicz sur les régimes monarchiques théologico-politiques européens, Lefort distingue une représentation du pouvoir particulière, dans laquelle la figure prince s'affirme comme « puissance souveraine dans les limites d'un territoire et en même temps (…) instance séculière et représentant de Dieu »[87].

Véritable instance de transition entre la prémodernité et la modernité, la figure du prince monarchique garantit à la fois l'unité du corps politique – la manière par laquelle la société se représente à elle-même et se constitue comme telle – et assure une position du pouvoir en même temps *interne* et *externe* à la société. Comme nous l'avons vu, c'est à partir de cette double dimension que Lefort pense le passage des sociétés prémodernes à modernes. Quelque chose se laisse déjà apercevoir d'un pouvoir qui ne tire plus uniquement son autorité – son *imperio* pour reprendre le terme employé par Machiavel – d'un espace supranaturel, un hors-le-monde qui le situerait dans une relation transcendantale à la société et aux hommes qui la composent, mais qui occupe une place de l'entre-deux.

[85] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.73
[86] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.27
[87] *Ibid.*

Tout à la fois dans et hors du champ social, pris dans les limites du monde humain – pouvoir limité, donc – et lui garantissant son unité, de sorte que « le prince était un médiateur entre les hommes et les dieux »[88]. Ce phénomène, longuement étudié dans les parties précédentes, se voit ainsi résumé par Lefort :

> Assujetti à la loi et au-dessus des lois, il condensait dans son corps, à la fois mortel et immortel, le principe de la génération et de l'ordre du royaume. Celui-ci se voyait lui-même figurer comme un corps, comme une unité substantielle, de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres, paraissait reposer sur un fondement inconditionné.[89]

C'est à partir d'une telle considération que s'appréhende au mieux la mutation démocratique. Si la démocratie apparaît comme « révolutionnaire » au sens tocquevillien, c'est justement dans la mesure où elle reconfigure ce lieu du pouvoir figuré en monarchie dans le double corps du roi. Comme nous allons le voir, l'autorité qui dans la démocratie détient le pouvoir ne représente plus une instance médiatrice entre le monde des hommes et celui des dieux, pas plus qu'elle ne se rapporte à elle-même sur le principe d'un « fondement inconditionné ». En ce sens, la révolution démocratique avait été largement anticipée par Machiavel puisqu'avec l'auteur du *Prince* s'élaborait une nouvelle conception du pouvoir, dont l'autorité était conditionnée à l'épreuve moderne de la division du social et de l'indétermination de l'histoire. Mais avec l'avènement de la démocratie, cette conception est en quelque sorte assumée et prise en charge, c'est-à-dire *reconnue*.

La mise en forme de la société se fait ainsi à partir de cette représentation nouvelle du pouvoir, la mutation politique induit une reconfiguration de la position du pouvoir, qui ne supprime pas sa double dimension (à la fois dans et hors de la société) mais, contrairement au système monarchique, en *sépare* chaque pôle. L'affirmation d'une nouvelle position du pouvoir inaugurée par la démocratie moderne conduit Claude Lefort à produire un concept fameux : celui du « lieu vide »[90]. D'une manière générale, nous pourrions dire que ce concept lui permet d'affirmer qu'en démocratie, *le pouvoir n'appartient à personne*.

---

[88] *Ibid.*, p.27
[89] *Ibid.*, p.27-28
[90] Ce concept, que l'on voit apparaître à la fin des années 1970 et au début des années 1980, occupe une place centrale dans les essais et publication de cette période. Il est sans doute celui qui a donné à l'œuvre de Lefort sa plus grande visibilité dans le champ des sciences humaines et sociales. C'est notamment à partir de la réflexion sur le « lieu vide du pouvoir » que les sciences politiques se sont particulièrement intéressées à ses travaux, réduisant souvent ce concept à la seule perspective du « dispositif institutionnel », masquant par là-même sa dimension proprement politique, ou pour le dire autrement, de ce qu'une telle conception du pouvoir comme lieu vide implique d'une réflexion sur la modernité politique et des principes qui président à l'institution du social.

Lieu vide qui s'oppose au pouvoir « symboliquement plein »[91] de la monarchie et concentré dans le double corps du roi, le pouvoir démocratique est soumis à une sorte de « compétition réglée » qui voit s'opposer différents acteurs et groupes désirant l'occuper – et non se l'approprier – pour un temps déterminé. Exercice démocratique par excellence, l'élection constitue ce processus régulier de remise en jeu de l'occupation du lieu de pouvoir.

Une telle conception du pouvoir comme lieu vide appelle à plusieurs remarques. Tout d'abord, il nous semble que le processus de mutation symbolique du pouvoir ici présenté n'est pas à proprement parler inauguré par la démocratie. Malgré ce que semble en dire Lefort, ce n'est pas tant que le régime démocratique institue ce changement de lieu mais plutôt qu'il *reconnaît* ce déplacement. Comme nous avons essayé de le montrer en prenant appui sur l'interprétation lefortienne de Machiavel, c'est avec la modernité que s'institue véritablement cette expérience de vulnérabilité du politique. Nous mesurons alors tout l'intérêt qu'il y a à envisager la réflexion de Lefort sur la modernité du politique à partir de cette notion de vulnérabilité. Elle nous permet en effet de distinguer l'institution moderne et la reconnaissance démocratique, d'apercevoir dans la démocratie la *réalisation* effective de cette mise en forme de société introduite par la modernité telle que présentée par Lefort dans *Les formes de l'histoire.* Là où la pensée de Claude Lefort pouvait parfois apparaître imprécise quant à la distinction entre modernité politique et démocratie moderne, la conception de la première à partir de l'expérience de la vulnérabilité du politique permet d'envisager la seconde comme son *effectuation*. Nous pouvons dire en ce sens de la démocratie qu'elle accomplit la modernité, parce qu'elle prend en charge et reconnaît l'expérience qu'inaugure cette dernière.

De plus, la notion même de lieu vide risque de nous induire en erreur sur la nature de ce pouvoir. Dire du pouvoir qu'il est désormais « inappropriable » au sens où personne ne peut se l'incorporer ne signifie pas que le pouvoir perd sa dimension transcendante et n'existe plus qu'en vertu de sa fonction *réelle.* Bien au contraire, tout l'enjeu démocratique repose dans sa capacité à faire reconnaître *symboliquement* la position du pouvoir :

> On se tromperait à juger que le pouvoir se loge désormais *dans* la société, pour cette raison qu'il émane du suffrage populaire ; il demeure l'instance par la vertu de laquelle celle-ci s'appréhende en son unité, se rapporte à elle-même dans l'espace et le temps. Mais cette instance n'est plus référée à un pôle inconditionné ; en ce sens, elle marque un clivage entre le *dedans* et le *dehors* du social, qui institue leur mise en rapport ; elle se fait tacitement reconnaître comme purement symbolique.[92]

[91] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.76
[92] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.28

La position du pouvoir en démocratie comme lieu vide ne devient donc intelligible qu'à la condition « de comprendre qu'elle s'applique au pouvoir pris en tant que symbolique »[93], et qu'elle a pour fonction de distinguer la démocratie des autres régimes – en l'occurrence monarchique et totalitaire – dans leur propre conception du lieu de pouvoir. En effet, quelle que soit la forme de société, la dimension symbolique du pouvoir ne saurait être effacée. Selon Lefort, le pouvoir « abordera toujours la société depuis son propre lieu et dans […] le cadre de représentations que lui impose sa position *nécessairement en surplomb*, sa distance par rapport à la vie des gens dans la société »[94]. Contrairement à la monarchie qui situait le pouvoir tout à la fois dans et hors de la société mais concentrait cette double dimension dans la seule figure du prince, la démocratie actualise une conception du pouvoir situé dans « un lieu infigurable, ni au-dedans, ni au-dehors »[95]. Ainsi, la notion d'un lieu vide renvoie à celle « d'une instance purement symbolique, en ce sens qu'elle n'est plus localisable dans le réel »[96]. Le déplacement du lieu de pouvoir dans la démocratie moderne n'efface pas sa dimension symbolique ; en lui ôtant, dans le réel, tout corps dans lequel s'incarner, tout « représentant charnel », la société démocratique en consacre au contraire l'aspect profondément symbolique. Dès lors, nous sommes conduits à étudier les autres « effets remarquables » d'une telle mutation de la position du pouvoir en démocratie. Cela constitue notre troisième remarque.

Claude Lefort insiste particulièrement, dans la structuration de la société démocratique, sur « la relation qui s'établit entre la compétition mobilisée par l'exercice du pouvoir et le conflit dans la société »[97]. Puisque le pouvoir n'appartient à personne, que l'occupation de son lieu est régulièrement remise en jeu, les oppositions et confrontations deviennent en droit légitimes et nécessaires :

> La démocratie ne souffre pas de définition, mais elle désigne un type de société dans lequel nul ne saurait s'approprier le pouvoir ; dans lequel se trouve aménagée et circonscrite une scène politique où joue la compétition, dans lequel cette compétition a pour effet d'activer et de légitimer les conflits qui surgissent dans la société civile, dans lequel, donc, les divisions ne sont pas déniées, enfin dans lequel la différence des instances qui commandent la vie sociale est préservée.[98]

[93] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.74
[94] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire » in *Le temps présent*, op.cit., p.354. Nous soulignons.
[95] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.465
[96] *Ibid.*
[97] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29
[98] Claude Lefort, « Repenser le politique » in *Le temps présent*, op.cit., p.366. Article publié dans *Le Monde* en 1978.

L'exercice du pouvoir dépend d'une conquête sans cesse à reprendre, organisée autour d'une « compétition réglée » dont les modalités peuvent certes varier, mais le principe quant à lui toujours perdurer. Cela ne signifie pas que le conflit est *nommé* comme élément constitutif de la démocratie, mais qu'il est reconnu symboliquement comme tel, que son existence, tout comme celle de la division sociale sont « tacitement reconnues »[99]. Ainsi compris, le concept de lieu vide du pouvoir n'ouvre pas seulement à la conception d'une société moderne, en ce qu'elle est traversée par le conflit, mais plus précisément à une société qui *reconnaît* sa modernité, qui prend en charge l'expérience modernité de la division du social. La démocratie est précisément cette forme de société qui fait de la reconnaissance du conflit son mode d'être, allant jusqu'à l'institutionnaliser[100].

Dès 1966, dans son article « Pour une sociologie de la démocratie », Claude Lefort posait, à la suite du principe de « l'ouverture » déjà évoqué, le conflit comme un « concept-clé » de la démocratie qui la distingue en cela du totalitarisme :

> Tout système totalitaire prétend ignorer le conflit et plus généralement imposer à toutes les activités sociales un dénominateur commun. Ne peut-on dire que la démocratie se caractérise à l'inverse par son intention *d'affronter* l'hétérogénéité des valeurs, des comportements et des désirs, et de faire des conflits un moteur de croissance ?[101]

A l'inverse du totalitarisme, tout entier structuré autour du projet fantasmatique d'effacement du conflit, la démocratie en fait au contraire « un moteur de croissance » ; elle le valorise pour en tirer sa puissance, à l'image de la Rome des *Discours* de Machiavel. Face à la multiplicité des croyances, valeurs, opinions et comportements, à l'hétérogénéité des sujets qui la composent, la société démocratique prend en charge la diversité des conduites et les oppositions qui en naissent. Cette prise en charge n'est pour autant pas vécue comme quelque chose de naturel ou d'aisé ; il s'agit bien « d'affronter » l'hétérogénéité du social, d'affronter le principe du conflit, terme qui laisse une nouvelle fois apparaître ce que nous nommons *l'épreuve* de l'expérience moderne.

---

[99] Claude Lefort, « Avant-propos » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.29

[100] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.28. L'institutionnalisation du conflit comme modalité de la démocratie est topique des études en sciences politiques et en théorie politique. Raymond Aron, en particulier, en fait la caractéristique fondamentale du régime démocratique, mais s'en tient par là-même à une approche instrumentale et institutionnelle du conflit, qui lui masque sa fonction symbolique d'agencement et d'ordonnancement du social. C'est sur ce point très précisément que Claude Lefort critiquera l'insuffisance de la pensée aronienne de la démocratie. A ce sujet, voir notamment Serge Audier, *Raymond Aron : La démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2010 et Stephen Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995

[101] Claude Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie » in *Le temps présent*, op.cit., p.345. Nous soulignons.

Présente dès 1966, cette double considération de la relation entre démocratie et conflit ne quittera jamais Lefort. Comme nous l'avons vu, elle est en réalité constitutive de la modernité politique : tout comme l'indétermination historique, l'indétermination sociale s'apparente à une épreuve qui ne cesse d'exposer la modernité à la tentation de son déni. La démocratie n'échappe pas à cette ambiguïté de la modernité ; mais contrairement au totalitarisme, elle l'assume et en accepte la nature. La reconnaissance du conflit suppose que la société démocratique s'affronte à la division sociale, à la diversité parfois problématique des comportements humains et aux effets produits sur l'autorité et le pouvoir.

Une telle définition fait apparaître le lien essentiel entre reconnaissance du conflit et conception du pouvoir comme lieu vide. Le pouvoir reste pris dans une forme de transcendance symbolique, il continue d'être l'instance par laquelle la société se représente à elle-même ; mais cette nécessité doit en même temps s'articuler à une autre, qui veut que « ce pouvoir soit obligé de tenir compte de, qu'il soit *constamment exposé à* des revendications d'un type nouveau, des revendications qui font entrer en scène des groupes nouveaux »[102].

Pouvoir *exposé* au sens où il est toujours mis en demeure de se confronter à la division des groupes sociaux, des oppositions et des conflits, qui ne cessent de se reconfigurer, de se transformer sous le principe moderne du *changement* social ; pouvoir qui se découvre proprement *vulnérable*. La vulnérabilité est ainsi ce qui détermine le pouvoir démocratique, la dimension spécifique dont il tire sa singularité et qui ouvre à la reconnaissance de la vulnérabilité politique de la société démocratique elle-même. En effet, contrairement au régime monarchique et à son pouvoir « plein », la démocratie inaugure avec le lieu vide du pouvoir l'effacement d'une référence à un « pôle inconditionné ». La société se trouve alors « *mise à l'épreuve* de la perte de son fondement »[103]. Une remarque de Claude Lefort, livrée à Patrick Viveret et Pierre Rosanvallon, déjà mobilisée dans l'introduction de ce travail, nous semble aller dans le sens d'une telle interprétation et en valider l'hypothèse :

> La démocratie est par excellence le régime qui accueille la division sous toutes ses formes, qui ne peut pas la maîtriser et accepte de ne pas le pouvoir. *Cela ne veut pas dire qu'elle la légitime, qu'elle l'aime*. Tandis que le totalitarisme dénie toute division, sinon pour l'imputer à des forces ennemies.[104]

[102] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire » in *Le temps présent*, op.cit., p.354. Nous soulignons.
[103] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.465. Nous soulignons.
[104] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire » in *Le temps présent*, op.cit., p.350. Nous soulignons.

Cette affirmation s'avère doublement magistrale pour notre démonstration. D'une part, elle permet de comprendre que la reconnaissance démocratique de la division n'implique pas pour autant le désir de celle-ci. Cette reconnaissance est en quelque sorte une conséquence directe de l'expérience moderne de vulnérabilité du politique, l'acceptation de sa prise en charge et de l'épreuve qu'elle représente. D'autre part, elle fait un lien essentiel entre reconnaissance du conflit et reconnaissance de l'immaîtrisable : la démocratie est la forme de société qui *accepte* de ne pas pouvoir tout contrôler et soumettre.

Cet argument redouble l'enseignement de Tocqueville : l'indétermination de l'histoire ouvre à une expérience de l'immaîtrisable. Avec la reconnaissance du conflit, c'est cette fois à l'acceptation qu'une part du social échappe à son pouvoir que la société démocratique se confronte. Loin du déni totalitaire, la démocratie renonce à la toute-puissance et à la pleine maîtrise du social et de l'histoire, projet dont Lefort montrait dans *Les formes de l'histoire* l'illusion politique qu'il recouvrait. Ce renoncement est en réalité une acceptation, un processus de reconnaissance de la vulnérabilité intrinsèque du pouvoir démocratique, puisque cette ouverture au conflit oblige ce dernier à s'exposer à la diversité des opinions, comportements, et donc de se confronter à l'acceptation de son autorité. Lefort ne dit pas autre chose, lorsqu'il ajoute à sa remarque préalable :

> En bref, la démocratie accueille la division dans le sens où, implicitement, elle reconnaît le conflit social, mais aussi où elle admet la différence du politique, de l'économique, du juridique, du pédagogique, etc. Voilà ce que récuse le totalitarisme. *La démocratie, au fond, est un régime qui reconnaît sa faiblesse* dans la mesure où la question de la légitimité de ce qui est, se trouve constamment posée dans chaque registre d'activité.[105]

A l'inverse du totalitarisme qui refuse de reconnaître cette vulnérabilité, la « récuse » en produisant un fantasme d'invulnérabilité, la démocratie en fait au contraire l'épreuve permanente, mais affronte par là-même l'expérience moderne qui la constitue. La reconnaissance du conflit s'accompagne d'une reconnaissance de la division du social, des différentes sphères de la société civile, celles-là même que le totalitarisme cherchait à effacer dans l'idéal du peuple-Un. Il ne suffit donc pas de dire que la mutation symbolique du pouvoir lui fait occuper en régime démocratique un lieu vide et le met à l'épreuve du conflit. Il nous faut également reconnaître que sa vulnérabilité s'éprouve aussi dans la division du social, qu'il y fait l'expérience de son impossibilité à tout maîtriser et donc de ses *limites.*

[105] *Ibid.*, p.351. Nous soulignons. Sur l'utilisation ici faite par Lefort de la notion de faiblesse et non de vulnérabilité, mais que nous considérons comme l'effet d'un défaut de conceptualisation et désignant toutefois le champ conceptuel de cette dernière, voir ce que nous en disions dans l'Introduction à ce travail.

Désormais limité et n'appartenant à personne, le pouvoir n'incarne plus le lieu plein que figurait le prince des régimes monarchiques, et ne peut plus prétendre condenser en lui-même l'intégrité du social. En conséquence de quoi il voit alors s'autonomiser deux autres pôles qui vont encore accentuer cette expérience politique de vulnérabilité : les pôles du savoir et du droit.

B – L'indétermination radicale de la démocratie et la dissolution des repères de la certitude

Avec l'avènement de la démocratie et la reconnaissance de la division du social, la mutation symbolique du pouvoir contraint ce dernier à renoncer au fantasme de la toute-puissance. En société démocratique, « les prérogatives du pouvoir, si importantes soient-elles, sont limitées [et] la sphère politique (au sens étroit du terme) a des frontières »[106]. Pour ne pas se méprendre sur ce qui est ici en jeu, il faut bien comprendre que Lefort distingue la sphère politique « au sens étroit du terme » et la dimension politique du social, c'est-à-dire les principes par lesquels une société se constitue comme telle. Lorsqu'il affirme que la politique trouve en démocratie « ses limites », c'est en tant que domaine d'activité, au même titre que l'économique, le social, le culturel, le religieux, etc. La pensée du politique – non plus *la* politique mais *le* politique – échappe à une telle réduction en ce sens qu'elle est ce qui permet de rendre compte de la constitution de l'espace social.

Toutefois, cette limitation du politique, en tant que sphère d'activité, est l'effet de la reconnaissance de la division sociale qu'implique la transformation du pouvoir et de sa position au sein de la société. Concrètement, cela conduit à voir s'affirmer d'autres pôles de légitimité en face de celui du pouvoir, phénomène que Lefort nomme « désintrication entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance »[107].

La limitation du pouvoir au sein de l'espace social induit le déploiement d'autres pôles qui, ne dépendant plus de ce premier pour fonder leur légitimité, peuvent s'autonomiser et s'affirmer dans ce même espace social. Le phénomène de désintrication est en ce sens consubstantiel à la société démocratique et à la reconnaissance du principe de la division :

> Dès lors que le pouvoir cesse de manifester le principe de génération et d'organisation d'un corps social, dès lors qu'il cesse de condenser en lui les vertus dérivées d'une raison et d'une justice transcendante, le droit et le savoir s'affirment, vis-à-vis de lui, dans une extériorité, dans une irréductibilité nouvelles.[108]

En d'autres termes, surgissent dans la société civile d'autres sphères qui possèdent leurs propres règles, qui se déterminent selon leurs propres principes.

---

[106] *Ibid.*
[107] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.28
[108] *Ibid.*

Puisque le pouvoir « ne peut plus régir le savoir pas plus qu'il ne peut s'assujettit le droit pour le modifier à sa convenance »[109], l'autonomie de la loi et du savoir vis-à-vis du pouvoir est désormais constitutive de l'espace social. Mais une telle conception conduit à s'interroger, au-delà des nouvelles limites du pouvoir, aux effets que l'autonomie des autres sphères peut avoir sur celles-ci. En effet, si le pouvoir ne peut plus maîtriser le savoir et le droit, que ceux-ci acquièrent une autonomie irréductible, ils se trouvent à leur tour soumis aux conflits en leur sein, ils se voient, à l'instar du pouvoir, pris dans un ensemble de questionnements, d'interrogation quant à leur légitimité, exposés à la critique. Par exemple, écrit Claude Lefort, nous pouvons constater que se déploie pleinement « la dimension d'un devenir du droit, toujours dans la dépendance d'un débat sur son fondement et sur la légitimité de ce qui est établi et de ce qui doit être »[110]. De même, l'autonomie du savoir instruit une interrogation sur « les fondements de la vérité ».

La désintrication du pouvoir, de la loi et du savoir renforce donc la dimension symbolique de chacun de ces pôles, qu'ils s'avèrent à leur tour *inlocalisables*, organes à distance, hors de la société et en même temps pris en elle, au sens où c'est bien dans la société que ces instances sont l'objet d'un exercice humain, soumis aux changements et vicissitudes d'une activité particulière. Il serait donc erroné de réduire la réflexion de Lefort sur la nature de la démocratie moderne à la notion d'un pouvoir inlocalisable et infigurable, ordonnant l'espace social et en même temps engendré par lui ; en réalité, cette représentation s'élargit aux pôles du savoir et du droit :

> Il ne suffit pas de dire que le pôle de la Loi comme le pôle du Savoir se trouvent détachés du pôle du Pouvoir : une expérience sociale s'instaure dans laquelle la Loi elle-même devient inlocalisable, à la fois référence universelle et transcendante pour toutes les relations particulières, y compris celles qui découlent du Pouvoir (lequel tombe lui-même sous le point de vue de la Loi), et produit qui s'engendre du jeu de ces relations.[111]

De même, le savoir ne fait pas qu'échapper au pouvoir en régime démocratique ; il se trouve déplacé, se « dérobe à toutes les déterminations », infigurable, donc, et pourtant s'exerce partout, depuis l'intérieur de la société civile et dans tous ses secteurs. Il induit le déploiement dans le social de croyances, opinions, avis hétérogènes et conflictuels qui excèdent toute réduction uniforme, et qui de ce fait interdisent de penser la société d'un point de vue théologico-politique.

---

[109] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.85
[110] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29
[111] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.231

Du reste, c'est plus précisément au pôle de la Loi que Claude Lefort accorde une importance toute particulière. Une part importante de son œuvre se concentre en effet sur cette représentation du droit comme pôle inlocalisable, transcendant la société et produit par elle. Elle a donné lieu à de nombreuses conférences et articles, dont le plus connu est sans doute « Droits de l'homme et politique », publié originellement en 1980 dans la revue *Libre* et repris ensuite dans *L'invention démocratique*[112]. Cet article a largement contribué au renouveau de la réflexion philosophique et théorique sur l'émergence des droits de l'homme et a permis de réarmer, contre une tradition critique issue en grande partie de Marx, une compréhension *politique* de ces droits[113]. En définissant les droits de l'homme comme « foyer immaîtrisable » pour le pouvoir, Lefort rend explicite la relation entre société démocratique et reconnaissance de la nature conflictuelle de ces droits :

> L'État de droit a toujours impliqué la possibilité d'une opposition au pouvoir, fondée sur le droit (…) Mais l'État démocratique excède les limites traditionnellement assignées à l'État de droit. *Il fait l'épreuve de droits qui ne lui sont pas déjà incorporés*, il est le théâtre d'une contestation, dont l'objet ne se réduit pas à la conservation d'un pacte tacitement établi, mais qui se forme depuis des foyers que le pouvoir ne peut entièrement maîtriser.[114]

A l'instar du pouvoir, le pôle de la loi et les droits de l'homme qui s'y rapportent s'ouvrent à la dimension *symbolique* puisque ces droits font signe vers un au-delà de la société et sont en même temps produits par tout un ensemble de discussions, débats et conflits sur la légitimité de ces droits, sur leurs fondements. Ainsi, la société démocratique fait l'épreuve d'une forme de mouvement du droit, une remise en cause permanente et dynamique de son contenu, qui l'ouvre à l'indétermination historique et sociale et l'oblige à prendre en compte le surgissement de nouvelles modalités du droit, afin d'éviter ce que Lefort nomme « la pétrification des droits dans un corps de lois ». Régime de la division sociale et de la reconnaissance du conflit, la démocratie appréhende la notion de droit en tant qu'elle excède le pouvoir et ne saurait être une fois pour toute déterminée. Les droits de l'homme sont ainsi évolutifs, toujours pris dans des luttes de légitimation et d'opposition entre des individus qui changent. Des luttes au sujet desquelles Lefort écrit que « naissant ou se développant à partir de foyers divers, parfois à l'occasion de conflits conjoncturels, elles ne tendent pas à fusionner »[115].

---

[112] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.45-83

[113] A ce sujet, nous renvoyons tout particulièrement aux travaux de Justine Lacroix et notamment à Justine Lacroix, Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016. Voir également « L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent », *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, et plus précisément l'article de Samuel Moyn, « Prendre les droits de l'homme au sérieux », p.62-74

[114] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.67. Nous soulignons.

[115] *Ibid.*, p.76

A bien des égards, cet empêchement de toute fusion est ce qui caractérise l'entreprise démocratique. La reconnaissance de l'hétérogénéité des aspirations ou pour le dire autrement, de la liberté humaine, est ce qui conditionne l'acceptation du conflit comme élément constitutif du social :

> Politique des droits de l'homme, politique démocratique, deux manières donc de répondre à la même exigence : exploiter les ressources de liberté et de créativité auxquelles puise une expérience qui accueille les effets de la division.[116]

Retenons donc que la société démocratique inaugure une représentation de la société civile comme divisée et non-Une. L'ordonnancement à l'œuvre n'est pas assimilable à un processus d'unification, mais à ce qu'il faudrait bien plutôt nommer une *articulation de la division*. La désintrication du pouvoir, de la loi et du savoir participe de ce refus de l'homogénéisation du corps social, alors que dans le totalitarisme au contraire, « l'instance du pouvoir va fusionner avec l'instance de la loi, avec l'instance du savoir », dans le but de redonner une « légitimité absolue au pouvoir »[117]. Plus encore, cette désintrication apparaît comme une *brèche* ouverte dans la société démocratique, la condition de possibilité de son inventivité. Avec elle en effet, « une possibilité demeure ouverte et d'une remise en jeu et d'une contestation, ou, d'une façon générale, d'une réinterprétation des énoncés politiques, juridiques, théoriques dominants »[118]. Loin de limiter les différents pôles par la remise en jeu permanente de leur fondement et les luttes sur leur légitimité, l'indétermination démocratique ouvre à leur réinvention et leur évolution. Elle leur permet de se déployer dans un *devenir*.

Que Claude Lefort définisse ce processus comme un acte de réinterprétation est à ce titre révélateur ; depuis *Le travail de l'œuvre*, nous savons que le terme renvoie systématiquement à la pensée de la non-coïncidence et de l'écart, et qu'elle est synonyme d'ouverture, de possibilité d'invention et de réalisation. De la philosophie à la politique, de la lecture du texte aux débats démocratiques sur le fondement et le contenu des droits, le mécanisme d'interprétation est identique : il suppose d'accepter de penser dans la brèche, de faire l'épreuve de l'irréductible écart entre soi et le monde, bref d'abandonner toute velléité de pensée et de savoir invulnérables du réel, qu'il soit philosophique, politique ou social.

---

[116] *Ibid.*, p.83
[117] Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire » in *Le temps présent*, op.cit., p.351
[118] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.231-232

Au fond, c'est toute « une nouvelle constitution symbolique du social » qui se concrétise dans l'avènement démocratique, qualifié même de « nouveau rapport au réel »[119]. La désintrication du droit, du savoir et du pouvoir ouvre la société démocratique et les individus qui la composent à l'épreuve proprement moderne de la perte de tout fondement. Cette expérience de l'infigurable et de l'immaîtrisable, par laquelle la société est confrontée à la disparition de pôle inconditionné sur lequel se fonder, la conduit donc à faire l'épreuve d'une mutation sans précédent. Comme l'écrit Lefort, « la démocratie met les hommes et les institutions à l'épreuve d'une indétermination radicale »[120].

Dans l'œuvre de Lefort, cette expérience de la perte de tout fondement de la société porte un nom : celle de la « dissolution des repères de la certitude »[121]. L'expression n'est pas sans évoquer une influence psychanalytique, à laquelle Lefort renvoie d'ailleurs explicitement[122], et permet de préciser l'événement auquel la modernité politique se voit introduite. Bernard Flynn considère à ce titre qu'il s'agit là d'un « dispositif symbolique qui réfère à la modernité » elle-même, bien que cette référence soit la plupart du temps implicite chez Lefort qui la renvoie plutôt à l'avènement de la démocratie moderne[123]. Quoi qu'il en soit, il s'avère que ce phénomène apparaît à Lefort comme constitutif de la démocratie ; ce par quoi « elle s'institue et se maintient »[124]. La dissolution des repères de la certitude est ce qui inscrit la société démocratique dans un devenir historique, au sein duquel « les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'*un avec l'autre*, sur tous les registres de la vie sociale »[125]. Épreuve en effet que cette disparition de toute forme de repère, que l'avènement d'un espace social qui se constitue à l'exclusion de toute appropriation du pouvoir, de la loi comme du savoir, et soumet les hommes à la diversité conflictuelle des pratiques et comportements.

---

[119] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29
[120] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.466
[121] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29
[122] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.466
[123] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.218. Comme nous l'avons montré dans l'introduction à ce travail, Flynn considère que ce dispositif est au cœur de la pensée lefortienne de la modernité ; il en fait d'ailleurs la thèse de son essai sur Lefort. Précisons à nouveau que nous rejoignons Flynn dans sa volonté de mettre en lumière cette dimension de l'œuvre de Claude Lefort : la démocratie est moins inauguratrice d'une expérience moderne que la *reconnaissance*, l'acceptation de celle-ci. C'est ce qui conduit d'ailleurs Flynn à écrire que la démocratie et le totalitarisme sont deux manières de « vivre la modernité » : soit l'expérience qu'elle induit est acceptée (c'est le projet démocratique) soit elle est niée (c'est le projet totalitaire).
[124] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.30
[125] *Ibid.*

Ainsi compris, il nous semble que cette indétermination radicale qui définit la démocratie moderne implique une forme de non-coïncidence de la société à elle-même, un écart entre ce qui constitue le social et la manière dont les sujets s'y rapportent. Lorsque Lefort affirme que la démocratie moderne inaugure une pratique sociale dans laquelle se déploie, « à l'insu des acteurs, une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse »[126], nous comprenons que les expressions d'indétermination radicale et de dissolution des repères de la certitude renvoient en définitive à une même considération : la démocratie moderne est une forme de société qui ne possède pas la vérité dernière des principes de son origine, qui est donc soumise à l'épreuve du déchiffrement de ses fondements.

La société démocratique ne se maîtrise pas elle-même ; aux prises avec une interrogation permanente, privée de toute certitude sur ses fins, remettant sans cesse en jeu l'exercice du pouvoir qui lui garantit son articulation, elle éprouve, au sens strict du terme, sa propre vulnérabilité. Cette expérience, nous pouvons d'autant mieux la repérer qu'elle met en lumière ce qui distingue le projet démocratique du projet totalitaire. Ce dernier, comme nous avons tenté de le démontrer dans les chapitres précédents, cherche à nier cette expérience par la production d'un fantasme d'invulnérabilité sur lequel repose toute sa cohérence d'ensemble. La logique totalitaire s'articule autour de l'illusion d'une société transparente à elle-même, se possédant totalement et à laquelle rien n'échappe. Cherchant à préserver son corps politique de toute forme d'indétermination historique et sociale, elle se déploie dans la fiction mensongère et pathologique d'un savoir tout-puissant et d'une maîtrise absolue des principes qui la constituent. A l'inverse, la conception d'une société démocratique se constituant et se maintenant par l'effet d'une indétermination radicale, prise dans une interrogation permanente sur ses fondements politiques, institutionnalisant le conflit et questionnant sans cesse les principes du légitime et de l'illégitime, du juste et de l'injuste, induit la reconnaissance de cette expérience moderne.

Lorsque Claude Lefort définit la démocratie comme la forme de société qui ne peut jamais parvenir à la maîtrise d'elle-même, dont les pôles se dérobent, ne pouvant donc plus s'armer à aucun repère de la certitude, il nous instruit ainsi sur la représentation d'une société politique existant dans *l'écart* à soi, et dont l'ensemble des pratiques produites dans le champ social suppose que soit constamment maintenue ouverte cette brèche.

[126] *Ibid.*, p.31

Une telle conception, enfin, permet de mesurer à nouveau tout ce qui sépare Claude Lefort de Cornélius Castoriadis quant à la compréhension du phénomène démocratique. Car l'indétermination radicale, c'est-à-dire l'impossibilité pour la société de parvenir à la connaissance des principes qui président à sa mise en ordre, s'oppose à la notion « d'auto-institution permanente et explicite de la société » qui préside à la définition de la démocratie chez Castoriadis[127]. Pour Lefort en effet, cette notion « en implique nécessairement une autre, celle du pouvoir totalisant ». En d'autres termes, « sous le signe d'une activité permanente qui n'a affaire qu'à elle-même, on imagine une société toute rassemblée, sans dehors », et par là-même, « on participe de l'illusion la plus profonde des sociétés modernes »[128], à savoir celle d'une pleine maîtrise du social, d'une connaissance des principes de son institution.

La conception lefortienne de la démocratie moderne exclut catégoriquement une telle illusion. En fondant celle-ci sur l'idée d'une interrogation permanente, d'un irréductible écart de soi à soi, il propose au contraire d'envisager la société démocratique comme le régime qui accepte l'expérience de vulnérabilité qui le constitue, qui en reconnaît l'épreuve et la prend en charge.

[127] Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire du social*, Paris : Seuil, 1999. Voir également Nicolas Poirier, *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Paris : Presses Universitaire de France, 2004 et *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, op.cit.
[128] Claude Lefort, « Entretien avec l'Anti-Mythes » in *Le temps présent*, op.cit., p.246

C – Désincorporation du politique : société sans corps, société vulnérable

Tant que nous en restons pour autant à une réflexion sur la désincorporation du pouvoir, nous ne nous donnons pas les moyens de déterminer ce dont la mutation symbolique démocratique est le nom. En effet, cette perte du corps à laquelle se substitue la représentation d'un pouvoir infigurable conduit la société elle-même à faire l'épreuve d'une indétermination radicale, par l'impossibilité qui est désormais la sienne de se rapporter à l'image constitutive du corps. Au fond, l'impossibilité à situer le pouvoir dans le réel n'est que le symptôme d'une mutation relevant du politique lui-même. Comme Lefort l'écrira à plusieurs reprises, « le problème n'est pas de penser le pouvoir, sous toutes ses formes, mais de penser le politique »[129]. En réalité, la désincorporation du pouvoir, la désintrication du pouvoir, de la loi et du savoir, renvoient à un même phénomène de *désincorporation de la société* : « A la négation de la réalité substantielle du pouvoir répond la négation de la réalité substantielle de la société »[130].

Cette désincorporation de la société démocratique est un élément central de la réflexion conduite par Lefort sur la modernité politique, d'autant plus qu'elle constitue une ligne de partage entre démocratie d'une part, monarchie et totalitarisme d'autre part. Nous voudrions dans un premier temps restituer la manière dont se déploie l'argument, avant d'en tirer tout un ensemble de conséquences théoriques : à quoi peut bien renvoyer la notion de désincorporation de la société ? La démocratie doit-elle être appréhendée comme un *régime sans corps,* et dans ce cas, comment se représente-t-elle son unité ?

A la lecture des travaux produits par Lefort à la fin des années 1970 et au début des années 1980, nous sommes frappés par la récurrence d'une même remarque quant à la transformation symbolique qui s'effectue lors du passage de l'Ancien Régime à la démocratie moderne, transformation correspondant à la perte de sa substantialité. Dans la quasi-totalité de ses articles, essais et interventions revient en effet cette même réflexion : « La société démocratique s'institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d'une totalité organique »[131].

---

[129] Claude Lefort, « Repenser le politique » in *Le temps présent*, op.cit., p.365. Cette remarque est en réalité adressée à ceux qui font du pouvoir le cœur de leur analyse (marxistes, foucaldiens, etc.) et pour qui le pouvoir est partout. Lefort dit qu'une telle représentation du pouvoir comme instrument de domination ou d'influence empêche de penser sa dimension symbolique et politique (en ce sens c'est un « concept écran » écrit-il) et du coup « se trouve dissimulée la division constitutive de la société politique entre le pouvoir et l'ensemble social », c'est-à-dire la question de la mise en forme du social.

[130] Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, op.cit., p.79

[131] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29

Sans revenir sur notre démonstration relative à la relation entre image du corps politique et société d'Ancien Régime, nous pouvons toutefois rappeler que dans ces sociétés, la représentation de l'unité est garantie par la figuration dans le corps du roi. La démocratie, écrit Lefort, est précisément « ce régime dans lequel tend à s'évanouir une telle image »[132]. La lecture de Michelet et plus encore de Tocqueville nous a appris que « la révolution démocratique » s'instituait lorsque la tête du roi tombait, lorsque cette incarnation du corps politique est littéralement abattue, mais nous comprenons désormais qu'avec elle, c'est toute la représentation de la société comme corps qui s'efface. Dans son article « L'image du corps et le totalitarisme », Claude Lefort va plus loin encore. La dissolution de la « corporéité du social » entraîne ce qu'il nomme la « désincorporation des individus », phénomène déjà repéré par Alexis de Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, et dont le suffrage universel constitue l'exemple le plus évident :

> Ces individus pourraient devenir des unités comptables pour un suffrage universel qui vaudrait à la place de cet universel investi dans le corps politique (…) Au plus haut point instructive est cette impuissance à penser ce suffrage autrement que comme la dissolution du social. Le péril du nombre, c'est plus que le péril d'une intervention des masses sur la scène politique ; l'idée de nombre comme tel s'oppose à celle de la substance de la société.[133]

L'argument de Lefort est particulièrement intéressant pour notre propos, en ce qu'il permet de complexifier la critique aristocratique du début du XIXème siècle d'un avènement de la démocratie et de la participation des masses à l'exercice du pouvoir. Ce n'est pas tant que le peuple, en tant qu'instance collective faisant soudainement irruption sur la scène politique, effraierait une aristocratie désormais privée de ses privilèges, que le refus du suffrage universel renverrait à une forme de « lutte des classes ».

---

[132] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.170

[133] Claude Lefort, *Ibid.*, p.172. Il est toutefois étonnant que Lefort n'ait jamais véritablement prolongé une telle réflexion sur la désincorporation des individus et sur les effets qu'elle implique au sein même de ces sujets. L'individu démocratique doit-il ainsi être appréhendé comme sujet sans corps ? Comment se rapporte-t-il à lui-même, ou pour le dire autrement, comment se déroule le processus de *subjectivation* dans une telle société ? Étonnamment, Claude Lefort reste aveugle à ces questions ; il ne dit rien de ce qui travaille l'individu en son intérieur, au-delà de quelques rapides remarques sur la division du sujet relevant de la psychanalyse et du freudisme. Nous pouvons également en repérer la trace dans son interprétation de La Boétie et de la théorie des deux désirs qui traversent l'individu. Il y a là à l'évidence un point aveugle de la pensée de Claude Lefort. Nous rejoignons Myriam Revault d'Allonnes lorsqu'elle propose d'expliciter cette lacune théorique par une conception du pouvoir qui demeure toujours liée à la question du politique dans son rapport à l'ensemble social et par la volonté, fondée sur asa critique du marxisme, de ne pas réduire le pouvoir à des rapports de domination. Au fond, Lefort ne veut pas penser le pouvoir à hauteur de sujet, il ne s'intéresse pas aux processus de subjectivation et d'individuation à l'œuvre dans la société, et c'est d'ailleurs sur ce point qu'il est le plus éloigné d'un auteur comme Michel Foucault. Sur cette question, voir Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie,* op.cit., p.35-38

Il faut bien plutôt voir dans cette inquiétude une réaction politique de la société au sens fort du terme, le signe d'une mutation symbolique qui menace la représentation du corps politique dans la mesure où « le nombre décompose l'unité, anéantit l'identité »[134]. Mais, précise Lefort, l'inquiétude d'une perte de l'identité est le signe d'une incapacité à penser l'unité autrement que par l'image du corps. Une telle remarque intrigue le lecteur à plus d'un titre. La destruction d'une représentation de la société comme totalité organique n'implique-t-elle pas *de facto* la disparition de toute forme d'unité ? Que signifierait une unité qui ne figurerait pas un corps substantiel ? Pour répondre à ces interrogations fondamentales qui questionnent la nature de l'expérience moderne du politique et sa reconnaissance dans l'avènement du régime démocratique, Claude Lefort se livre à un effort théorique de conceptualisation : comment penser une société sans corps ?

Sa réponse se déploie en réalité en plusieurs temps. Il émet tout d'abord l'hypothèse que la mise en échec d'une représentation de la totalité organique n'implique pas pour autant que la société soit « sans unité, sans identité définie »[135]. De fait, la « défaite du corps »[136] qui figure la société démocratique ne signifie pas la dissolution du social ; comment le pourrait-elle ? Nous éprouvons bien, dans nos pratiques sociales et politiques, que nous faisons partie d'un ensemble, que l'appartenance à une société démocratique implique nécessairement une certaine unité, la référence à une identité commune et partagée. Il y a bien *quelque chose* par quoi la société existe, des pôles sur lesquels elle s'érige et maintient, mais des pôles qui ne sont plus inconditionnés comme dans les régimes monarchiques. C'est ainsi que nous pouvions affirmer que le pouvoir, bien qu'il ne renvoie plus à une position pleine, qu'il ne puisse plus *s'incorporer* dans une figure déterminée, ne disparaît pas pour autant, mais se déplace pour occuper ce lieu vide, purement symbolique. Ainsi en était-il également de la Loi et du Savoir, de sorte que leur désincorporation indiquait à leur tour l'impossible représentation de soi dans un seul corps tout en s'affirmant comme des pôles essentiels du social[137]. La disparition de l'image du corps ouvre en réalité à une nouvelle représentation de la société :

> La disparition de la détermination naturelle, autrefois attachée à la personne du prince, et à l'existence d'une noblesse, fait émerger la société comme purement sociale, de telle sorte que le peuple, la nation, l'État s'érigent en entités universelles et que tout individu, tout groupe, s'y trouve également rapporté. *Mais ni l'État, ni le peuple, ni la nation ne figurent des réalités substantielles*.[138]

---

[134] *Ibid.*
[135] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29
[136] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.173
[137] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.65
[138] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29-30

Cette dernière précision est fondamentale ; la mutation symbolique moderne voit émerger de nouveau pôles, des « identités universelles » dont Lefort nous dit toutefois qu'ils se distinguent tout à fait des pôles traditionnels en ce qu'ils ne figurent aucune unité *substantielle* mais s'appréhendent comme « représentations flottantes »[139]. Nous pouvons mesurer au mieux la portée d'une telle affirmation et en préciser le sens à partir de la notion du « Peuple ». Certes, la démocratie semble inaugurer avec le peuple souverain un nouveau pôle d'identité. La notion de peuple – au même titre que celle de nation, de société ou d'État – permet à la société de se rapporter à elle-même comme unité. Ce qui fait société, c'est donc la représentation d'une souveraineté du peuple, ce par quoi les individus se sentent liés les uns aux autres, mis en relation et partageant un même espace social. Cette affirmation, nul ne saurait la contester, reconnaît Lefort, à condition toutefois de ne pas se méprendre sur son sens. Au sujet du pôle d'identité démocratique qu'incarnerait le peuple souverain, il écrit :

> Ce serait se leurrer de voir (…) rétablie une unité substantielle. Cette unité demeure *latente*. On peut s'en persuader à considérer l'opération du suffrage universel. C'est précisément au moment où la souveraineté est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que le social est fictivement dissous, le citoyen se voyant extrait de toutes les déterminations concrètes pour être converti en unité de compte : le nombre se substitue à la substance.[140]

Reprenant l'argument de la désincorporation des individus, Claude Lefort rend visible ce qui semblait échapper à la critique aristocratique – mais également partagée par de nombreux libéraux : le nombre ne supprime pas l'identité, n'anéantit pas l'unité, seulement les déplace au registre du symbolique. Unité latente, donc, mais toujours présente et nécessaire au processus d'actualisation de la société démocratique.

De plus, l'affirmation de la perte de substance de ces nouveaux pôles d'identité s'inscrit dans la logique de légitimation du conflit dans le régime démocratique. En effet, si les notions de peuple, de nation ou d'État ne renvoient plus à des représentations *réelles*, c'est-à-dire qu'elles ne parviennent pas à s'incorporer à des entités particulières, définies, elles apparaissent indéterminées, objet de débats et de discussions quant à leur signification. La société démocratique peut bien fonder son unité symbolique à partir de la notion de peuple, elle met en échec son effectuation dans le réel ; elle doit s'interdire de donner à ce peuple une effectivité.

---

[139] Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op.cit., p.20

[140] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.466. Nous soulignons. Voir également « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.30, où ce paragraphe est quasiment intégralement repris.

Au même titre que le pouvoir, le peuple, pour reprendre le titre d'un essai de Pierre Rosanvallon consacré à cette problématique, devient « introuvable »[141]. Il occupe un *lieu vide*, infigurable et immaîtrisable :

> État, Société, Peuple, Nation sont dans la démocratie des entités indéfinissables. Elles portent l'empreinte d'une idée de l'Homme qui mine leur affirmation, idée apparemment dérisoire en regard des antagonismes qui déchirent le monde, mais en l'absence de laquelle la démocratie disparaîtrait ; et elles demeurent dans une perpétuelle dépendance de l'expression de droits rebelles à la raison d'État et à l'intérêt sacralisé de la Société, du Peuple et de la Nation.[142]

La défaite du corps n'implique donc pas l'effacement de l'unité. Seulement, celle-ci doit s'entendre comme unité indéterminée, jamais donnée, jamais acquise. Dans l'avènement de la démocratie comme société sans corps, nous sommes donc confrontés à un double mouvement complémentaire : celui d'une société qui « s'ordonne en quête de son unité » mais qui se maintient en réalité dans la reconnaissance de son impossibilité constitutive à la garantir. Forme de société faisant l'expérience d'une *indétermination radicale*, d'une unité infigurable et toujours ouverte aux conflits relatifs à sa définition, la démocratie semble bien fonctionner sur la représentation d'une identité sans corps. C'est la raison pour laquelle la désincorporation du pouvoir est en réalité un effet de la désincorporation du politique : c'est parce que la société elle-même ne peut plus s'appuyer sur l'image du corps politique pour se rapporter à elle-même comme unité que le pouvoir ne peut désormais « prendre figure et s'exercer que dans la connaissance tacite de sa contingence »[143].

Cette détermination est donc plus fondamentalement celle de la société, dont l'unité jamais acquise l'ouvre à la reconnaissance tacite de sa propre contingence, et donc à l'épreuve de sa vulnérabilité intrinsèque. *Aux repères de la certitude se substituent des repères incertains, ouverts aux conflits, exposés à la discussion*.

L'identité de la société démocratique est donc une identité faillée, indéterminable ; il est erroné de la croire bâtie sur des principes inconditionnés, mais il serait également excessif d'affirmer que la démocratie ne se fonde sur *rien*, qu'elle est, à proprement parler, infondée.

Une fois encore, nous devons considérer la démocratie moderne comme société de l'écart, fondée sur une brèche, se déployant dans un entre-deux instable et sans cesse mouvant ; bref, société dynamique et en devenir.

---

[141] Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, op.cit.
[142] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.83
[143] Claude Lefort, « L'impensé de l'union de la gauche » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.148

En congédiant l'image du corps politique pour s'assurer de sa représentation, en refusant tout identité substantielle comme cadre de référence et en faisant de l'indétermination radicale l'objet même de sa définition, la société démocratique *reconnaît sa vulnérabilité* et accomplit ainsi l'expérience proprement moderne du politique. Le phénomène de désincorporation du politique, à l'œuvre dans la société démocratique moderne, est l'autre nom de cette reconnaissance de vulnérabilité.

Une telle affirmation, toutefois, n'épuise pas ce processus de reconnaissance à l'œuvre dans la démocratie. A s'en contenter, on risquerait d'omettre l'ambiguïté caractéristique de cette expérience moderne, d'oublier l'épreuve qu'elle représente. Pour reprendre une remarque de Claude Lefort citée plus tôt : que la démocratie prenne en charge sa vulnérabilité et l'assume ne signifie nullement qu'elle la désire. L'indétermination à laquelle elle est soumise, la dissolution des repères de la certitude qui la caractéristique, peuvent en effet lui apparaître problématiques voire insupportables. Ce risque, ainsi que nous l'avons vu, est consubstantiel à la modernité, et menace constamment de se déployer dans la dénégation de l'expérience qu'elle inaugure. L'intuition d'une telle menace n'échappe pas à Claude Lefort, qui ne sépare jamais la réflexion sur la nature de la société démocratique d'une mise en garde sur son possible retournement :

> Dans une société où les fondements de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, *la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte*.[144]

Ouverte, la démocratie l'est dans sa mise en forme politique même, par laquelle elle fait l'épreuve de son indétermination radicale, de la perte de toute forme de repères de la certitude. Mais cette ouverture est ce qui permet également d'envisager son effondrement, et qui fait apparaître sa nature essentiellement vulnérable. La démocratie est cette forme de société qui se déploie dans la potentialité permanente de son propre basculement ; tant que la démocratie se maintient, la menace de son retournement demeure possible. Parce qu'elle est constitutive de son expérience même, de sa pratique et de la reconnaissance de sa vulnérabilité, la possibilité d'un dérèglement reste *toujours* ouverte, et c'est bien là ce qui caractérise la démocratie, un régime où le dérèglement est *toujours* possible, et dont elle ne peut se délivrer.

[144] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.31. Nous soulignons.

Ainsi nous faudrait-il alors comprendre que la reconnaissance démocratique de la vulnérabilité du politique est aussi reconnaissance des périls qui la guettent et la « hantent », que la brèche porte toujours la potentialité de la blessure. Comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes, « le signifiant flottant qu'est la démocratie est à la mesure de la *fragilité structurelle* qui habite l'existence démocratique »[145]. Toute société démocratique doit ainsi faire l'épreuve d'être exposée au risque de sa propre négation, doit affronter le fait « qu'une telle expérience risque de s'avérer insoutenable »[146].

Il y a en effet tout lieu de craindre que cette vulnérabilité essentielle de la démocratie puisse être perçue comme « vulnérabilité problématique »[147], et que lorsque cette bascule s'amorce – ou plus exactement, que la menace n'est pas désamorcée, car il n'est pas certain que cette vulnérabilité ne soit pas *toujours déjà* perçue comme problématique voire insupportable, elle produise un ensemble d'effets qui entraînent, à terme, le renversement de la société démocratique en son contraire.

[145] Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op.cit., p.22. Sur cette utilisation problématique de la notion de « fragilité » plutôt que de « vulnérabilité » dans l'œuvre de Revault d'Allonnes, nous renvoyons à nos réflexions développées dans l'Introduction à ce travail.
[146] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.468
[147] Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, op.cit.

Chapitre XV – Le déchirement interne de la démocratie : une insoutenable épreuve de vulnérabilité ?

La société démocratique est-elle un régime désirable ? Est-elle même seulement *soutenable* ? Ces interrogations peuvent sembler excessives, mais elles occupent en réalité une place importante dans le travail de Claude Lefort. En effet, lorsque ce dernier, à partir de la fin des années 1980, semble orienter plus particulièrement ses réflexions sur les enjeux relatifs à la société démocratique, il s'avère particulièrement attentif à ce qu'une société, définie comme régime de l'indétermination et s'assumant comme telle, peut susciter d'inquiétude et de doute. Jamais Lefort ne néglige les « deux versants »[148] de la démocratie, jamais il ne cède à l'illusion d'une société délivrée de l'ambiguïté moderne, préservée de ce qui traverse la modernité et de ce à quoi son expérience l'expose. Ainsi qu'il l'écrira à de nombreuses reprises, « rien ne garantit la pérennité de cette aventure ou, pour reprendre le mot dans une acception banale, (…) le sort de la démocratie demeure *incertain* »[149].

De fait, si la société démocratique peut se définir comme une forme de société qui reconnaît la vulnérabilité du politique, qui prend en charge son indétermination fondamentale, aussi bien sociale – société divisée – qu'historique – société changeante –, il convient de s'interroger sur les effets qu'une telle reconnaissance peut avoir sur son organisation sociale et politique. Pour le dire autrement, si la démocratie correspond à ce régime qui s'inaugure et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude, qu'elle se fonde sur le principe de l'incertitude et de l'immaîtrisable, la question se pose de sa capacité à affronter, sinon surmonter, cette épreuve. C'est une chose en effet d'affirmer que la démocratie s'appréhende comme société désincorporée, qu'elle se rapporte symboliquement à elle-même comme unité désubstantialisée, et c'en est une autre de faire *tenir* cette unité sans corps. Après tout, il n'est pas certain que l'expérience moderne de vulnérabilité du politique, si insupportable aux autres régimes modernes qu'ils préfèrent la recouvrir ou la nier, soit *effectivement* supportable. Il n'est pas certain que la société démocratique soit durable, que l'acceptation de la vulnérabilité du politique qui la définit ne soit pas tôt ou tard vouée à être abolie ou renversée.

Comme nous l'avons rappelé tout au long de ce travail, penser l'expérience moderne du politique, c'est penser *ipso facto* l'épreuve qu'elle représente. Or, il nous semble que c'est à cette l'épreuve de vulnérabilité politique moderne que Lefort se montre particulièrement sensible à partir des années 1980, et à ses effets.

---

[148] Claude Lefort, Préface aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.26
[149] Claude Lefort, « L'incertitude démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.736

Dans une préface rédigée en septembre 1994 pour la nouvelle édition de *L'invention démocratique*, il reconnaît ne pas avoir assez pris en compte, dans sa volonté de mettre en évidence les caractéristiques d'inventivité et de création propres à la démocratie, ce qui pouvait également en *inquiéter* la logique de fonctionnement. Ainsi, il écrit : « La démocratie ne s'apprécie pas seulement aux signes de son invention. A vouloir les souligner, je laissais dans l'ombre ceux qui dévoilent ses perversions »[150].

Peut-être faut-il en effet être attentif à ceux qui critiquent la démocratie ont à nous apprendre de ce qui la constitue. Peut-être est-il nécessaire, pour qui veut la défendre, d'entendre les voix qui s'en prennent à sa faiblesse et la définissent par son manque. Lorsque Lefort la désigne lui-même comme régime de la « défaite du corps », il donne explicitement à entendre son ambiguïté constitutive. Et si les hommes démocratiques semblent bien « vivre souvent à leur insu, à l'épreuve du doute, en tant qu'individus et en tant que citoyens, dans leur espace privé et dans l'espace public »[151], nous devons nous interroger sur quoi ce doute repose.

La démocratie est certes la société de la dissolution des repères de la certitude, la société « liquide »[152] fondée sur le principe de l'incertitude ; mais peut-on encore parler de fondation si, loin de permettre à cette société de gagner une stabilité, elle ne lui offre qu'à éprouver la permanence de son oscillation ? Or, cette incertitude constitue précisément la découverte de cette vulnérabilité qui habite la modernité et les hommes qui la traversent. De sorte que comme toute forme de société moderne, *la démocratie reste traversée par l'ambiguïté moderne et la tentation de nier l'expérience moderne de vulnérabilité*. Sitôt que la reconnaissance de cette vulnérabilité et de ce qu'elle implique s'avère insoutenable, un possible retournement de cette dernière se produit, qui débouche sur la négation de cette vulnérabilité.

Il appartient alors au penseur de comprendre « comment une société 'ouverte' – pour reprendre l'expression de Popper –, c'est-à-dire une société qui avoue son incomplétude, qui assume son inachèvement et sa *fragilité* mais affirme du même coup la vitalité de ses relations sociales » peut tenir ensemble et ne pas s'effondrer sur elle-même[153]. L'indétermination démocratique, lorsqu'elle n'est plus facteur d'inventivité et de dynamisme, peut devenir une menace pour la société :

---

[150] Claude Lefort, Préface à *L'invention démocratique*, op.cit., p.VIII
[151] Claude Lefort, « L'incertitude démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.736
[152] Nous faisons ici référence aux travaux de Zigmunt Bauman et à son concept de modernité liquide, qui nous paraît à bien des égards recouper le phénomène de « dissolution des repères de la certitude ». Voir notamment Zigmunt Bauman, *La vie liquide*, Paris : Le Rouergue, 2006 et *Le présent liquide*, Paris : Seuil, 2007.
[153] Myriam Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, op.cit., p.29

> S'il est vrai que, dans la démocratie moderne, la dimension symbolique du social tend à se faire reconnaître, comme en aucune autre formation historique, il est non moins vrai qu'une telle expérience risque de s'avérer insoutenable. Là où la perte des fondements de l'ordre politique et de l'ordre du monde est sourdement éprouvée, là où l'institution du social fait émerger le sens d'une indétermination dernière, le désir de liberté porte la virtualité de son renversement en désir de servitude – renversement qui, soit n'altère pas les formes extérieures de la liberté, comme disait Tocqueville, soit fait surgir un despotisme d'un nouveau genre.[154]

A bien lire Claude Lefort, nous pouvons repérer deux manières par laquelle cette menace parvient à s'actualiser. D'une part, l'indétermination ouvre au *doute négatif*, qui peut lui-même conduire au relativisme, voire au nihilisme, c'est-à-dire l'exercice d'une forme d'incertitude négative, destructrice de toute forme d'unité sociale. A l'inverse, l'indétermination démocratique peut impliquer une volonté profonde de recréer au sein de la démocratie même des pôles de certitude commandés par une nouvelle forme d'idéologie que Lefort qualifie d'idéologie invisible. Dans ces deux cas, c'est en son sein que la démocratie cherche les moyens de neutraliser les effets induits par la reconnaissance de sa vulnérabilité., donnant par là-même naissance à une nouvelle figure de l'État, déjà identifiée par Tocqueville **(A).**

La menace qui pèse sur la société démocratique peut être plus radicale encore : elle peut la conduire à se retourner contre elle-même, à aller chercher de la certitude au-delà d'elle-même. Ce renversement passe par la réactivation de l'attrait pour l'Un, et voit la société démocratique retomber dans le fantasme de l'invulnérabilité. Par ce processus, la démocratie ne se contente pas de neutraliser les effets de la vulnérabilité politique mais d'en abolir le principe même, et s'ouvre ainsi à la voie à basculer dans le totalitarisme **(B).**

Nous sommes alors conduits à interroger la nature de la société démocratique elle-même, à nous demander si la reconnaissance de cette expérience moderne est réellement soutenable. Certes, Claude Lefort ne doutera jamais de la viabilité de la démocratie. Mais puisque « sa vulnérabilité se manifeste toutefois, en même temps que son aptitude à accueillir et, en quelque sorte, à intérioriser le conflit, et l'indétermination du social »[155], il nous revient de trouver les moyens de rende cette expérience supportable, ou pour le dire autrement, de faire en sorte que la reconnaissance de sa vulnérabilité ne se montre pas *dans* la société comme faiblesse. Une telle affirmation nous conduit alors à devoir envisager la vulnérabilité démocratique sur un plan symbolique et non pas réel **(C)**.

---

[154] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.468

[155] Claude Lefort, « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des juifs » in *Le temps présent,* op.cit., p.525-526. Nous soulignons.

A – L'insoutenable indétermination démocratique : idéologie et tentation du relativisme

Afin de mesurer la confrontation de la société démocratique au caractère insoutenable de la vulnérabilité du politique, il faut la ramener à sa condition de société *moderne.* Traversée par l'ambiguïté de la modernité, exposée à la tentation de nier l'expérience qui la fait se découvrir vulnérable, la société démocratique fait en réalité face à sa propre interrogation, à son indétermination dernière. La dissolution des repères de la certitude peut alors déclencher des réflexes contraires, des mécanismes visant à effacer l'indétermination démocratique.

Claude Lefort identifie notamment deux phénomènes distincts mais complémentaires par lesquels menacent de s'opérer un tel renversement. Le premier, déjà identifié, procède de l'idéologie et cherche à recréer de la certitude au sein de la démocratie. Le second, quant à lui, est moins un effet contraire que le prolongement de l'épreuve ; en ouvrant la société à l'immaîtrisable et l'indéterminé, la démocratie fait l'expérience d'un doute qui risque de verser dans le relativisme. Ce sont ces deux phénomènes qu'il nous faut désormais envisager pour comprendre, ce qui, dans l'opération de reconnaissance de sa vulnérabilité politique, menace de déchirer la société démocratique de l'intérieur.

Dans de précédents chapitres, nous avons vu que l'idéologie est consubstantielle à la modernité, dans la mesure où elle est une réponse à l'expérience que celle-ci inaugure, cherchant à réarmer la société en lui redonnant la maîtrise d'elle-même, sa puissance perdue. Dans son *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*[156], Lefort s'attache ainsi à comprendre la fonction de l'idéologie dans la modernité. Il définit l'idéologie comme un mécanisme visant à défaire l'indétermination du social, à nier la division sociale, non pas seulement dans sa dimension réelle mais aussi symbolique[157] :

> Dans l'idéologie, devons-nous reconnaître (…) s'effectue une triple dénégation : celle de la division de classe, articulée avec la division du travail social, celle de la division temporelle, la destruction-production des formes du rapport social, celle enfin de la division du savoir et de la pratique que ce dernier réfléchit et à partir de laquelle il s'institue comme tel.[158]

[156] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit.
[157] C'est sur ce point, rappelons-le, que Lefort s'éloigne de la critique marxienne de l'idéologie, qui ne perçoit pas que sa fonction de dissimulation ne se limite pas au réel mais vise à recouvrir la division sociale en tant qu'elle est ce qui donne à la société sa forme politique, c'est-à-dire la dimension symbolique à travers laquelle elle s'engendre et s'instaure.
[158] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit, p.493

Consubstantielle à la modernité, manifestation par excellence de son ambiguïté, cette fonction de l'idéologie ne disparaît nullement avec l'avènement de la démocratie. Au contraire, pourrait-on même rajouter, il n'est pas impossible qu'elle découvre dans cette dernière sa raison d'être.

Une société fondée sur le principe de la reconnaissance de la division ne se trouve-t-elle pas en effet constamment en demeure de désamorcer les effets de l'idéologie ? Dans une société qui institue la désintrication de la loi, du savoir et du pouvoir, qui s'ouvre à l'interprétation et à l'indéterminé, qui se revendique comme constituée d'un social immaîtrisable et sans cesse changeant, nous pouvons nous attendre à ce que travaillent, aux soubassements de cette société moderne, une tentation de recréer de la certitude et de la détermination.

Or, à lire les travaux de Claude Lefort sur la démocratie moderne, nous observons qu'il identifie en effet des forces contraires cherchant à réintroduire de l'idéologie au sein de la société démocratique :

> Non moins remarquable apparaît le travail qui s'accomplit, sous le signe de ce que nous pouvons appeler l'idéologie (…), pour réaménager des repères de la certitude : repères de la division sociale – au sens restreint de la division de classe – ou bien, au sens large, de la division entre la position de l'un et de l'autre, par l'opération du discours de connaissance et l'opération de l'institution.[159]

Il y a donc bien, au sein même de la société démocratique, un effet de recouvrement de l'indétermination et de recréation des repères de la certitude. Mais celle-ci, à la différence de l'idéologie bourgeoise définie par Marx, ne cherche plus tant à masquer le réel par des idées extérieures à la société, hors-le-monde, qu'à voiler *la réalité du social par le social lui-même*. Comme l'écrit Bernard Flynn, cette nouvelle forme d'idéologie démocratique retourne l'idéologie bourgeoise classique :

> Si l'idéologie bourgeoise tentait d'occulter 'l'énigme des institutions' par une référence aux essences transcendantales, l'idéologie industrielle contemporaine fait le contraire. Elle fait tomber la transcendance dans le factuel en éliminant la distance entre le discours sur le social et le discours social lui-même.[160]

Claude Lefort nomme « idéologie invisible » cette variante de l'idéologie moderne[161].

---

[159] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.466
[160] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.266
[161] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit, p.549

Là où l'idéologie bourgeoise rendait visible les figures transcendantales dont elle se réclamait pour recréer des repères de la certitude au sein de la société (la Famille, la Religion, l'État, etc.), l'idéologie invisible quant à elle « fait l'économie des majuscules » et s'efface pour mieux se déployer dans le social[162]. En gommant les signes de son cadre référentiel, elle *s'invisibilise* pour mieux affecter la société, se dissimule pour gagner en efficacité.

Car l'idéologie contemporaine correspond à une nouvelle logique de dissimulation qui est en même temps « une célébration de la communication » ; jamais, écrit Lefort, n'a-t-on « autant parlé » qu'à notre époque, et la multiplication des discours sur le social, renforcés par les nouveaux moyens de communication modernes, créent l'illusion d'un « *entre-nous* », d'une « fausse intimité » qui masque la division sociale. En ce sens, l'idéologie invisible conserve bien les traits de l'idéologie moderne : elle est production de discours visant à recouvrir la division du social, mais sa particularité consiste à créer, pour y parvenir, une « pseudo-proximité »[163], à occulter l'altérité et la séparation entre les individus, sans laquelle il ne peut y avoir *réellement* de division sociale. Lefort écrit à ce sujet : « Le nouveau discours ne parle pas de haut ; (…) il feint de propager l'information, feint même l'interrogation ; il ne se rabat pas sur autrui à distance, mais inclut en lui-même son 'représentant', se figure comme dialogue incessant, s'empare ainsi de l'écart de *l'un* et de *l'autre* pour lui faire place en lui-même »[164]. Malgré les mutations de l'idéologie bourgeoise en idéologie invisible, demeure le principe de la disparition et de la négation de la division sociale ou l'altérité. Il s'agit bien d'éliminer tout ce qui peut signifier un écart de la société avec elle-même, une brèche, l'écart entre la société dans sa réalité et l'interprétation ou la représentation que cette société se fait d'elle-même.

Ce processus est la conséquence directe d'une société désincorporée, qui ne trouve plus son unité à partir de repères substantiels, mais tient dans l'affirmation de pôles conditionnés, symboliquement vides : « Dans ce lieu vide du régime démocratique, il y a une occultation idéologique qui touche à la région ontologique de notre relation à l'Autre et à l'Être »[165]. Invisible, l'idéologie l'est parce qu'elle fonctionne dans une société qui repose sur des principes inlocalisables, invisibles dans le réel, purement symboliques. Inlocalisable, cette idéologie peut se répandre partout[166].

[162] Claude Lefort, « Maintenant » in *Le temps présent*, op.cit., p.290
[163] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.266
[164] Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » in *Les formes de l'histoire*, op.cit, p.554
[165] Bernard Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, op.cit., p.268
[166] L'analogie avec les thèses de Foucault sur le pouvoir est ici particulièrement frappante.

Se déployant dans une société indéterminée, elle opère depuis un lieu lui-même indéterminé et s'attache à reconstruire des repères de la certitude par la multiplication de discours se diffusant à tous les niveaux institutionnels : « repères de la propriété, de la famille, de l'école, ou de l'institution médicale, ou de l'asile ; repères de la culture au service d'une discrimination des places de ceux qui, – comme on disait au XIXème siècle – détiennent richesses, lumières, honneurs, et des autres »[167].

Dès lors, l'idéologie invisible, comme produit de la démocratie moderne, contribue à occulter ce que la modernité produit par ailleurs, à travers même la logique de l'entre-nous. Ce n'est donc pas seulement que cette forme d'idéologie cherche à se rendre invisible au sein de la société ; si Claude Lefort parle d'idéologie invisible, c'est aussi parce que celle-ci *invisibilise* l'altérité, le principe de division sociale. En faisant croire à tous les individus qu'ils sont déjà en relation les uns avec les autres, en faisant comme si chacun était « déjà tourné vers l'autre », l'idéologie invisible parvient à donner « la certitude du lien social » alors même qu'elle ne fait qu'occulter la réalité de ce monde social. C'est en cela qu'elle est à proprement parler *une logique de dissimulation*. Elle masque le réel (des divisions sociales, des oppositions et des conflits) tout en faisant *croire*, en accréditant la fiction d'un rapport social qui n'est en réalité que pure parole, pur discours, pure communication.

Mais il est un autre danger que l'aventure démocratique et son indétermination radicale fait paraître, une autre manière dont la vulnérabilité du politique, lorsqu'elle ressentie comme insoutenable par les sociétés démocratiques modernes et ne peut plus être prise en charge, se déploie dans le champ du social : par la manifestation d'un doute mortifère qui conduit au relativisme et au nihilisme. Il est frappant de remarquer que la question du doute en démocratie et celle, plus précisément, du relativisme, apparaît à Claude Lefort comme un enjeu de plus en plus important à mesure qu'il approfondit ses travaux sur la démocratie. La multiplication des écrits et interventions sur ces sujets est à cet égard tout à fait significative. Cette réflexion s'articule à plusieurs niveaux, que nous devons mettre rapidement en lumière. Bien que différents, tous renvoient à un même constat : naissent de la démocratie même des processus visant à nier la division sociale, à ramener l'indétermination à la détermination, bref visant à désamorcer les effets de la reconnaissance démocratique de la vulnérabilité du politique.

[167] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.466. Le discours idéologique ne se réduit pas à la tentative de faire de « l'institution un lieu de maîtrise » mais peut également « à travers des discours apparemment subversifs qui renversent le discours dominant et prétendent à la fois abolir la division sociale dans le réel, détruire l'institution comme telle, enfin qui dénient l'ordre du symbolique ».

Comme nous le signalons plus haut, Lefort est particulièrement attentif à la manière dont s'exprime, au sein même de la démocratie, l'ambiguïté proprement moderne d'une expérience vécue comme épreuve. Ainsi déclare-t-il que « l'indétermination qui traverse et structure le champ démocratique génère, il est vrai, des effets ambigus »[168]. Comment mesurer cette ambiguïté ? L'observation des effets de l'indétermination de l'histoire et du social (société historique, société ouverte aux conflits et changeante) sur les individus qui composent ces régimes nous permet d'appréhender pleinement le raisonnement de Lefort.

La dissolution des repères de la certitude expose les hommes à l'expérience du doute, de l'incertain. Certes, « en soumettant les hommes à l'épreuve du tragique et du doute, elle leur ouvre cependant un type de relation que la plupart de nos contemporains ne souhaiteraient pas échanger contre le régime de vie d'un monde totalitaire »[169]. Il y a, ainsi que nous le verrons bientôt, une dimension positive, *créatrice*, au doute ; en un sens, il est même la condition de possibilité de la démocratie, de son dynamisme et de l'ouverture au changement. Mais il nous faut également prendre en compte l'autre « versant » du doute démocratique, de l'épreuve de l'indétermination radicale et de ce sur quoi elle peut déboucher :

> D'un autre côté, cette indétermination risque constamment de faire basculer la démocratie dans le relativisme. La force de conviction s'estompe, alors, au profit d'une pensée qui ne voit plus en chaque domaine que différences d'opinions.[170]

Le relativisme constituerait donc une menace intrinsèque à la démocratie ; le versant négatif de la reconnaissance de son indétermination, de la prise en charge de la vulnérabilité politique ; une traduction de l'ambiguïté moderne. Claude Lefort résume cette ambiguïté d'une belle formule : « La vertu de la démocratie, qui est de tenir en échec les diverses formes de dogmatisme, porte à son envers le vice du relativisme »[171]. A se savoir prise dans l'énigme de ses propres fondements, à reconnaître l'hétérogénéité du social et la diversité des opinions, la société démocratique risque paradoxalement d'entraîner sa fragmentation interne.

Paradoxe en effet, si l'on considère que c'est de la reconnaissance du conflit et de la division que procède le relativisme, que c'est depuis la prise en compte de la diversité des opinions – ce que Lefort nomme « tolérance » – que la société démocratique s'abîme.

---

[168] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.561
[169] *Ibid.*
[170] *Ibid.*
[171] Claude Lefort, « La liberté à l'ère du relativisme » in *Le temps présent*, op.cit., p.634

Ainsi peut-il écrire que « l'acuité des oppositions, dans la pratique, s'accompagne d'un refus de plus en plus répandu de trancher, en théorie, entre des valeurs qu'on juge, chacune, dépendante de choix individuels ou collectifs, ou bien de circonstances »[172].

Lefort, qui va même jusqu'à considérer que « le relativisme atteint à son plus haut degré, quand on en vient à s'interroger sur la valeur de la démocratie »[173], trouve dans les écrits de Nietzsche de quoi étayer son analyse. Ainsi, dans *Par-delà le bien et le mal*, le philosophe allemand parvient-il à rendre compte « mieux que tout autre » de l'ambigüité démocratique. Claude Lefort fait plus particulièrement référence à l'aphorisme intitulé *Le sens historique* dans lequel Nietzsche s'attache à rendre sensible à ce double mouvement propre au « bazar démocratique » : mouvement de la découverte et mouvement de la « dissolution de toute identité », mouvement d'affirmation de principes universalistes, produits de la division sociale et de la reconnaissance du conflit, et mouvement de perte de tout repère, d'affaiblissement des volontés, de toute capacité à l'affirmation de soi et à l'action[174].

Mais en réalité, le détour par Nietzsche semble bien plutôt indiquer que c'est à une discussion indirecte avec Leo Strauss que se livre ici Lefort, dialogue noué autour de sa réflexion sur le relativisme et sur la crise de la modernité[175]. S'il ne nous appartient pas ici d'étudier dans le détail une telle discussion, nous devons tout de même noter que Lefort critique Strauss pour avoir essentiellement assimilé relativisme et démocratie, réduit celle-ci à celui-là : « Sous le couvert de l'examen de la crise de notre temps, c'est aux fondements mêmes de la démocratie que Strauss s'attaque »[176]. Plus exactement, Leo Strauss, dans le prolongement de Nietzsche, tend à confondre d'une part reconnaissance de l'hétérogénéité du social et égalité des droits, affirmation de l'indétermination démocratique et dissolution des repères de la certitude, avec la perte de tout repère ou de toute référence dans la société démocratique. Comme nous l'avons vu, que des repères de certitude et pôles inconditionnés se dérobent n'implique pas pour autant la disparition de tout fondement en démocratie.

---

[172] *Ibid.*
[173] *Ibid.*, p.635
[174] Voir notamment Claude Lefort, « Le sens historique. Stendhal et Nietzsche » in *Le temps présent*, op.cit., p.695-709. La formule « mieux que tout autre » renvoie vraisemblablement à Spengler dont Lefort considère ailleurs que *Le déclin de l'Occident* n'est « qu'un sous-produit vulgaire de l'œuvre grandiose de Nietzsche » (« Trois notes sur Leo Strauss » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.285). Quant à la remarque sur le bazar démocratique, elle n'est pas sans évoquer l'analyse de Platon au livre VIII de *La République*, sur la nature du régime démocratique.
[175] Leo Strauss, *La Cité et l'homme,* op.cit. et *Les trois vagues de la modernité*, op.cit.
[176] Claude Lefort, « Trois notes sur Leo Strauss » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.289

Seulement, ceux-ci deviennent vulnérables, ouverts à la discussion, aux conflits d'interprétation, de débat sur leur légitimité. Ils sont conditionnés à la vulnérabilité du politique, ouverts aux principes de la division sociale et du changement, *exposés*.

Tout cela semble échapper à Strauss, qui préfère mettre en lumière la manière dont la démocratie moderne débouche sur le relativisme. C'est ainsi par exemple que constatant que l'exercice démocratique de la souveraineté est « reconnu à un ensemble d'individus qui ne sont responsables devant personne et dont la moralité ne peut être aucunement appréciée »[177], il en vient à critiquer « l'égalitarisme permissif » de la démocratie. Comme nous l'avons montré, Lefort n'est pas aveugle aux menaces qui sont consubstantielles à la démocratie, mais à la différence de Strauss – en tout cas, de la lecture qu'en fait Lefort – il ne réduit jamais la société démocratique à ces menaces, qu'il considère bien plutôt comme des *possibilités pouvant s'actualiser*, des potentialités de blessures. Pour autant, le risque est bien réel de voir la tolérance démocratique se changer en indifférence, la reconnaissance de la diversité des opinions en apathie et désintérêt citoyens. Effets dont Claude Lefort repérait d'ailleurs l'analyse dans l'œuvre de Tocqueville ; en effet, « cette banalisation de la 'reconnaissance de l'autre', Tocqueville l'identifiait déjà comme une conséquence de l'égalité des conditions »[178].

La référence à Tocqueville nous paraît révélatrice de deux effets problématiques et complémentaires de l'indétermination démocratique. Premièrement, elle renvoie le lecteur de Lefort à sa conception de la société démocratique comme société désincorporée. Nous entendons par là que Lefort montre comment la démocratie, en promouvant l'hétérogénéité du social et en reconnaissant la légitimité du conflit quant aux opinions, croyances et représentations des individus, peut produire une forme de nivellement démocratique, d'égalisation des points de vue. Une telle remarque évoque en effet l'œuvre de Tocqueville et plus particulièrement la manière dont l'auteur de *De la démocratie en Amérique* met en garde contre l'avènement d'une société de l'Opinion, où la reconnaissance des opinions *désengage* les sujets démocratiques, défait les liens politiques et sociaux et renforce au contraire le relativisme. Il y a ici un « paradoxe démocratique »[179] : à mesure que la reconnaissance de la diversité des opinions et de l'égalité des conditions se renforce, les individus sont conduits à considérer que toutes ces opinions se valent, à banaliser les points de vue, à être « engloutis par l'Opinion »[180], bref à confondre *division sociale et morcellement de la société*.

---

[177] *Ibid.*
[178] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.561
[179] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.467
[180] Claude Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.235

Le concept de relativisme est en cela utile à notre réflexion, car il permet de comprendre quels sont les dangers et les vices qui habitent le phénomène d'indétermination démocratique et de dissolution des repères de la certitude. A cet égard, il relève d'une forme de *pathologie*. Dans un article daté de 1992 dont le titre : « Le relativisme déchaîne l'imbécillité » est à ce titre particulièrement évocateur, Lefort écrit ainsi :

> Il m'apparaît que l'homme démocratique a fait son deuil de l'idée d'un fondement dernier du pouvoir, de la loi et du savoir (…) Le fait est que l'abandon de cette croyance suscite le doute, et le doute nourrit cette maladie que constitue le relativisme.[181]

Que le doute nourrisse le relativisme, l'indétermination une forme de nivellement des opinions et innerve la notion même de division sociale et de conflit – qui, rappelons-le, conserve toujours une dimension dynamique chez Lefort, renvoie à l'idée de tension active et d'effervescence – et la société se donne alors à voir comme privée de toute unité, comme simple collection d'opinions hétéroclites et diverses.

C'est ce qui nous conduit à notre deuxième remarque sur la référence faite par Lefort à Tocqueville. Car nous devons à l'auteur de *De la démocratie en Amérique* d'avoir été le premier à apercevoir que ce morcellement du social s'accompagnait de l'avènement sans précédent d'une « puissance impersonnelle, décidant, pour le meilleur et pour le pire, de l'existence de chacun »[182]. Dans la toute dernière partie de l'œuvre, Tocqueville décrit en effet l'irruption d'un nouveau type d'État pour lequel « les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point »[183], et que Lefort définit comme *État tutélaire :* « Pouvoir immense et tutélaire (…) absolu, détaillé, régulier et doux » écrit Tocqueville, qui « dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même »[184]. L'État apparaît alors comme une « instance anonyme, vouée à prendre en charge tous les détails de la vie sociale, de la production à l'hygiène ou aux loisirs »[185].

Paradoxalement, l'affirmation de la division sociale et la reconnaissance de l'indétermination démocratique peut aboutir à l'opération de leur recouvrement par l'avènement d'un État tout-puissant et tutélaire qui veille sur les individus, « depuis leur enfance jusqu'à leur mort » et prend ainsi en charge le doute démocratique en l'effaçant purement et simplement.

---

[181] Claude Lefort, « Le relativisme déchaîne l'imbécilité » in *Le temps présent*, op.cit., p.686
[182] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.467
[183] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.2, 4eme partie, chap.VI, op.cit., p.385
[184] *Ibid.*
[185] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.467

En d'autres termes, un État tout-puissant et anonyme peut naître du désir même des hommes de supprimer l'épreuve de vulnérabilité du politique, qui n'est pas à proprement un pouvoir totalitaire dans la mesure où il ne s'incarne pas dans une personne particulière. Loin de l'Egocrate de Soljenitsyne, loin également du nom d'Un de La Boétie, il est le produit pathologique d'une société désincorporée, d'un pouvoir conçu comme lieu vide. Il désigne de fait un pouvoir *invisible* fondé sur la « volonté partagée de n'obéir à *personne* » et qui asservit en réalité chacun :

> Nul se s'élève dans la société démocratique au-dessus de tous pour capter tous les regards, pour figurer un corps dont chacun, s'ignorant comme individu, s'imagine être un membre ; mais une puissance anonyme, le 'pouvoir social', engloutit les hommes qui se croient libres.[186]

[186] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.379

B – Société morcelée et perte de la dimension symbolique du pouvoir : le retour de l'Un et de l'image du corps

Ainsi, lorsque l'épreuve de vulnérabilité n'est plus prise en charge par la démocratie, celle-ci engendre des effets visant à contrarier l'indétermination sociale et à recréer des repères de la certitude au sein même de la société démocratique. Idéologie invisible et relativisme sont deux mécanismes de désamorçage interne de l'incertitude et de la vulnérabilité politique de la démocratie. Mais il est également possible que cette société, lorsqu'elle ne parvient plus à faire accepter une vulnérabilité jugée insoutenable, finisse par se retourner contre elle-même et retombe dans le fantasme de l'invulnérabilité. Ce processus de renversement correspond en fin de compte à un retour de l'attrait pour l'Un et annonce un basculement dans le totalitarisme. Selon Claude Lefort, c'est précisément ce dont le XXème siècle fut le théâtre, avec l'effondrement des démocraties dans le totalitarisme ; une incapacité à affronter l'épreuve de la vulnérabilité politique, à assumer l'indétermination radicale qui les constituaient et à rendre supportable l'expérience de dissolution des repères de la certitude. Ainsi envisagé, « le totalitarisme procède d'une mutation politique ; il s'institue par un renversement du modèle démocratique ; mais il en prolonge fantastiquement certains traits, il tire sa source d'une révolution démocratique »[187]. Que la démocratie soit constamment travaillée en son sein par l'idéologie et l'épreuve du doute menant au relativisme, nous pouvons le comprendre comme un phénomène proprement *moderne,* effet d'une ambiguïté moderne qui traverse toutes les sociétés. Mais comment comprendre le retournement de la démocratie contre elle-même, un processus qui ne se contente plus d'en neutraliser les effets mais d'en abolir les fondements même ? D'où vient que la démocratie moderne, qui assume l'expérience de vulnérabilité politique, puisse voir ressurgir de son propre sein la dénégation de celle-ci. Que ne parvient-elle plus à garantir pour se prémunir de la tentation de l'Un, dont nous savons depuis La Boétie qu'elle ne peut jamais être annihilée, seulement neutralisée ? Ces interrogations, Lefort ne cesse en réalité de se les poser :

> Si la démocratie moderne est le théâtre d'une indétermination radicale, si elle suscite à la fois une dissolution des repères de la certitude et tant l'acceptation du conflit que celle d'un pouvoir qui le règle sans s'en délivrer, il faut alors se demander si elle peut être longtemps tolérée. Dispose-t-elle des moyens d'endiguer les passions qui engendrent les totalitarismes ?[188]

[187] Claude Lefort, Préface aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.23
[188] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.560-561

Instruit de nos précédentes réflexions sur la logique du régime totalitaire, nous repérons de premiers éléments de réponse dans un phénomène causé par la désincorporation du pouvoir et du reste largement analysé par Lefort. En effet, la notion de lieu vide du pouvoir contient en elle la menace d'une représentation de la société démocratique comme société morcelée, c'est-à-dire *réellement* divisée. Régulièrement évoquée par Claude Lefort dans ses différentes interventions et écrits relatifs aux effets paradoxaux de la démocratie, cette thèse du morcellement de la société est cruciale pour notre réflexion. Claude Lefort attire en réalité l'attention sur un phénomène relevant du *politique* et s'apparentant à la perte du symbolique – phénomène dont nous verrons qu'il aboutit précisément au renversement démocratique dans le totalitarisme.

Pour en rendre compte, il nous faut repartir de la conception démocratique du conflit telle que décrite par Lefort. La définition du pouvoir démocratique comme lieu vide, nous l'avons vu, peut entraîner un certain nombre de contresens quant à la représentation que l'on s'en fait. Sa désubstantialisation ne conduit pas à faire du pouvoir un instrument politique, un outil dont la fonction serait purement organisationnelle et empirique. Dans toutes les sociétés, le pouvoir conserve une fonction symbolique. Selon lui, la démocratie apparaît d'ailleurs comme la forme de société dans laquelle le pouvoir se présente comme pleinement symbolique, inappropriable parce qu'inlocalisable. Cette dimension symbolique garantit au pouvoir de conserver une certaine transcendance. Mais dans la société démocratique, cette transcendance n'est pas incarnée ; son pôle symbolique n'est pas incorporé dans un homme, il ne prend pas figure. Tel est le sens profond de la notion de lieu vide :

> Cette transcendance n'est plus fixée par la représentation d'un transcendant, garant de l'ordre du monde ou de l'ordre social, et, du même coup, la société comme telle s'apparaît dans une indétermination ultime, à la fois rapportée à elle-même, circonscrite dans une unité nationale, mais non plus organique, désormais foyer d'engendrement de rapports multiples dont la finalité fait défaut.[189]

La démocratie moderne maintient une certaine forme de transcendance du pouvoir mais n'offre plus de corps à ce pouvoir pour s'incarner. C'est de ce phénomène désormais bien identifié que la société démocratique tire son indétermination et se représente à elle-même comme unité non substantielle ou organique.

[189] Claude Lefort, *Un homme en trop*. *Réflexions sur* L'Archipel du goulag*,* op.cit., p.229-230

Ainsi Lefort peut-il à bon droit affirmer que « contrairement à une interprétation répandue, le pouvoir ne devient pas trivial » en démocratie ; seuls « risquent de le paraître ceux qui sont délégués à l'exercice de l'autorité publique »[190].

Lorsque nous indiquions dans le chapitre précédent que le suffrage universel constitue un exemple caractéristique de ce nouveau rapport au pouvoir, c'est parce que cette opération donne à voir tout à la fois l'indétermination d'une société, qui remet en jeu son unité et peut donc apparaître comme ramenée à l'instant limite de sa désagrégation, et à la fois comme la manière de garantir son unité, de la légitimer à nouveau. En ce sens, il conserve une « efficacité symbolique » : « Une scène est en quelque sorte aménagée où se trouvent figurées la dissolution du pouvoir et, avec elle, la quasi-dissolution de tous les rapports sociaux particuliers, celle de la substance sociale, en même temps que leur restauration »[191]. Cette affirmation de Claude Lefort implique que le suffrage est l'opération par laquelle se manifeste l'institution du social. Dans les sociétés démocratiques, le pouvoir n'est pas toujours déjà constitué dans une unité substantielle, une identité naturelle ; le suffrage universel est l'instant où le pouvoir et la société remettent en jeu leur cohérence, font l'épreuve de questionnements sur la légitimé de leur constitution, se défont pour se reconfigurer aussitôt à l'initiative et des décisions humaines. Dans ce double mouvement de *dissolution-restauration* se laisse percevoir la dimension symbolique du pouvoir.

Le conflit semble donc effectivement consubstantiel à la démocratie ; cette dernière, en ôtant à la société sa détermination naturelle, son unité organique signifiée dans un corps souverain, ouvre la voie à la question de la légitimité du social et à la question de la nature même de la société. Si l'institution du social *apparaît*, alors la question se pose de savoir de quelle manière cette institution doit se faire, et le débat sur sa légitimité devient nécessaire. Le conflit démocratique s'affirme alors comme condition de possibilité de ce débat, il porte une exigence irréversible d'une discussion permanente sur le légitime et l'illégitime. De ce point de vue, il ne peut y avoir de véritable division sociale qui ne soit fondée sur le conflit : en démocratie « la division est toujours source de conflits »[192]. Mais en même temps, c'est de l'exercice même du conflit que procède le retournement possible de la démocratie contre elle-même, pouvant conduire jusqu'à son renversement dans le totalitarisme.

[190] Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, op.cit., p.190
[191] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.230
[192] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.562

C'est le grand coup de force théorique de Lefort d'avoir compris que de l'activité nécessaire du conflit procédait un des paradoxes les plus massifs de la société démocratique. Car en effet, la conquête du pouvoir, réglée par le principe d'un conflit organisé et institutionnalisé peut très bien donner à voir un combat entre des individus, des groupes sociaux ou politiques, qui ne symbolise plus la nécessaire opposition des points de vue, la reconnaissance de la diversité du social et des individus qui le composent, mais signaler *réellement* des luttes d'intérêt, d'influence, de puissance.

Lorsque la logique démocratique se dérègle, elle peut tout à fait donner à voir une société prise dans des conflits réels et non plus symboliques. Le pouvoir peut être aperçu comme un instrument de puissance, un objet de conquête autour duquel les groupes sociaux se *déchirent* et ce faisant, déchirent la société en même temps :

> Que le conflit s'exaspère, qu'il ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, que les gouvernants, les partis, ne pouvant plus assurer cette transcendance interne du social qui fait le propre du système démocratique, le pouvoir paraisse déchoir au plan du réel, comme quelque chose de particulier, au service des intérêts, des appétits d'ambitieux – bref qu'il se montre dans la société, et, du même coup, que pointe l'image de celle-ci comme morcellement, - et alors, le fantasme du Peuple-Un, de son identité substantielle, le rejet de la division, la réactivation de la quête d'un corps soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, font éclore le totalitarisme.[193]

Autrement dit, l'exercice démocratique du conflit peut conduire à la perte du symbolique du pouvoir ; les oppositions sociales ne plus témoigner d'une division symbolique de la société, mais apparaître comme réelles. Qu'une telle configuration du pouvoir donne à *voir* la division au plan du réel, et la société est alors elle-même perçue comme morcelée et fragmentée. Ce n'est plus tant que la société démocratique s'appréhende comme unité non substantielle, mais qu'elle en vient désormais à perdre toute forme d'unité, toute articulation interne. A la rigueur, il n'y a, à proprement parler, plus de société.

La représentation d'un pouvoir défait de sa dimension symbolique ouvre en effet à la représentation d'un champ politique purement immanent, théâtre d'affrontements en vertu d'intérêts particuliers ou de groupes, défait de toute ; en d'autres termes, *le pouvoir tombe dans la société et perd son attache* ; il n'est plus le tiers qui permet à un ensemble d'individus de se reconnaître comme membres d'une même forme de coexistence temporelle, il ne permet plus de faire société.

---

[193] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.468. Nous retrouvons cette citation, reprise de manière quasiment identique, dans « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.31

Dans une société fondée sur la désintrication du pouvoir, de la loi et du savoir, cette « chute » au plan du réel peut également affecter les pôles du droit et de la connaissance. La question des droits peut en effet apparaître comme un enjeu particulier, l'objet d'une opposition entre des intérêts privés ou communautaires. Selon cette configuration, les droits de l'homme sont ramenés à une pure logique d'affrontements entre groupes concurrents, ils ne figurent plus que des instruments de domination ou d'influence, et perdent leur fonction transcendante, de pôle d'articulation du social[194]. De même, dans le champ de la connaissance, les débat sur le légitime et l'illégitime, le vrai et le faux, se voient à leur tour rapportés à des considérations particulières, des luttes d'intérêts ou d'opinions. Le savoir ne désigne plus un principe de mise en forme du social, un « repère conditionné » de la société démocratique. Nous comprenons que le relativisme qui menace cette dernière se révèle alors comme la conséquence d'une forme de société faisant l'expérience de la perte de toute dimension symbolique[195].

Or, nous voulons attirer l'attention sur le fait qu'une telle opération est l'effet d'une *perception*. A dessein, nous insistons sur les notions de visibilité et de monstration pour signaler que cette représentation d'un pouvoir rapporté au plan du réel n'abolit pas sa dimension symbolique, mais tend à la faire disparaître, à la recouvrir. Claude Lefort lui-même prend toujours soin de rapporter le phénomène à sa manifestation. Ainsi, lorsqu'il décrit par exemple « *l'image* d'un pouvoir réellement dans la société, d'un pouvoir trivial, au service d'intérêts particuliers d'un pouvoir dont les agents jouent la comédie de la représentation populaire » [196]. Ou encore : « Le pouvoir *paraît* déchoir au plan du réel, en vient à *apparaître* comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se *montre* dans la société »[197]. La perception d'un pouvoir purement immanent et instrumental n'implique nullement la déchéance de sa fonction symbolique ; aucun pouvoir, selon Lefort, ne peut s'en défaire. Mais elle indique un échec de ce pouvoir – et de celles et ceux qui sont en charge de le représenter à tous les niveaux – à faire reconnaître cette dimension symbolique, une incapacité à la *mettre en forme et en scène.*

---

[194] Claude Lefort, « Droit de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit.

[195] Par ces remarques, Lefort livre une réflexion sur les sociétés démocratiques contemporaines d'une grande intuition. L'actualité d'une telle analyse – du pouvoir, de la loi ou du savoir – frappe son lecteur, à qui il suffit de porter son regard sur le monde qui l'entoure pour trouver aux thèses de Lefort des traductions concrètes qui en confirment la validité : crise de la représentation politique, ère de la « post-vérité », critiques des droits de l'homme, etc. Elle confirme par ailleurs l'intention philosophique de Lefort, qui plus que jamais s'attache à penser l'évènement, à déchiffrer le présent, à philosopher *ici et maintenant.*

[196] Claude Lefort, « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des juifs » in *Le temps présent,* op.cit., p.526. Nous soulignons.

[197] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.31. Nous soulignons.

C’est précisément cet échec qui ouvre la voie à un renversement de la démocratie dans l’aventure totalitaire :

> Une banalisation de la scène politique témoigne d'un affaiblissement de la *transcendance* du politique par rapport au social. Une telle défaillance peut préparer le terrain à ceux qui sont en quête d'une forte identification, qui choisissent des partis extrémistes et ouvrent la voie à la dérive totalitaire.[198]

Si la société paraît effectivement morcelée et désunie, elle peut, par effet de retour, réveiller le désir d’une unité organique, renvoyer à l’attrait de l’Un et d’une société-Une. Dans son article fondamental sur « L’image du corps et le totalitarisme », Claude Lefort livre cette réflexion, que nous reproduisons intégralement pour en appréhender au mieux la portée :

> Ce qui me semble condensé sous les paradoxes démocratiques, c’est le statut du pouvoir, car ce pouvoir n’est pas, comme un discours contemporain bêtifiant le répète, simple organe de domination, il est instance de la légitimité et de l’identité. Or, tandis qu’il apparaît détaché du prince, tandis qu’il s’énonce comme pouvoir de personne, tandis qu’il fait signe vers un foyer, je le répète, latent – le peuple – il risque de voir annulée sa fonction symbolique, de déchoir dans les représentations collectives au niveau du réel, du contingent, quand les conflits s’exaspèrent et conduisent la société *à la limite de sa fracture*. Pouvoir politique circonscrit, localisé dans la société, en même temps qu’instituant, il est exposé à la menace de s’abîmer dans la particularité, d’exciter ce que Machiavel jugeait plus dangereux que la haine, le mépris ; comme ceux qui l’exercent ou y aspirent sont exposés à la menace de prendre figure d’individus ou de bandes simplement occupés à satisfaire leurs appétits. Avec le totalitarisme, se met en place un dispositif qui tend à resouder le pouvoir et la société, à effacer tous les signes de la division sociale, à bannir l’indétermination qui hante l’expérience démocratique. Mais cette tentative (…) puise elle-même à une source démocratique, elle conduit à sa pleine affirmation l’idée du peuple-Un, l’idée de la Société comme telle, portant le savoir d’elle-même, transparente à elle-même, homogène, l’idée de l’opinion de masse, souverainement normative, l’idée de l’État tutélaire.[199]

Cette longue réflexion condense en elle tout le « paradoxe démocratique » d’une société déchirée par ce qui la constitue. Il y a, au fondement même du projet démocratique, la menace permanente de la blessure, d’une expérience de la vulnérabilité ne pouvant plus être prise en charge, reconnue ou supportée. A la société désincorporée répond alors le désir de l’Un ; à la défaite du corps une consécration nouvelle.

---

[198] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.561

[199] Claude Lefort, « L’image du corps et le totalitarisme » in *L’invention démocratique*, op.cit., p.174-175. Nous soulignons.

Historiquement, c'est ainsi l'incapacité ou l'échec des sociétés démocratiques du début du XXème siècle à affronter leur indétermination radicale, à reconnaître leur ouverture historique et leur division constitutive, qui a précipité l'avènement du dispositif totalitaire, promesse fantasmatique de conjuration de la menace d'une société sans corps et fragmentée. Voilà pourquoi Lefort tient le totalitarisme tout à fois pour un prolongement et un renversement du régime démocratique ; c'est « depuis la démocratie et contre (que) se refait ainsi du corps »[200].

Dans l'élaboration de l'opposition entre deux formes de société modernes, il n'a jamais été aveugle, à ce qui, du ventre même de la démocratie, contribue à nourrir le fantasme totalitaire. Ainsi peut-il déclarer qu'il y a « dans la démocratie des tendances qui se prêtent à l'image d'une société homogène, où chacun serait délivré de sa responsabilité, où précisément l'épreuve d'une altérité incernable, qui est celle de la démocratie et qui peut atteindre à l'insoutenable, serait enfin éliminée »[201].

Ces tendances, nul ne peut prétendre les abolir ; ce serait nier la nature même de la société démocratique. Nul ne peut non plus s'en contenter : tout le travail de l'invention humaine consiste précisément à se donner les moyens de maintenir ces tendances à l'état de potentialités, à en prévenir la réalisation tout en préservant l'indétermination démocratique. En d'autres termes, la société démocratique est mise au défi de s'ouvrir voie étroite, entre reconnaissance de la vulnérabilité politique et menace de sa négation.

[200] *Ibid.*
[201] Claude Lefort, « La pensée du politique » in *Le temps présent,* op.cit., p.604

C – Vulnérabilité symbolique ou faiblesse réelle : la voie étroite de la démocratie moderne

Sous les traits que lui dessine Lefort, la démocratie moderne apparaît bien comme la société de l'écart et de la non-coïncidence de soi à soi, société prise dans une ambivalence qui la maintient dans un état d'instabilité et d'incertitude constants. D'une part, elle doit s'assurer de prendre en charge les principes de la division sociale et de l'ouverture au changement – processus de *reconnaissance* de sa vulnérabilité politique que commande l'expérience de la modernité – et d'autre part, elle doit veiller à ce que cette reconnaissance ne soit pas vécue comme une épreuve insoutenable pour les individus qui la composent, au risque de se voir niée et renversée. La société démocratique est donc soumise à deux exigences : *s'assumer vulnérable sans paraître faible*, s'inventer dans la brèche sans qu'elle ne se fasse blessure, trouver les moyens et les ressources de rendre cette épreuve soutenable.

Il ne s'agit pas pour autant de succomber au fantasme d'une société délivrée de cette ambivalence ; la démocratie n'existe que dans la tension entre ces « deux versants ». Elle *est* en réalité cette tension même, dans laquelle elle puise sa spontanéité et son invention. Pas plus qu'elle n'est condamnée à succomber à l'attrait de l'Un, elle ne saurait s'en arracher définitivement ; se savoir vulnérable, en assumer la condition et les conséquences, c'est savoir que cet état porte en lui la possibilité de se dégrader en faiblesse et de produire en retour un idéal d'invulnérabilité. Mais à la source de ce savoir la société démocratique puise également les ressources nécessaires pour résister à la tentation de son retournement.

Comme nous l'avons montré, bien que Lefort ne soit pas aveugle aux menaces qui sont consubstantielles à la démocratie, il ne réduit jamais la société démocratique à ces dernières. Il les considère bien plutôt comme des potentialités pouvant s'actualiser, *la possibilité d'une blessure*, sa vulnérabilité. Ainsi du doute par exemple, qui dans une société démocratique peut être un marqueur de relativisme voire de nihilisme, aux effets destructeurs sur le social, fragmentant la société et défaisant son unité.

Mais l'exercice du doute démocratique peut également être l'indice d'une société prenant en charge son indétermination historique et sociale, ouverte au principe du changement et du débat, faisant alors l'expérience d'un doute fécond et créateur, dynamique et source d'inventivité :

> Pour qu'une telle société réussisse à *tenir ensemble* en dépit de la multiplicité des intérêts, des opinions, des passions qui la déchirent, il faut qu'elle fasse sienne à quelque degré une éthique du doute. On la voit d'un côté, il est vrai, dangereusement tentée de céder au doute sceptique ; mais, d'un autre côté, elle accueille une incertitude féconde, révèle une connaissance par le doute.[202]

L'oscillation permanente qui traverse la démocratie se perçoit tout autant dans sa relation au conflit. Nous avons vu que celui-ci était essentiel au fonctionnement démocratique, plus encore qu'il est ce par quoi *tient* la société démocratique, mais qu'il pouvait, dès lors qu'il était perçu comme théâtre d'oppositions particulières, faire signe vers le morcellement de la société. Double dimension du conflit donc, qui ouvre à la représentation d'une société ambiguë, qui parce qu'elle se définit comme insaisissable *ne parvient pas à se saisir elle-même* et s'expose ainsi aux discours critiques, qu'ils lui soient internes ou externes. Toute la pensée de Claude Lefort consiste précisément à définir la société démocratique comme société *mise en forme* par cette oscillation constante. Ainsi peut-il affirmer qu'il « n'y a rien à cacher des ambiguïtés de la démocratie » et que la critique est de ce point de vue « salubre ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, « encore faut-il (…) qu'elle sache dénoncer le relativisme sans abandonner le sens de la relativité que cherchait à détruire le système totalitaire »[203]. Autrement dit, le danger n'est pas tant pour la démocratie d'assumer sa nature équivoque que de la nier, ce qui la ferait inévitablement basculer à terme dans le totalitarisme. Une lecture attentive des arguments lefortiens nous incite toutefois à préciser notre réflexion. La négation des ambiguïtés de la démocratie peut en effet se jouer à deux niveaux : soit elle consiste à nier son versant négatif, c'est-à-dire le caractère potentiellement insoutenable de son indétermination sociale et historique ; soit elle implique une réduction de la démocratie à ce versant. Dans le premier cas, la démocratie reste aveugle à la dimension problématique de sa vulnérabilité et aux effets de rejet qu'elle induit ; elle ne voit pas que sa nature vulnérable se manifeste comme pure faiblesse. Dans le second cas, c'est en quelque sorte l'exact inverse qui se produit : la société démocratique est ramenée à cette faiblesse perçue ; elle n'est à proprement parler *que* cela.

---

[202] Claude Lefort, « L'incertitude démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.743. Cette citation évoque les commentaires de Lefort sur l'œuvre de Salman Rushdie, et plus particulièrement la manière dont, dans *Les versets sataniques,* l'écrivain se saisit de la question du doute pour en développer une conception qui s'oppose à celle de Nietzsche. Dans *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.54, Lefort écrit à ce sujet : « A la différence de Nietzsche, il ne juge pas que le doute soit signe de la bassesse de l'homme moderne. Bien au contraire, le doute, à ses yeux, fait sa force, sa dignité, accompagne l'exigence de juger. Le doute n'est pas l'instrument du virtuose sceptique, la propriété de l'indifférent, encore moins la tentative méthodique d'assurer son fondement à la connaissance ; il est plutôt ce qui protège la vérité, de la laisse jamais s'affaisser sous le poids de la croyance ». Cette conception d'un doute démocratique fécond n'est pas sans évoquer les travaux du juriste et philosophe Hans Kelsen, qui dans *La démocratie : sa valeur, sa nature*, Paris : Dalloz, 2004, fait du relativisme politique la valeur fondamentale de la démocratie, qu'il oppose à « l'absolutisme politique ».

[203] Claude Lefort, « Réflexions sur le présent » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.382

Sa vulnérabilité intrinsèque n'est plus synonyme d'inventivité et de spontanéité, elle n'est plus l'indice d'une brèche ouverte et d'une *praxis* humaine sur un devenir. La voie empruntée par Lefort consiste à faire tenir ensemble ces deux dimensions ; c'est même à ses yeux dans cette double contrainte philosophique et politique que la société démocratique trouve sa singularité et tire sa force :

> En réalité, je crois que la société démocratique, si elle risque de s'abîmer dans les divisions de faits et d'intérêts ou de sombrer dans le relativisme et le nihilisme, est celle qui est aussi la plus exigeante et la plus philosophique, car c'est en elle que les fondements de la loi, du pouvoir et des relations sociales sont l'objet d'une mise en question continue.[204]

« Abîmée », ce mot qui revient souvent sous la plume de Lefort désigne une société qui ne parvient pas – ou ne cherche pas – à se déployer dans son équivocité. La question se pose alors de déterminer les dispositifs par lesquels y parvenir. Il ne suffit pas en effet de définir la démocratie comme forme de société qui doit reconnaître sa vulnérabilité intrinsèque sans paraître faible pour autant ; il faut identifier ce qui rend une telle disposition possible, ce qui permet à l'indétermination démocratique de nourrir un doute fécond et non sceptique. Il faut que le conflit soit synonyme d'une vitalité du débat, d'une forme d'invention collective, synonyme de prise en charge de la diversité des opinions ; non pas de lutte d'intérêts entre groupes particuliers, d'affrontements claniques pour la seule conquête du pouvoir ou d'oppositions artificielles et feintes.

A ces interrogations, Claude Lefort n'a pas réellement apporté de réponses ; tout juste offre-t-il à son lecteur quelques pistes de réflexion néanmoins précieuses et fertiles[205]. Il nous paraît ainsi à bien des égards significatif que Lefort s'attache à identifier, dans l'ensemble des phénomènes paradoxaux de la démocratie, « la marque d'une même aventure sociale » [206] qui se déploie dans toute l'étendue de la forme de société démocratique et qui n'est pas étrangère aux sujets eux-mêmes :

> A l'admettre, nous ne nous trouvons pas rejetés à la place de l'observateur, nous ne nous évadons pas de la contradiction ; nous découvrons au contraire qu'elle nous traverse. Si nous sommes capables de nous y attacher, nous devenons plus attentifs aux dangers que recèle la démocratie et peut-être plus imaginatifs dans notre manière d'y faire face.[207]

---

[204] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.563
[205] Sans doute pourrait-on tracer à grands traits une tradition contemporaine de la philosophie politique française, dont les principaux membres seraient représentés par Miguel Abensour, Myriam Revault d'Allonnes, Pierre Manent ou encore Pierre Rosanvallon, tous fortement influencés directement par Claude Lefort, dont le projet consisterait précisément à prolonger ces interrogations pour tenter d'y apporter des éléments de réponse.
[206] Claude Lefort, Préface aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.27
[207] *Ibid.*

Faire face à la menace qui habite la démocratie et dont elle ne peut se déprendre, voilà donc qui pourrait constituer en soi un projet politique pour les sujets démocratiques, eux-mêmes pris dans cet écart de la société. S'il est vrai que la démocratie ne se débarrasse jamais du risque totalitaire, de la tentation de la négation de la vulnérabilité du politique, elle doit vivre avec cette potentialité, faire avec, et ménager en elle-même des dispositifs visant à en neutraliser – mais non pas *détruire* - la menace. Cette résistance passe-t-elle par la mise en place de dispositifs politiques et sociaux, d'instances démocratiques, relève-t-elle d'une conception instrumentale du politique ? Pour Lefort, il n'en est rien : « A mes yeux, aucun artifice institutionnel ne peut empêcher la démocratie de dériver vers le totalitarisme, de succomber à la tentation de l'Un »[208]. En effet, « seul est efficace le *désir* des hommes d'accepter la différence et l'altérité »[209]. Mais ce désir, comment l'entretenir ou l'exciter sinon l'éveiller ? Et si la réponse n'est pas à rechercher dans les dispositifs institutionnels, où la trouver ?

En réalité, notre parcours critique de l'œuvre de Lefort nous a déjà permis d'identifier des premiers éléments de réponse. Comme toujours chez l'auteur de *L'invention démocratique,* c'est dans la *praxis* que se découvre la vérité du politique. Le désir de l'altérité, la reconnaissance d'autrui, et donc *in fine* de la division constitutive de la société se gagne à l'épreuve de l'action des hommes, dans la pratique sociale et politique. L'individu démocratique doit être animé par ce que Lefort qualifie une « éthique de la coexistence »[210]. Remarquable est la référence à nouveau faite à la notion d'éthique : « éthique du doute », lisions-nous tout à l'heure concernant l'exercice fécond du débat démocratique, « éthique de la coexistence » apprenons-nous à présent. Comme expliquer le recours à ce terme jusqu'à présent étranger au vocabulaire de Lefort, comment comprendre de quel sens il recouvre ce mot ?
Rien ne permet, dans l'œuvre de Lefort, de trancher ces interrogations. Toutefois, nous pouvons rapporter la notion d'éthique à celle tout juste évoquée de *praxis.* En effet, de l'éthique de la coexistence à l'éthique du doute, il y a, nous semble-t-il, une même injonction à l'agir, la même certitude que c'est dans la pratique des hommes autour d'un certain nombre de valeurs communes qu'un vivre-ensemble démocratique est possible.
Or cette pratique exige d'être l'objet d'un « désir », d'une reconnaissance ; c'est l'acceptation d'une certaine *manière d'être* au monde, aux autres (reconnaissance de l'altérité) comme à soi-même (reconnaissance d'être soi-même « traversé par la contradiction démocratique »).

[208] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.561
[209] *Ibid.* Nous soulignons.
[210] *Ibid.*

Ce désir d'une certaine éthique de la coexistence pourrait alors être l'autre nom donné à la prise en charge démocratique de la vulnérabilité du politique. Plus exactement, il pourrait constituer l'horizon vers lequel s'orienter pour neutraliser le caractère insoutenable de l'épreuve de vulnérabilité en démocratie. Sans doute faudrait-il ainsi, à l'aune des quelques indices laissés à la libre interprétation de son lecteur, prolonger les réflexions de Lefort sur cette notion de désir démocratique. En tout état de cause, il s'agit bien de donner envie aux hommes de vivre et d'agir selon les principes modernes qu'implique la démocratie, c'est-à-dire de *reconnaître* dans leurs pratiques et modes d'être les principes du changement et de la division sociale, de l'altérité et de l'indétermination. Au fond, il s'agit de rendre en quelque degré désirable le fait de cohabiter dans une société qui a dissout tous les repères de la certitude, qui ne permet plus aux individus de se rapporter à l'image du corps politique pour se figurer leur existence commune.

Lefort, qui indiquait auparavant que la démocratie n'avait pas à aimer cette épreuve mais simplement à l'accepter, à la reconnaître comme lui étant constitutive, semble désormais ouvrir à une dimension plus positive de cette épreuve. Comme si la société démocratique pouvait, en s'éprouvant, s'affirmer et se renforcer. La reconnaissance démocratique de la vulnérabilité du politique pourrait-elle effectivement s'avérer désirable ? Si tel est le cas, il nous revient alors d'identifier comment ce désir peut s'exprimer, comment l'insoutenable peut être renversé.

Ces quelques rapides réflexions nous conduisent à nous ressaisir de la dimension symbolique du politique. Il nous semble en effet que ce que désigne implicitement Claude Lefort, en-deçà de la question démocratique du désir et de l'éthique de la coexistence, c'est une nécessaire conception de la vulnérabilité politique *comme purement symbolique*. Cette dimension, ainsi que nous l'avons déjà longuement explicité, est essentielle à la démocratie moderne. Elle est l'objet même de la mutation politique qu'implique son avènement. Se livrant à une réflexion sur la nature de « l'enjeu démocratique », Claude Lefort déclare ainsi :

> La dissolution des repères de la certitude ne signifie pas que les dimensions de l'autorité, de la loi ou du savoir s'effacent, mais que les questions qu'elles impliquaient sont comme *mises à nu*. Privée de figurants ultimes, la loi se donne à chacun et, dans toutes relations, comme *énigme*. C'est donc l'absence d'un fondement repérable, le fait qu'une place symbolique, déclarée vide, ne soit occupée par personne, qui engendre la vitalité des relations sociales, puisque tous sont appelés à rechercher ce qui doit être.[211]

[211] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.563

Or, cette citation nous apparaît comme un formidable révélateur de ce qui est en jeu dans la prise en charge démocratique de la vulnérabilité du politique. Il y a en effet, dans la société démocratique, une « mise à nu » générale et complète des interrogations qu'elle suscite. Aucune certitude, aucun repère inconditionné ne peut venir l'en délivrer. Cette mise à nu ne signifie donc pas transparence à soi, mise en visibilité totale – nous serions là au contraire dans un fantasme totalitaire. En réalité, c'est l'exact inverse qu'une telle expression implique. Elle ouvre en effet à une brèche sans fond, à une interrogation qui ne cesse de sourdre au cœur de la société démocratique et ne peut trouver de réponses définitives. « L'énigme » démocratique est non seulement celle du pouvoir, de la loi et du savoir, mais elle est donc aussi celle de sa nature même. Société indéterminable et indéterminée, insaisissable et indomptée. « La démocratie court le plus grand danger à vouloir se penser comme un système d'institutions qui est en quelque sorte à notre disposition ou en refusant d'assumer l'idée qu'elle a à prendre en charge une interrogation interminable »[212]. La mise à nu des questions démocratiques ouvre à l'énigme fondamentale qui la constitue.

C'est ici que la dimension symbolique ressurgit. Puisque Claude Lefort déclare que la représentation du pouvoir (ou de la loi, ou du savoir) comme place symboliquement vide est ce qui ouvre à la reconnaissance du principe de la division sociale, puisqu'il affirme également que cette reconnaissance n'est plus supportable lorsque la division chute au plan du réel, ne peut-on pas en déduire que c'est dans le symbolique qu'est à chercher également la reconnaissance et l'acceptation de la vulnérabilité du politique ? Société symbolique de part en part, la démocratie n'est-elle pas précisément le régime qui doit *mettre en forme* sa vulnérabilité pour éviter que celle-ci chute au plan du réel et soit perçue comme pure faiblesse ? Ainsi, l'exigence démocratique consisterait, à l'image du pouvoir politique, à maintenir une conception symbolique de cette vulnérabilité pour la rendre soutenable.

Lorsque la société démocratique se montre *réellement* vulnérable, lorsque la reconnaissance de sa vulnérabilité constitutive « déchoit » dans le réel et est perçue *en tant que telle*, alors elle risque de basculer dans la conception du régime faible et donner naissance à la production de discours et projets – politiques, sociaux, culturels, théologiques – d'invulnérabilité. Que la démocratie s'affiche dans sa faiblesse, et son projet paraîtra en un sens, pour reprendre le mot de Pierre Rosanvallon, « inachevé »[213].

[212] *Ibid*., p.568
[213] Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée,* Paris, Gallimard, 2000

En affirmant qu'il faut tenir ensemble les deux versants de la démocratie, que ce qui la définit est également ce qui la menace et qu'il dépend des hommes de rendre supportable sinon désirable cette prise en charge de sa vulnérabilité, Claude Lefort désigne par là-même une « éthique pratique » de la démocratie, ce que nous qualifions pour notre part d'*ethos démocratique*.

Rapporté à notre travail, cette éthique se traduit par la nécessité de penser la vulnérabilité dans sa dimension symbolique et non réelle, seule manière de maintenir ouverte la brèche démocratique et de conjurer le risque qu'elle se montre comme blessure. Parce qu'elle est tout à la fois l'une et l'autre, la société démocratique ne se délivre jamais de la tentation de son retournement dans l'idéologie, le relativisme ou l'attrait de l'Un.

Assumer sa vulnérabilité sans paraître faible, tel est *l'ethos démocratique* auquel nous ouvre la lecture de Lefort. Société de l'écart, ne coïncidant jamais avec elle-même, elle exige de ceux qui la constituent de reconnaître cette vulnérabilité constitutive, de se savoir traversés par elle, et de se donner les moyens de la rendre tolérable, de *faire* avec. Elle exige enfin d'eux qu'ils acceptent de ne pouvoir se libérer de cette tâche toujours à reprendre et dans laquelle ils remettent constamment en jeu leur désir d'une existence commune et d'une reconnaissance réciproque. Car, comme l'écrivait Lefort :

> La démocratie, c'est rêver que de supposer que nous la possédons, soit pour nous satisfaire de son état, soit pour le juger misérable. Elle n'est que ce jeu de possibles, inauguré dans un passé encore proche, dont nous avons tout à explorer. En dehors de ses limites, il est temps de l'apprendre, il n'y a d'autre modèle que le totalitarisme.[214]

[214] Claude Lefort, Préface à *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.28

6EME SOUS-PARTIE **: LA VULNÉRABILITÉ SYMBOLIQUE DU POLITIQUE MODERNE : DÉMOCRATIE SAUVAGE, SOCIÉTÉ DE CHAIR ET D'ÉCART**

Si la coexistence des individus en démocratie suppose un certain *ethos*, une manière d'être au monde et aux autres, qu'elle exige ce que Lefort, reprenant une formule de Leo Strauss, nomme un certain « *way of life* »[215], comment la garantir dans une société fondée sur l'indétermination, où tous les pôles de la certitude sont dissous ? « Est-il possible de vivre sans repères et sans référent ultimes ? »[216], s'interroge ainsi Claude Lefort, est-il acceptable pour une société de faire l'épreuve de sa vulnérabilité, de la prendre en charge sans risquer de provoquer en réaction un phénomène de rejet ? Ces questions conduisent aussitôt à réfléchir sur la soutenabilité de la démocratie telle que la définit Lefort, et plus encore à identifier à quelles conditions une reconnaissance de sa vulnérabilité peut être envisagée.

Une partie de la réponse est peut-être à chercher dans la notion de « démocratie sauvage », dont Miguel Abensour écrit qu'elle constitue, « pour qui tente d'interpréter l'œuvre de pensée de Claude Lefort, le point d'arrivée obligé »[217]. De fait, bien que le concept soit en réalité peu mobilisé par Lefort, et qu'il n'en propose jamais de définition claire, il semble bien, en effet, que l'idée d'un ensauvagement de la société démocratique permette de rendre compte de sa nature *insaisissable* et indéterminée, d'une société qui s'échappe à elle-même et ne se maîtrise pas. Abensour est de ce point de vue celui qui s'est montré le plus attentif à cette notion de démocratie sauvage dans l'œuvre de Lefort, et s'est attaché à en montrer la complexité, l'obscurité parfois.

Dans un essai qu'il consacre à cette question, et en s'appuyant sur les différentes occurrences de la notion dans la pensée de Lefort, Miguel Abensour propose une première définition de la démocratie sauvage comme « forme de société qui à travers le jeu de la division laisse libre cours à la question que le social ne cesse de se poser à lui-même, question toujours à résoudre et destinée à rester interminable, traversée qu'elle est par une interrogation de soi à soi » [218].

---

[215] Voir notamment Claude Lefort, « Trois notes sur Leo Strauss » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.268 et *Essais sur le politique*, op.cit., p.9

[216] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.551

[217] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris : Le Félin, 2012, p.247

[218] *Ibid.*, p.252. Voir également Arthur Guichoux, « La démocratie ensauvagée », *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.75-82

Profondément ancrée dans une représentation de la « division originaire du social », appréhendée comme « identité énigmatique du social, expérience de l'immaîtrisable qui laisse se conjoindre l'écartèlement du social et son indétermination »[219], la démocratie sauvage semble bien désigner cette société qui accueille le conflit et le changement, ouverte à l'expérience de la modernité. Le caractère « sauvage » de la démocratie apparaît comme la marque de son accomplissement véritable, l'indice de sa réalisation effective. En ce sens, il constitue l'horizon à partir duquel peut s'orienter la pensée politique pour faire advenir la forme de société moderne par excellence, société de la non-coïncidence et de l'écart, qui affronte l'énigme de sa propre nature, se maintient ouverte et par là-même exposée. Seule une telle société peut en effet trouver dans l'expérience de sa vulnérabilité la force d'en soutenir l'épreuve, les ressources nécessaires pour s'y inventer.

Ainsi, la notion de « démocratie sauvage », bien que peu développée par Lefort, nous paraît très largement désigner la représentation d'une société politique vulnérable ; c'est donc en nous situant dans le sillage de Miguel Abensour que nous nous donnerons donc les moyens d'en observer les caractéristiques. Mais pour nécessaire qu'elle soit à notre réflexion, l'idée d'un ensauvagement de la démocratie ne suffit pas à nommer l'opération par laquelle cette vulnérabilité s'élève à l'ordre du symbolique pour ne pas apparaître comme faiblesse réelle. C'est la raison pour laquelle nous devons également chercher à comprendre quels sont les principes générateurs qui président à la *mise en forme* de cette vulnérabilité du politique. Car de même qu'il ne saurait y avoir de « société humaine (…) sans mise en forme de la dimension symbolique »[220], nous pouvons affirmer qu'il ne saurait y avoir de vulnérabilité politique sans mise en forme de sa dimension symbolique. Or, d'après Lefort, la mise en forme implique toujours un travail de mise en scène et de mise en sens[221]. Il s'agit donc d'appréhender ces trois processus comme différentes modalités d'un même phénomène, ce qui revient à nous interroger sur ce que pourrait être, au sein d'une société démocratique sauvage, une mise en forme, une mise en scène et une mise en sens de la vulnérabilité du politique.

Pour y parvenir, il nous faut lire entre les lignes de l'œuvre de Lefort, élargir l'horizon philosophique en essayant de déchiffrer ce que cette œuvre ne dit que partiellement, pour mieux la compléter.

---

[219] *Ibid.*
[220] Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.114-115
[221] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.282

Élargir l'horizon, cela signifie remonter en amont pour trouver dans la pensée de Merleau-Ponty des réflexions sur le corps et la chair, qui permettent de penser le passage de l'image du corps à celle de la chair pour représenter la démocratie, société désincorporée mais dotée d'une consistance et d'une épaisseur bien réelles. Avec la notion de chair, qui surgit depuis le lieu d'où se défait l'image du corps politique, une autre représentation se donne à voir, plus puissante celle-là, plus complexe aussi, nouée dans les plis du social. Une image qui renvoie à la chair plutôt qu'au corps, qui figure une matière pouvant être blessée, possédant une profondeur quand le corps désigne la surface, et venant ainsi efficacement en appui à un travail de mise en forme de la vulnérabilité symbolique au sein de la société démocratique.

Il nous faut également porter le regard en aval, vers les héritiers intellectuels de Lefort, au premier rang desquels Pierre Rosanvallon, Myriam Revault d'Allonnes ou Pierre Manent, dont les différentes œuvres offrent un regard privilégié sur la conception lefortienne de la démocratie et en prolongent les arguments théoriques. C'est en particulier à la notion *d'écart*, telle qu'elle est travaillée chez Rosanvallon et plus encore chez Abensour[222], que nous serons attentifs, dans la mesure où elle figure ce par quoi la société démocratique peut se percevoir à elle-même comme fondamentalement divisée. En d'autres termes, elle est la condition de sa *représentation* ; c'est dans l'écart que la démocratie met en scène sa vulnérabilité. Lefort peut ainsi définir la démocratie comme le « théâtre » de cette dissolution des « repères derniers de la certitude »[223] : les représentants politiques donnent à voir le conflit démocratique et l'indétermination qui en procèdent, notamment par le processus électoral. Toutefois, on se tromperait à vouloir réduire cette représentation à sa dimension politique. La mise en scène de la vulnérabilité du politique excède ce seul aspect pour embrasser l'ensemble du social.

Là encore, la conception de la « démocratie sauvage » s'avère précieuse pour notre propos. L'image d'une société ensauvagée permet en effet de penser l'effervescence démocratique comme l'ensemble des *pratiques qui ouvrent des brèches dans la chair du social* et par lesquelles la société met en scène son ouverture à la division et au principe du changement[224].

---

[222] Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris : Sens&Tonka, 2018

[223] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.551

[224] C'est la raison pour laquelle nous sommes en désaccord avec Jean-Claude Monod lorsque celui-ci déclare, à l'occasion d'un entretien avec Etienne Balibar et Myriam Revault d'Allonnes pour la revue *Esprit*, que la conception de la représentation démocratique de Lefort « révèle que la démocratie sauvage est une illusion » car « il n'y a pas de démocratie sans écart, sans institutions de représentation » (Voir « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.91). Une telle affirmation procède d'une double méprise. D'une part, Monod semble ignorer que Lefort ne réduit pas la représentation démocratique à la seule représentation politique, et que la conception de l'écart démocratique ne s'y limite pas. D'autre part, bien que lacunaire, la définition lefortienne de la démocratie sauvage ne s'oppose nullement à la figuration d'une société de l'écart ; bien au contraire, il nous paraît essentiel de souligner que l'ensauvagement de la démocratie repose sur un procédé de mise en scène de son écart constitutif, une mise en visibilité symbolique de la brèche qui sourd dans

Enfin, il faut rappeler que cet écart opère symboliquement et que si « la démocratie moderne est le seul régime à signifier l'écart du symbolique et du réel avec la notion d'un pouvoir dont nul, prince ou petit nombre, ne saurait s'emparer (…), encore faut-il préciser que cet écart s'indique seulement ; qu'il est opérant, mais qu'il n'est pas *visible* ; qu'il n'a pas statut d'objet pour la connaissance »[225].

Or, cette mise en scène ouvre aussitôt à une mise en sens : bien qu'elle se définisse comme société indéterminée, ne se maîtrisant pas elle-même, la démocratie n'est pas pur chaos ; elle doit pouvoir se mettre en quête d'un sens à partir duquel s'orienter. C'est ici que l'exigence d'une « éthique de la coexistence » démocratique se ravive, car la dissolution des repères de la certitude ne saurait déboucher sur la conception d'une société désarticulée, dans laquelle les sujets se retireraient devant l'indétermination sociale et historique, refuseraient de s'engager dans l'effervescence du social pour s'y ménager une voie. A bien des égards, ce refus se présente comme un effet pathologique de l'indétermination démocratique. Si la prise en charge de l'expérience de vulnérabilité suppose une mise en sens, c'est parce que la société démocratique tient seulement de sa capacité à associer les individus à la nécessité de débattre et de décider, de trancher dans leurs conflits, de définir le légitime et l'illégitime, le juste et l'injuste, etc.

C'est pourquoi la question des droits de l'homme apparaît chez Lefort comme la force dynamique par excellence, qui parce qu'elle ne cesse de travailler la chair du social et suscite la discussion entre les hommes, contribue à mettre la société en mouvement. En reconnaissant la dimension de la loi, à la fois comme objet de conflits et principe de leur règlement, les individus sont en effet conduits à reconnaître que la vie démocratique suppose une « certaine manière d'être », qu'elle ouvre à une quête du sens motivée par l'incessante lutte pour la reconnaissance et l'obtention de droits nouveaux. Ainsi Claude Lefort peut-il écrire : « Politique des droits de l'homme, politique démocratique, deux manières donc de répondre à la même exigence : exploiter les ressources de liberté et de créativité auxquelles puise une expérience qui accueille les effets de la division »[226].

---

l'épaisseur de sa chair. L'intrication du politique et du social dans l'ordre de la démocratie moderne implique de penser la co-pénétration des formes de représentation politique et sociale qui s'y déploient. Chez Claude Lefort, démocratie sauvage et représentation démocratique vont de pair parce qu'elles reposent sur une *complication* de leur sens : ensauvagement ne signifie pas absence d'écart, société sans ordre ou désarticulée ; « représentation » ne se réduit pas à la dimension politique garantie par des institutions de pouvoir et de l'État.

[225] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.294. Il en est de même pour la vulnérabilité de la démocratie. Celle-ci est opérante mais non *visible* en tant que telle.

[226] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.83

Le discours des droits de l'homme est politique parce qu'il permet de dire la dynamique de la société démocratique, sa nature sauvage et indomptable, sa capacité de réinvention et d'imagination pour créer et octroyer des droits nouveaux. Il offre ainsi une orientation à la pensée démocratique, un sens à l'esprit sauvage moderne : en choisissant le langage du droit, la démocratie parvient à *mettre en sens* sa vulnérabilité politique fondamentale.
La parole du pouvoir – politique, mais pas uniquement – peut alors prendre le relais, pour dire à son tour cette vulnérabilité démocratique. Émerge alors un « nouveau langage politique », c'est-à-dire « un langage qui ne craigne pas de se réclamer d'une éthique démocratique (…) et, simultanément, un langage 'réaliste' qui indique les problèmes que la démocratie ne saurait résoudre »[227], un langage qui prend symboliquement en charge la vulnérabilité du politique moderne en disant tout à la fois ce que peut le pouvoir et *ce qu'il ne peut pas*.

Profondément démocratique, un tel langage trouve également, dans l'œuvre de Lefort, son prolongement dans le domaine de la littérature et de la peinture. La mise en sens de la vulnérabilité du politique s'éprouve en effet à l'ordre du déchiffrement du sens, un interminable travail de recherche dont la dimension insaisissable de la démocratie interdit toute possibilité de clôture. L'opération d'interprétation de la démocratie moderne n'est jamais que la confrontation à son énigme principielle, épreuve que l'art permet de mettre en perspective en orientant la pensée philosophique. C'est dans l'homme lui-même, en tant qu'il est « *une énigme pour l'homme* », c'est dans la reconnaissance qu'il y a en lui « *quelque chose d'insaisissable* (…) qui se signale à travers les cultures et les individus »[228], que le langage artistique peut nous délivrer une connaissance inégalée de cette nature sauvage du sens de la démocratie, qui échappe à toute tentative de maîtrise et de fixation. « Ce qui me paraît être une grandeur de la démocratie, écrit ainsi Lefort, c'est qu'il y est tacitement reconnu le fait que chacun est insaisissable pour l'autre »[229].

Insaisissable, la démocratie moderne assume sa vulnérabilité politique lorsqu'elle reconnaît qu'elle est mise en mouvement par cela même qui se dérobe à elle, que sa mise en sens n'est jamais que l'interminable quête du sens, et que c'est à l'épreuve de son énigme même qu'elle apprend à se connaître comme société de chair, société ouverte et vulnérable.

[227] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent,* op.cit., p.624
[228] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent,* op.cit., p.567
[229] *Ibid.*

Chapitre XVI – Mise en forme de la vulnérabilité : la démocratie et l'image de la chair

Une première manière d'envisager que puisse être prise en charge au sein de la démocratie l'épreuve de la vulnérabilité intrinsèque des sociétés modernes, serait de s'interroger sur sa mise en forme symbolique.

La démocratie, nous l'avons largement rappelé, apparaît à Lefort comme la forme de société qui inaugure l'expérience de la désincorporation du pouvoir, et partant, celle de la désincorporation du politique en tant que tel. La société démocratique trahit fondamentalement la marque d'une perte, l'épreuve d'une *dissolution* de ses repères. Or, il nous semble que la mise en forme de la vulnérabilité du politique dans les sociétés démocratiques n'est possible qu'à envisager que l'on donne à la désincorporation une dimension, non pas tout à fait positive puisque l'indétermination démocratique nous l'interdit, mais qui ne se réduit pas toutefois à la pure expression d'une absence. On ne peut en effet se contenter de définir négativement la communauté politique, par la trace d'un manque. A se représenter uniquement la démocratie comme société qui « défait le corps », société désubstantialisée, on ne lui permet pas de prendre en charge l'épreuve de son indétermination, de rendre tolérable aux individus l'expérience de vulnérabilité. Que la démocratie moderne doive se délivrer de l'image du corps, cela ne fait aucun doute. La reconnaissance de sa nature profondément ouverte et exposée – vulnérable – l'exige. Mais en même temps, comment ne pas donner prise à toutes les tentations de recréer du corps, de re-fabriquer de la substance, lorsque la représentation que la société se fait d'elle-même ne se rapporte qu'à la sensation d'un manque ? Ne nous faudrait-il pas plutôt essayer de proposer une conception de la communauté politique qui ne cède ni à l'attrait de la corporéité, ni à la menace d'une société abstraite, sans consistance ni densité ?

Si telle est la voie que nous devons emprunter, nous soutenons que nous gagnerions à substituer, dans l'ordre des représentations symboliques, une image à une autre ; plus exactement, *passer de l'image du corps à celle de la chair.* Cette proposition, du reste, n'est pas étrangère à Claude Lefort lui-même, puisque la notion de chair apparaît de manière furtive mais condensée dans son œuvre. Nous pouvons en repérer la trace dans deux grands aspects complémentaires de sa pensée : l'interprétation de la phénoménologie merleau-pontienne d'une part, l'analyse du tissu social démocratique d'autre part. La tradition phénoménologique, depuis Husserl jusqu'à Michel Henry, a su faire un usage complexe de la notion de « chair », se nourrissant à des sources pour le moins diverses et variées[230].

[230] Voir notamment Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* Paris, Seuil, 2000

Mais nous devons à Merleau-Ponty son surgissement dans la philosophie de Claude Lefort. C'est tout autant à l'auteur de *La phénoménologie de la perception* que Lefort doit le passage, quoique seulement esquissé, d'une réflexion sur l'image du corps à celle de la chair, dans l'ordre symbolique du politique. En conclusion à l'article consacré à « La question de la démocratie », il écrit ainsi, au sujet de Merleau-Ponty : « La même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être du social »[231].

Dans le prolongement d'une telle remarque, nous considérons pour notre part que l'image de la chair offre une figuration efficace à la démocratie, qui se dérobait à toute représentation substantielle. Définie par Didier Franck, en opposition au corps, comme « organe de la perception »[232], la chair renvoie en effet à une conception enrichie de la matière. Elle se fait chez Merleau-Ponty corps doté d'une sensibilité*, corps souffrant* et ouvert, rappelant par là-même la définition qu'en propose Michel Henry :

> Notre chair n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui.[233]

Chez Merleau-Ponty, la notion de chair permet de désigner autre chose qu'une substance ou une matière, et ne renvoie pas non plus au pur esprit, à l'immatérialité d'un élément. Elle symbolise au contraire un entre-deux, un *élément* doté d'une consistance et d'une épaisseur, mais également une forme sensible ouverte à l'expérience de son manque, un corps sans coïncidence à lui-même, exposé à sa propre étrangeté **(A)**.

Pour autant, la mise en évidence par Claude Lefort de cette pluralité de sens de la notion de chair a une portée qui excède la seule analyse phénoménologique. Elle permet en effet d'envisager, au registre d'une phénoménologie du politique, une réflexion sur la question de la démocratie moderne à partir de la notion de chair. Attentif à l'usage qu'en fait Lefort dans ses analyses de la société démocratique, notamment à partir de ses interprétations des pensées de Tocqueville et de Guizot, nous apprenons que la chair lui sert à désigner le social comme un « milieu » désincorporé, doté d'une certaine profondeur, d'une complexité qui suppose d'être « fouillée » pour en découvrir l'absence de substance et de fond **(B)**.

---

[231] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.32
[232] Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éditions de Minuit, 1981
[233] Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* op.cit., p.8

Ainsi envisagée, la référence à la « chair du social », telle qu'elle émerge chez Claude Lefort, nous permet d'envisager le passage d'une représentation de « la société sans corps » à la « société de chair », et ainsi de nous figurer l'image d'une société symboliquement vulnérable. Entre phénoménologie et pensée du politique, l'image de la chair s'avère ainsi particulièrement efficace pour décrire la forme de société démocratique et pour l'ouvrir à une quasi-représentation d'elle-même comme unité sans substance mais bien réelle, dotée d'une *texture* vulnérable. Ainsi se donne-t-elle les moyens de conjurer symboliquement l'épreuve de la perte du corps politique **(C).**

A – Du corps à la chair : la phénoménologie de Merleau-Ponty en héritage

C'est dans l'article « Le corps, la chair », publié à l'origine dans la revue *L'Arc* en 1971, et repris ensuite dans *Sur une colonne absente*[234], que nous est principalement donné d'observer l'héritage de la pensée merleau-pontienne de la « chair » sur celle de Lefort. A dire vrai, ce court essai constitue la source privilégiée, sinon exclusive, afin d'appréhender l'usage que Lefort fera à son tour de la notion, tant sont rares les occurrences dans son œuvre.

Fondé sur une interprétation de l'œuvre de Merleau-Ponty, et plus particulièrement sur les considérations formulées dans *Le visible et l'invisible*[235], la conception lefortienne de la chair excède en réalité le cadre de la phénoménologie pour déplacer la notion au sein de la sphère du politique. Elle est toutefois largement inspirée des réflexions de Merleau-Ponty, qui ne se laissent sans doute pas ramener à une définition univoque de la chair mais permettent malgré tout d'en dégager les grandes lignes de sens[236].

Chez Merleau-Ponty, la pensée de la chair surgit de celle du corps. De la « nécessité » du passage de l'une à l'autre évoquée par Lefort, nous ne pouvons pas nécessairement conclure à la rupture. A dire vrai, la nature de ce déplacement interroge. D'une part, la lecture du *Visible et l'invisible* nous induirait à postuler que ce n'est pas l'abandon véritable de la notion du corps, telle qu'elle était notamment développée dans *Phénoménologie de la perception*[237], qu'instruit Merleau-Ponty mais plutôt son réagencement, sa réélaboration dans un cadre plus large, faisant ainsi apparaître une dimension nouvelle que la première définition du concept ne permettait pas d'appréhender pleinement. D'autre part, l'interprétation de Lefort nous conduit à radicaliser le geste, à en apercevoir l'élément de déliaison :

> Avec la chair n'est pas offerte une version plus élaborée de l'expérience muette, du texte dernier qui était autrefois déchiffré à travers le corps. Bien plutôt est-ce par la destitution de ce texte, par la défaite de l'image du corps, que nous sommes induits à interroger la chair comme notion dernière.[238]

---

[234] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.116-139.

[235] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.170-201

[236] Sur cette représentation du corps dans la philosophie de Merleau-Ponty et de Lefort, nous renvoyons à l'excellente thèse d'Agnès Louis : *Le corps politique dans une perspective phénoménologique : Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricoeur.* Thèse de doctorat réalisée sous la direction de Dominique Colas : Science Politique, Institut d'Études Politiques, Paris, 2013. Voir également son article « Claude Lefort : portée et limite d'une phénoménologie politique » in *Politique et sociétés,* 34, (1), 2015, p.111–129

[237] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, p.95-100

[238] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.130. La désignation de la chair comme « notion dernière » renvoie directement à la définition qu'en donne Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.183 : « La chair est une notion dernière, (elle) n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même ».

Certes, le problème de la notion de chair vis-à-vis de celle de corps dans la philosophie de Merleau-Ponty nous intéresse moins que ce qu'elle désigne en tant que telle – et que l'usage qu'en fera Lefort. Mais si nous souhaitons prendre la mesure de ce qu'elle signifie, nous ne pouvons faire l'impasse sur ce qu'elle parvient à *dire* du réel que le corps ne parvenait qu'improprement à nommer. Pour ce faire, nous devons donc en repasser par le texte originel de Merleau-Ponty, naviguer parmi les différentes définitions qu'il en donne comme autant de taches de peintures qui formeraient un tableau impressionniste. Ce n'est qu'à cette condition que nous pourrons saisir ce qu'en retiendra pour sa part Lefort.

Revenant aux pages du *Visible et l'invisible* consacrées à la chair, nous découvrons une première caractérisation de la notion :

> Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être.[239]

Relevant de l'ontologie phénoménologique, cette conception de la chair nous instruit en réalité déjà de sa nature principielle : elle fait signe vers une « profondeur », une unité constituée de plusieurs « feuillets », de couches et de plis successifs. Quelles que soient les déterminations successives que donnera Merleau-Ponty à cette notion, l'idée d'une *épaisseur* de la chair demeurera. Non pas que le corps ne possédât pas déjà cette profondeur, cette intériorité qui lui est propre, mais la chair désigne plus efficacement le *tissu de l'être*, un tissu qui a sa propre existence, qui tout à la fois sent et peut-être senti, « ouvert lui-même en deux par le mouvement qui l'ouvre au dehors » comme l'écrit Lefort d'une belle formule[240]. Car Merleau-Ponty s'emploie à rattacher la chair à l'ouverture, plus exactement à lier le corps à l'expérience de la sensation par l'intermédiaire de sa chair : « Oui ou non, avons-nous un corps, c'est-à-dire non pas un objet de pensée permanent, mais une chair qui souffre quand elle est *blessée* ? »[241]

La chair ne vient donc pas effacer le corps que lui donner une nouvelle représentation, une nouvelle image. Elle permet la figuration d'une forme – désignons-la ainsi momentanément, à défaut de pouvoir encore la qualifier positivement – dotée d'une intériorité – ce qui *sent* – et d'une extériorité – ce qui est *senti*.

---

[239] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.177
[240] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.130
[241] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.178. Nous soulignons.

Deux faces qui ne sauraient être séparées, puisque toutes deux désignent le même geste, la même ouverture simultanée au monde, la même opération du « touchant-touché » qui crée l'expérience de l'écart à soi-même :

> Nous disons donc que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; nous disons, parce que c'est évident, qu'il réunit en lui ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de 'l'objet' et à l'ordre du 'sujet' nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues.[242]

Pourtant, la référence à la notion de feuillets nous paraît ambiguë quant à sa capacité à désigner la consistance de la chair. Loin de rendre pleinement compte de la profondeur, de la densité de la chair, elle nous semble préserver malgré elle l'idée d'une surface, la figuration d'un corps en double dimension. De fait, Merleau-Ponty paraît lui-même vouloir corriger sa propre définition de la chair :

> Parler de feuillets ou couches, c'est encore aplatir et juxtaposer, sous le regard réflexif, ce qui coexiste dans le corps vivant et debout. Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti ou le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit.[243]

Non seulement cette précision nous donne-t-elle le privilège d'observer une pensée à l'œuvre, une réflexion en train de se constituer et de se reprendre pour s'amender elle-même[244], mais elle témoigne également de la difficulté éprouvée par Merleau-Ponty à rendre compte de la nature de la chair. Difficulté d'autant plus remarquable que les différentes caractéristiques qu'il donne de la notion sont tout autant – sinon plus – négatives que positives ; du passage de l'image du corps à celle de la chair, il s'agit bien plus souvent de nommer ce qu'elle n'est pas plutôt que ce qu'elle est[245]. De ce point de vue, une formule en particulier de Merleau-Ponty retient notre attention. Cherchant à préciser une fois encore la notion, il écrit ainsi : « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance »[246].

Déjà nous voyons poindre, par cette définition négative de la notion de chair, un rapprochement avec les réflexions de Lefort quant à la nature de la société démocratique : ni substance, ni corps, mais quelque chose d'autre, unité désubstantialisée et désincorporée.

---

[242] *Ibid.*
[243] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.179
[244] Claude Lefort dira de ces mouvements de ressac de la pensée qu'ils étaient caractéristiques de Merleau-Ponty. Il est frappant de remarquer que cette caractéristique est aussi celle de la pensée de Lefort. En cela également, Lefort est indubitablement un héritier de Merleau-Ponty.
[245] C'est d'ailleurs face à cette même difficulté que nous risquons de nous trouver à notre tour lorsque nous nous proposons d'appréhender les sociétés démocratiques par l'image de la chair plutôt que celle du corps.
[246] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.181

Mais que l'on se contente, pour l'instant, de signaler le caractère aporétique d'une telle représentation de la chair formulée par Merleau-Ponty. Comment qualifier ce qui n'est ni matière, ni esprit ? Quels mots pour dire ce qui semble se dérober à toutes les définitions ? C'est ici que se révèle le génie du phénoménologue, sa capacité toute bergsonienne à *dire* ce qui paraît excéder le langage, ou plutôt se déployer en-deçà :

> Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme 'd'élément', au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un 'élément' de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au *lieu* et au *maintenant*.[247]

Ni matière, ni esprit, ni même substance, mais *élément*. Ce terme, qui n'est pas sans rappeler les considérations philosophiques et poétiques de Bachelard sur les quatre éléments primordiaux[248], désigne un entre-deux complexe, un « principe incarné » dans l'écart entre le spirituel et le matériel mais qui s'inscrit pourtant dans l'espace et le temps[249].
La chair désigne donc tout à la fois un élément doté de profondeur et de consistance, une unité de temps et de lieu figurant l'écart entre le dedans et le dehors, entre l'envers et l'endroit, la matière et l'esprit. Elle est un élément sentant et souffrant, « l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses »[250].

Alors que le concept de corps ne permettait pas à Merleau-Ponty de rendre compte de toutes ces caractéristiques de l'Être, le recours à la notion de chair lui offre la possibilité de décrire cette « *masse intérieurement travaillée* » qui n'a pourtant de nom « dans aucune philosophie »[251].

---

[247] *Ibid.*, p.181-182.
[248] Pour une réflexion générale sur les quatre éléments, voir notamment Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Folio Essais, 1985. Comme on le sait, Bachelard a consacré un essai à chacun des quatre éléments : *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Le Livre de Poche, 1983 ; *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, 1992 ; *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 2004
[249] Miguel Abensour remarque très justement que ce terme sera repris par Lefort dans *Un homme en trop* pour qualifier « l'élément humain » sans en préciser davantage le sens : « Supprimer l'élément humain, ou plutôt démontrer qu'il peut être traité en tant que tel comme matière, telle est la manière de faire reconnaître le règne de l'organisation » (*Un homme en trop*, op.cit., p.126). Voir Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.279-280. En réalité, comme nous le verrons ci-après, le terme est également employé par Lefort pour qualifier la démocratie elle-même.
[250] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.189
[251] *Ibid*., p.191. Nous soulignons.

Dans son commentaire du texte merleau-pontien, Claude Lefort observe que c'est à l'aune de la relation entre le corps et les sens que s'apprécie au plus près le déplacement entre *La phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible* :

> Il ne lui suffit plus de poursuivre le mouvement qui fait de la chose le corrélatif du corps et, dans le même moment, de ses organes le 'montage' des réponses sollicitées par le sensible ; il ne lui suffit plus de décrire une histoire interne à chaque sens, l'empiètement des modes de la vision, ou du toucher, et leur histoire commune, l'empiètement mutuel de la vision et du toucher, l'avènement, au travers d'une différenciation et d'une réflexion corporelle, de la sensibilité du monde.[252]

C'est dans ce rapport à la sensibilité que la notion de chair trouve sa plus profonde détermination. L'interprétation exigeante de Lefort en dévoile en effet la dimension dernière : non plus seulement l'épaisseur d'une consistance, ni l'écart constitutif de l'entre-deux du touchant-touché, du voyant-vu, cette identité dans la différence que Merleau-Ponty nomme « déhiscence », mais celle de l'énigme de l'identité. La chair oblige à un retour du corps sur lui-même, à une réversibilité du « Je » ou du « Nous », qui interroge par les sens et sur les sens eux-mêmes :

> Merleau-Ponty ne s'adresse pas au sens comme si leur résidence était connue, comme si nous n'avions qu'à explorer le corps, là où nous avons appris qu'il est, que nous sommes, par la grâce d'une familiarité qui rendu superflu de s'interroger sur son identité.[253]

La chair ouvre à une interrogation que le corps ignorait, qu'il ne pouvait ressentir parce qu'il opérait sur le principe d'une connaissance des sens, quand la chair signifie précisément la perte de cette connaissance. S'il faut « penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit (…) mais comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale »[254], c'est parce qu'elle est tout à la fois présence et absence, qu'elle désigne une identité qui ne se possède pas elle-même, qu'elle fait signe vers une expérience du corps se touchant et découvrant dans cet acte qu'il est *autre*, que le touchant ne coïncide pas avec le touché.

Ce n'est donc pas à l'écart seul que la chair se rend sensible en sentant, visible en voyant, mais à son énigme, à ce qui est perdu dans cet écart : la certitude de la connaissance de soi par soi.

Par la chair, la fonction des sens n'est plus de décrire la chose que d'ouvrir à l'expérience de l'indescriptible :

---

[252] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.132
[253] *Ibid.*, p.133
[254] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.191

> Les sens deviennent étranges, sens de quelque chose par leur pouvoir de détacher de cela qu'ils rendent sensible ; ouvertures d'un corps qui ne leur préexiste pas, qui se découvre comme l'espace de leur travail, le temps de leur ouvrage, ne tient ensemble, ne se dresse, ne se comporte qu'autant que s'accomplit à travers lui la déhiscence du sensible.[255]

L'expérience qu'inaugure la chair est alors toute différente de celle du corps, qui s'efface au profit des sens, d'un corps fait chair qui ne leur préexiste plus mais se *sent* en eux, s'ouvre à sa profondeur par un retour sur lui-même dont ils lui fournissent l'épreuve. La chair n'est donc certes pas « contingence » mais cette « *texture* qui revient en soi et convient à soi-même »[256], et ce faisant inaugure l'expérience d'un nouveau sens qui modifie tous les autres : le manque.

Lefort nomme ici l'ultime représentation de la chair, en lui adjoignant ce sens du manque : « Celui-là, impossible de se demander s'il est logé dans le corps ou ailleurs ; il est *sans localité* et, pris dans sa vibration, la vision, le toucher ne résident non plus nulle part »[257]. C'est bien ce manque *inlocalisable* qui habite la chair et que la notion de corps ne permettait pas d'appréhender. Le manque n'implique ni le néant ni le « chaos » mais est l'indice d'une absence, ce juste milieu entre matière et idée, la trace ou « l'organe d'une présence » ainsi que l'écrit Lefort, qui lui donne sa texture singulière.

> Comme chaque sens allie, observe Merleau-Ponty, plusieurs épreuves simultanées, comme la vision ou le toucher inscrit le sensible sur plusieurs 'feuillets' à la fois, lui-même, quoique indéclinable comme eux, se soutint pourtant de l'impensable conjonction du manque du voyant à soi, du visible à soi et du manque de la visibilité, d'une diffusion pure, d'une indifférence à l'Être, de rien.[258]

Ainsi, la notion de chair désigne-t-elle tout à la fois l'épaisseur et la consistance d'un élément, non pas substance mais masse intérieurement travaillée par l'écart, ouverte à l'expérience de son propre manque. Corps, elle le demeure à la condition de se représenter un corps exposé à l'énigme de sa constitution, étranger à lui-même, un corps qui se découvre irrémédiablement privé de coïncidence à soi. C'est depuis ce faisceau de représentations phénoménologiques qui font passer Merleau-Ponty du corps à la chair que nous pouvons à notre tour tenter d'appréhender la question du politique moderne, et comprendre comment la conception lefortienne de la démocratie gagne à s'enrichir d'une réflexion sur la chair pour mieux y faire reconnaître sa vulnérabilité symbolique.

---

[255] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.133
[256] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.190. Nous soulignons.
[257] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.133. Nous soulignons.
[258] *Ibid.*

B – Explorer la démocratie, fouiller « la chair du social »

La notion de chair n'est certes pas absente de l'œuvre de Claude Lefort. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le signaler, elle apparaît dans un petit nombre d'écrits limités, mais précisément situés et traitant singulièrement de la question de la démocratie. De fait, il y a bien dans la pensée de Lefort un lien essentiel entre la définition de la chair héritée de Merleau-Ponty et sa conception de la démocratie moderne[259].

Il n'est donc pas anodin que les rares occurrences de la notion de chair surgissent à propos de Tocqueville et de Guizot, deux penseurs de la démocratie moderne auxquels Lefort s'intéresse particulièrement. Nous souhaiterions attirer l'attention sur la manière dont cette notion se déploie dans la philosophie politique de Lefort, car nous pensons pouvoir y trouver une matière féconde sur laquelle faire fond pour penser la mise en forme symbolique de l'expérience de vulnérabilité démocratique. Le faible nombre de récurrences de la chair n'interdit nullement d'en tirer des conséquences majeures sur la nature des sociétés démocratiques et d'en approfondir – quitte à en compliquer – la compréhension. Dans un article déjà cité, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire », Lefort développe une note sur *De la démocratie en Amérique* qu'il choisit d'intituler : « Une exploration de la chair du social »[260]. Si elle donne son titre à la section consacrée à l'œuvre majeure de Tocqueville, la notion de chair n'apparaît paradoxalement qu'à une seule reprise dans le texte, où la référence à Merleau-Ponty est explicitement signalée :

> L'art d'écrire de Tocqueville me paraît, en effet, au service d'une exploration de démocratie qui est simultanément une exploration de la 'chair du social'. J'avance ce dernier terme – que j'emprunte à Maurice Merleau-Ponty – pour désigner un milieu différencié, se développant à l'épreuve de sa division interne, et sensible à lui-même en toutes ses parties. Tocqueville se laisse guider par l'exigence de son investigation. Il explore le tissu social dans son détail, sans craindre de lui découvrir des propriétés contraires. J'oserais dire qu'il pratique des 'coupes' dans ce tissu et recherche en chacune de ses parties les potentialités qu'elle recèle – cela en sachant que, dans la réalité, 'tout se tient'.[261]

D'inspiration phénoménologique et politique, la formule décrit avec précision ce que la démarche tocquevillienne révèle d'une certaine représentation de la société démocratique, qui fait apparaître la dimension du social.

---

[259] Sur ce lien, voir notamment Myriam Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris : Michalon, 2001

[260] Claude Lefort, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., pp.55-90

[261] *Ibid.*, p.71

Plus encore, c'est sur l'interprétation de Lefort qu'elle nous renseigne, puisqu'on y retrouve largement les caractéristiques de la chair définies par Merleau-Ponty.

La chair du social : l'expression permet tout à la fois de figurer l'épaisseur de la société, la *texture* d'un « tissu », mais également d'ouvrir à la représentation d'une unité constitutivement divisée, plus exactement, car la référence aux sens est également mobilisée, d'une unité qui s'éprouve à elle-même comme unité en se découvrant non-une. Ainsi compris, le social n'est pas un « pan » de la communauté humaine, un secteur juxtaposé à un autre, mais un corps à plusieurs feuillets, un corps possédant une certaine profondeur, ce que la formule de Lefort désignant les différentes « coupes » rend manifeste. Si la société apparaît ainsi à Tocqueville, alors l'enquête qu'il mène sur la démocratie s'apparente effectivement à une exploration, creusant dans les plis et les replis de la chair pour en découvrir les caractères principaux.

Mais l'enquête semble devoir faire l'épreuve d'une interrogation, de l'énigme de la chair elle-même, puisque Tocqueville découvre dans les plis des « propriétés contraires » qui témoignent moins d'un manque de rigueur dans la démarche que de l'ambiguïté démocratique elle-même. L'examen minutieux de la chair du social que représente *De la démocratie en Amérique* nous instruit tout autant sur les principes démocratiques que sur l'impossibilité de les ramener à l'univocité du sens. La chair de Merleau-Ponty désignait ce corps qui ne s'appartenait pas lui-même, qui faisait l'expérience de sa non-coïncidence dans l'épreuve du touchant-touché. Un corps marqué par l'écart irréductible qui le coupait à jamais de lui-même, mais l'ouvrait en même temps à l'autre, à la conscience de ce qui n'est pas soi. Du sens du manque, de la trace signalant l'absence d'une présence, il apprenait à se forger une *identité de l'écart, identité qui se dérobe devant l'énigme de sa constitution.* L'exploration tocquevillienne aboutit à la même découverte : celle d'une chair du social qui ne possède pas de réponse définitive à l'interrogation sur sa nature :

> Tocqueville tente de découvrir des principes générateurs de la vie sociale, mais il ne laisse pas croire que l'on puisse dissiper l'opacité de cette vie sociale ; il impose l'exigence d'un déchiffrement interminable de la *genèse du sens*.[262]

L'enquête de Tocqueville ne saurait donc connaître de fin, ni l'exploration du social s'achever ; elle est une entreprise qui ne cesse de s'affronter à l'impossibilité de sa résolution, parce que la société démocratique ne possède pas la vérité dernière de son institution. Or, c'est précisément sur ce point que l'auteur de *De la démocratie en Amérique* doit être critiqué.

[262] *Ibid.*, p.72

A identifier les ambiguïtés de la démocratie, Tocqueville se montre certes fidèle à l'énigme de sa nature ; ce n'est pas un défaut d'analyse qui le conduit à distinguer des effets contradictoires et parfois contraires que produit la société démocratique, c'est au contraire sa perspicacité qui lui permet d'observer cette « contradiction interne » que personne n'avait su aussi justement nommer avant lui[263]. En effet, comme le note Lefort dans une remarque que nous avons déjà rencontrée :

> Cette exploration l'induit à détecter les ambiguïtés de la *révolution démocratique* dans tous les domaines, à pratiquer une sorte de fouille dans la *chair* du social. A chaque moment de son analyse, il est amené à dédoubler son observation, à passer de la face à l'envers du phénomène, à dévoiler la contrepartie du positif (…) ou du négatif.[264]

L'erreur d'interprétation ne réside donc pas dans la mise en évidence des contradictions de la démocratie, mais d'avoir en quelque façon considéré que la désignation de la contrepartie suffisait. Or, nous l'avons vu, là réside précisément la critique que Lefort adresse à Tocqueville, ce qu'il nomme l'oubli de la contrepartie de la contrepartie.

Nous comprenons désormais que cette remarque souligne en fait *l'arrêt* du travail de déchiffrement du social, la conviction que son exploration pouvait avoir une fin. L'erreur de Tocqueville nous renseigne en creux sur la nature de cette chair du social : non plus seulement une « masse intérieurement travaillée », comme l'écrivait Merleau-Ponty, mais une masse *qui n'en finit jamais de l'être.* Si la chair acquiert une profondeur qui peut être « fouillée », alors il nous faut aussitôt ajouter que cette profondeur est constituée de telle sorte qu'elle ne peut être totalement explorée ni connue. La chair du social, telle que Lefort la définit, semble donc constituée de tout un ensemble de « couches » ou « feuillets », que toute entreprise de déchiffrement ne fait que démultiplier.

A déplier le tissu du social pour en mesurer l'épaisseur, on ne peut qu'engendrer la formation d'autres plis. Si la démocratie est bien la société moderne qui se confronte à l'énigme de sa constitution, de sa non-coïncidence, c'est bien parce qu'elle est engagée dans un travail d'interprétation d'elle-même toujours ouvert et à reprendre, qu'elle fait l'expérience d'un écart inhérent à son être par ce sens du *manque* d'elle-même.

---

[263] Et que peu réussiront à percevoir après lui, puisqu'en signalant cette contradiction, « il ouvre une voie des plus fécondes qui a été abandonnée ». Voir Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.25

[264] *Ibid.*, p.24. C'est Lefort qui souligne.

Sans doute la notion de chair nous fournit-elle une image efficace de cette texture en « mille-feuilles » et inextricable de la société démocratique. Mais elle nous offre également la représentation d'une certaine *densité,* d'une consistance du social et de la société démocratique en tant que telle.

Dans un article rédigé en 1988, consacré au libéralisme de Guizot et à sa vision critique de la démocratie, Lefort va en quelque sorte étoffer la notion pour la doter d'une dimension supplémentaire. Intitulé « Guizot : le libéralisme polémique », il constitue l'introduction à une nouvelle édition – dirigée par Lefort – du grand œuvre de François Guizot, rédigé en 1821 : *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*[265]. Si les références à la chair du social sont une fois encore très rares – on n'en relève en réalité que deux occurrences – elle font signe vers une conception élargie de l'expression qui nous renvoient une fois encore à la phénoménologie héritée de Merleau-Ponty. Ainsi, distinguant entre un gouvernement politique occupé à « fouiller sans cesse la société »[266] pour en extraire les meilleurs éléments et les intégrer afin d'assurer sa force, et un pouvoir social qui se découvre ainsi conduit à participer à l'exercice politique, Guizot suggère l'image d'un entrelacs entre politique et social. Parce qu'il ouvre alors à la représentation d'un pouvoir politique pris dans l'épaisseur du social, il interdit en même temps toute prétention du gouvernement à se croire « logé à distance de la société » et de l'appréhender comme une « surface »[267]. Lefort ajoute à cet égard que « qui ne perçoit qu'une surface se plaît à distinguer la matière de son apparence, et c'est sur la matière qu'il veut inscrire son action »[268].

Cette illusion, n'était-ce pas précisément celle d'une représentation du corps qui ignorait sa profondeur, sa sensibilité, comme le soulignait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible ?* Et ne sommes-nous pas en présence d'une réflexion sur la nature du social qui s'élabore à partir d'une conception familière aux lecteurs de Lefort, toute empreinte d'un langage phénoménologique servant à désigner la chair ?

Pour s'en convaincre, il suffit d'observer le texte de Guizot lui-même, dont Lefort cite un long extrait dans son commentaire, extrait qui frappe par la singularité de son vocabulaire :

---

[265] François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, coll. « Littérature et Politique », 1988

[266] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme polémique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.125. La formule est empruntée à Guizot lui-même. Nous pouvons ainsi supposer qu'elle constitue la source de l'expression plus haut citée de « fouille dans la chair du social ».

[267] *Ibid*., p.126. Le terme est directement repris de Guizot.

[268] *Ibid.*

> Rien n'est plus vain, plus faux, que ces distinctions par où l'on prétend décomposer la société, isoler les unes des autres les forces qui s'y meuvent, donner un nom à chacune d'elles, et n'appeler ensuite à soi que celles qui se laissent le plus commodément manier... Il n'est pas vrai que les intérêts se puissent ainsi séparer des opinions, ou les opinions des intérêts, il n'est pas vrai que ceux-ci soient tout et celles-là rien. *Les uns et les autres sont étroitement, fortement tissus ensemble*. Une sorte de *susceptibilité nerveuse* leur est commune et les unit ; et quand le pouvoir agit sur la société, je le défierais bien souvent de dire si c'est par les opinions ou les intérêts qu'il l'atteint. Il atteint tout à la fois, car dans le corps social, comme dans le corps humain, *rien n'est insensible et tout se tient*.[269]

Cette citation, comme l'indique Lefort, « mériterait un long commentaire » tant elle se révèle riche en réflexions sur la nature de la société et qu'elle surprend par les multiples références qui évoquent Merleau-Ponty[270]. Lefort ne s'y trompe pas, qui emprunte à son tour au vocabulaire de la phénoménologie pour rendre compte de la portée du geste de Guizot :

> Il importe de comprendre que le pouvoir entretient un rapport étroit, intime avec la société, autant que la société est déjà en rapport avec elle-même ; que *le social est sensible à soi* dans la variété de ses manifestations : il est *épais*, *profond*, et pour cette raison même, à la fois générateur du pouvoir et offert à ses prises.[271]

Toutes les caractéristiques de la chair mises en évidence par Lefort dans son commentaire de la pensée de Merleau-Ponty se trouvent ici réunies. Et comme dans le *Visible et l'invisible*, Claude Lefort les interprète comme le signe d'un passage d'une image du corps à celle de la chair. La manifestation d'une intuition chez Guizot que la métaphore du corps n'est plus fonctionnelle pour désigner la société, héritée de l'Ancien Régime « dans un contexte théologico-politique », qu'elle n'est plus à même de décrire le mécanisme de représentation à l'œuvre dans les sociétés démocratiques modernes.

Guizot n'est certes pas le premier à en faire le constat, mais peut-être est-il celui qui est parvenu à rendre compte de la manière la plus juste qui soit de la trame constitutive de cette nouvelle forme de société qui défait l'image du corps :

---

[269] François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op.cit., p.80-81. Nous soulignons.

[270] Sans doute pouvons-nous identifier dans cette citation une des causes de l'intérêt que Lefort porte à Guizot, dont l'originalité consiste précisément à se représenter le social dans la profondeur et l'épaisseur de ses plis. Il emploie pour ce faire un vocabulaire qui n'est pas celui de Tocqueville et qui évoque plus distinctement, plus précisément, cette *chair* de la société.

[271] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme polémique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.126. Nous soulignons.

> On mesure la nouveauté de la représentation qui surgit au XIXème siècle et que formule si bien Guizot. Cette représentation ne vient plus étayer l'idée d'une communauté incarnée dans le Souverain immortel ; elle témoigne d'une *intrication* des pratiques et des pensées, de l'existence d'un *milieu* dans lequel ce *qu'on est tenté de saisir comme purement matériel est spiritualisé et ce qu'on est tenté de saisir comme purement spirituel se change en force*, dans lequel la division du passif et de l'actif ne se fixe pas – un milieu, nous semble-t-il que Merleau-Ponty tentera de décrire sous le nom de 'chair'.[272]

Claude Lefort opère donc, par la médiation de la notion de chair, une lecture phénoménologique de la pensée de Guizot, il procède à une interprétation du social, tel que décrit dans *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, qui inaugure une nouvelle représentation de la société.

Avec Guizot, nous voyons apparaître une image de la société démocratique – puisque c'est bien d'elle dont il s'agit – qui n'est pas rattachée au concept du corps. Que cette observation s'adosse à un jugement critique n'en modifie nullement la portée. Voilà qui nous conduit à nouveau à envisager la démocratie comme une forme de société singulière, unité désubstantialisée, délivrée de la métaphore du corps. Mais cette fois, cette société ne semble plus devoir se définir par la négative, comme régime de la « défaite du corps » ; à lire Guizot, et l'interprétation qu'en donne Lefort, la société démocratique s'ouvre à la dimension du social, elle se révèle *tissu*, intrication du politique et du social, figurant une masse à mi-chemin entre la matière et le spirituel, le réel et le symbolique, société comparable à un « milieu » complexe où se nouent les pratiques humaines.

Chez Guizot, le social se fait donc chair, et gagne ainsi une consistance et une profondeur similaire à celle qu'observait Tocqueville. Plus encore, la société démocratique se découvre sensible à elle-même, mise en rapport en elle-même à toutes ses parties, elle touche sa propre épaisseur à mesure qu'elle se fouille et se révèle ainsi étrangère à elle-même. Tout comme Tocqueville, Guizot a l'intuition que l'investigation du social est un travail de déchiffrement complexe et peut-être inachevable en droit. Selon l'interprétation qu'en donne Lefort, Guizot devine que le fait que « la société soit sensible à elle-même ne signifie pas qu'elle détienne l'intelligibilité directe de son propre mouvement »[273].

---

[272] *Ibid.*, p.127. Nous soulignons.

[273] Claude Lefort, « Guizot théoricien du pouvoir » in *Le temps présent*, op.cit., p.578. Il s'agit en réalité d'une communication prononcée en 1987 à l'occasion d'un colloque de la Fondation Guizot-Val Richer, dans laquelle Lefort reprend en très large partie l'Introduction à *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France.*

Pour le rendre intelligible, il faut que le pouvoir extraie « du langage commun le sens qui l'habite », qu'il « distingue le contenu latent du contenu manifeste de l'opinion »[274]. Autrement dit, « si le social n'est pas une surface, s'il a une profondeur, il faut saisir sous l'apparence la pensée en acte »[275]. A en croire Lefort, c'est à ce travail que Guizot se dérobe, non pas à la manière d'un Tocqueville, mais pour les mêmes raisons. Critique de la démocratie et défenseur du libéralisme, Guizot ne cherche pas, comme l'auteur de *De la démocratie en Amérique,* à mettre à jour les ambigüités de la démocratie pour « faire droit à ses revendications ». Il s'effraie à l'observation d'une société, qui défaisant l'image du corps, semble perdre toute substance. L'affirmation d'une épaisseur du social devient alors pour lui le moyen de redonner à cette société une forme, une consistance. Au fond, Guizot ne renonce nullement à la croyance en une représentation de la société comme *substance*, c'est-à-dire la conviction qu'une fois l'image du corps abandonnée, « demeure une société substantielle sous de nouveaux traits, qu'il faut la découvrir, en fixer les contours, la dégager d'une humanité louche, flottante, sans détermination »[276].

S'il convient de parler de « chair » pour qualifier la conception du social dans l'œuvre de Guizot, nous devons alors en quelque part la distinguer de celle que forge Lefort au sujet de Tocqueville, et plus encore de celle que Lefort hérite de Merleau-Ponty. Bien que les caractéristiques semblent les mêmes, chez Guizot la conception de la chair s'enroule autour d'une théorie du gouvernement représentatif, conçue non pas d'un point de vue démocratique, mais comme un ensemble de couches déterminées et limitées, dont l'entrelacs entre politique et social exclue néanmoins un certain nombre d'individus du « tissu social » de la communauté :

> Sans doute a-t-il, observions-nous, renoncé à l'image du corps organique ou du corps mystique ; néanmoins, c'est seulement à une société soigneusement circonscrite, au sein d'un océan social toujours prêt à se changer en abîme, qu'il confère une *chair*.[277]

L'argument de Guizot faisant de la société un milieu doté d'une profondeur vise en réalité à maîtriser les effets de sa désincorporation dans la démocratie. Il s'agit bien de trouver des rivages pour enserrer l'océan social, pour que le déchaînement trouve ses limites, que l'espace se ferme.

---

[274] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme polémique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.128. Sur la question de la mise en sens par le langage, voir *infra*, chap.18
[275] Claude Lefort, « Guizot théoricien du pouvoir » in *Le temps présent*, op.cit., p.578
[276] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme polémique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.138
[277] *Ibid.*

Quoiqu'elle ouvre la représentation de la société à une dimension qui défait la surface pour en parcourir le fond, l'exploration conduite par Guizot le mène à découvrir *l'absence de tout fond* à cette société. Ce qui effraie Guizot ce n'est donc pas tant la « chair du social » que le mouvement qu'il lui prête, l'expérience d'une société confrontée à l'énigme d'elle-même, *sans substance ni fond*. Mais il est, aux côtés de Tocqueville, celui qui nous permet d'envisager la société démocratique comme société dotée d'une certaine consistance et épaisseur.

Bien qu'il n'aille pas au bout d'une conception de la chair telle que nous l'avions découverte chez Merleau-Ponty, il nous permet d'envisager le passage d'une représentation de la société désincorporée à la société de chair, et ainsi de nous figurer l'image d'une société symboliquement vulnérable.

C – La chair vulnérable de la démocratie sauvage

Rapportée aux œuvres de Guizot et de Tocqueville, la notion de chair a donc le double mérite de désigner tout à la fois un milieu social qu'il convient d'explorer dans sa profondeur et de répondre au phénomène de désincorporation de la société qui marque le passage de l'Ancien Régime à la démocratie moderne. Pourtant, ni Tocqueville ni Guizot n'appréhendent la société démocratique de manière à reconnaître à l'être du social son indétermination dernière. Si l'on en croit l'interprétation qu'en donne Lefort, cette chair du social qu'ils décrivent avec une si grande rigueur ne rend ainsi pas tout à fait compte de la complexité de l'expérience démocratique. Elle s'arrête en fait là où commence l'énigme de son caractère insondable. Elle implique certes une fouille, mais celle-ci se fait en vertu d'une entreprise de connaissance de toutes ses parties.

A reprendre le langage phénoménologique de Merleau-Ponty, nous dirions qu'à une telle conception de la chair du social fait finalement défaut le sens du manque, qu'à s'examiner elle ne parvient pas à se rendre sensible à sa propre absence, qu'à « l'entrelacs » ne s'annexe pas le « chiasme »[278]. Claude Lefort suggère en réalité que Guizot comme Tocqueville, loin de manquer cette indétermination de la démocratie, font bien plutôt le choix de ne pas la voir, de faire « résistance » à la représentation d'une société qui fait l'épreuve de l'interminable et l'immaîtrisable. Tous deux perçoivent que la démocratie moderne inaugure une forme de société dont le milieu social ne cesse de se recomposer à mesure qu'on le sonde, où le politique est confronté à l'indéchiffrable interrogation de sa propre nature, où la « masse intérieurement travaillée » ne se laisse jamais totalement déplier.

Loin de nous contraindre à abandonner la notion de chair, ces remarques nous conduisent au contraire à en examiner la véritable signification. Si nous choisissons, à l'inverse de Guizot et Tocqueville, de reconnaître « l'indétermination de l'histoire et de l'être du social » démocratique comme nous y invite Lefort[279], nous nous donnons les moyens de donner à la chair une dimension politique particulièrement féconde. Nous affirmons en effet qu'à la manière dont elle délivrait Merleau-Ponty d'un « attrait pour le modèle communiste », la notion de chair contribue à délivrer la société démocratique de l'attrait de l'Un en lui permettant de prendre en charge l'expérience de vulnérabilité que l'épreuve de désincorporation représente.

[278] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit., p.170
[279] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.32

Pour en faire la démonstration, nous sommes conduits à revenir brièvement sur ce phénomène de *perte du corps* mis en évidence par Lefort et ses effets sur la représentation que les individus se font de la société démocratique à laquelle ils appartiennent. L'avènement de la démocratie moderne correspond à la reconnaissance par le politique de sa vulnérabilité intrinsèque, figurée par la double indétermination historique et sociale, la volonté d'en assumer l'épreuve et d'y trouver les conditions de sa propre invention. Pour autant, nous avons montré que cette indétermination radicale confrontait la société tout entière au phénomène de dissolution des repères derniers de la certitude, phénomène se déployant aussi bien au niveau du pouvoir, que de la loi ou du savoir. Autrefois condensés en un seul, assurant à la société une stabilité inconditionnée, ces trois pôles sont désormais désintriqués, et soumis à la délibération des hommes quant à la légitimité de leur contenu. Tout comme le pouvoir occupe désormais un lieu vide, les pôles deviennent des instances purement *symboliques.* Plus encore, cette indétermination implique que la société démocratique « se trouve mise à l'épreuve de la perte de son fondement »[280], qu'elle ne puisse jamais s'assurer de sa propre maîtrise, qu'en s'excédant elle se dérobe à elle-même.

La démocratie moderne est par excellence la *forme de société symbolique*, qui inaugure « une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de *l'un avec l'autre,* sur tous les registres de la vie sociale »[281]. Cette définition, par laquelle la démocratie s'appréhende donc comme véritable « aventure », ouverture à un devenir, apparaît également à Miguel Abensour comme la trace de sa nature *sauvage* et de l'impossibilité de la réduire à un ensemble d'institutions, de règles ou de procédures[282]. Sauvage en effet, car comme nous l'avons vu, « de par la disparition du corps du roi et la désincorporation du social qui s'ensuit, la société se détache, se désintrique de l'État et accède du même coup à une expérience d'elle-même plurielle, foisonnante, sous le signe de l'interrogation »[283].

Abensour, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, rattache la démocratie sauvage à sa dimension symbolique, puisqu'elle fait signe vers une société immaîtrisable, pour laquelle « illusoire serait de prétendre saisir l'invention démocratique au seul plan du réel, tel un ensemble d'institutions positives.

[280] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.465
[281] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.30
[282] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.255. Voir également *infra*, chap.17
[283] *Ibid.*, p.259

La démocratie, en tant que matrice symbolique des rapports sociaux, est et reste en excès sur les institutions par lesquelles elle se manifeste »[284]. Elle est une « quête » qui s'excède elle-même, un mouvement qui la porte toujours au-devant d'elle-même, la confronte à l'exigence de l'invention permanente, de l'intranquillité d'un travail qui ne connaît pas de « repos ».

Or, cette nature sauvage pour être vécue exige non seulement que soit reconnue cette instabilité permanente, mais plus encore que cette expérience de vulnérabilité puisse être prise en charge et rendue *acceptable* pour les individus. Car la « révolution démocratique » n'est pas qu'invention, élan créateur ; elle peut aussi être déchirure, mouvement de rupture. La démocratie n'est en ce sens qu'un « jeu de possibles »[285], et la perte des repères de la certitude qui procède de son indétermination radicale peut effectivement ouvrir sur l'abîme redouté par Guizot. C'est pourquoi, comme le rappelle Claude Lefort, si « la dimension symbolique du social tend à se faire reconnaître » dans la société démocratique comme dans aucune autre société, il convient de ne pas oublier qu'une telle expérience « risque de s'avérer insoutenable »[286], que la démocratie porte en elle tout autant la potentialité de son invention que de son retournement.

Rapportée à la métaphore du corps, nous pouvons ainsi affirmer que c'est l'expérience de désincorporation, inaugurée par l'avènement de la démocratie moderne qui met les individus en présence d'une forme de société sans substance, qui s'avère problématique. Certes, nous rejoignons Lefort lorsque celui-ci affirme :

> Je ne crois pas qu'il y ait un autre régime que la démocratie moderne qui ait, en quelque sorte, légitimité tacitement la division sociale et rompu aussi fortement avec l'image d'une communauté substantielle.[287]

Mais à reconnaître que « la société démocratique s'institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d'une totalité organique »[288], nous nous voyons sommés de nommer le phénomène ; non plus seulement négativement – perte du corps, désubstantialisation de la société – mais positivement.

---

[284] *Ibid*., p.260-261
[285] Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.28. Concernant cette expression, Abensour note très justement qu'elle témoigne d'une « ouverture à l'être », ou comme nous le verrons ci-après, ce qui maintient ouverte une brèche dans le social.
[286] Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » in *Le temps présent*, op.cit., p.468
[287] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.562
[288] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.29

Car si nous nous dérobons devant l'exigence d'offrir une représentation de la société démocratique qui s'avère soutenable, alors nous laissons la voie libre à la représentation de la démocratie comme société sans forme ni fond, société intolérable dont la privation de toute substance, de tout corps, produirait aussitôt le fantasme de son resurgissement. Si nous ne parvenons pas à donner de la démocratie l'image d'une société reconnaissant sa vulnérabilité constitutive tout en n'étant pas vécue comme réellement faible, c'est au retour d'un attrait pour l'Un et le renversement de cette société en son contraire que nous prêtons le flanc.

Quoique Lefort se montre particulièrement attentif, à partir du mitan des années 1980, au danger d'un « déchirement interne » de la démocratie, qu'il en montre les causes et les effets possibles, il semble que n'apparaisse pas à proprement parler dans ses écrits de définition explicite de ce que pourrait être une représentation de la société démocratique surmontant l'épreuve de sa vulnérabilité, autre que celle de « démocratie sauvage ». Mais celle-ci apparaît plutôt comme une tentative de décrire une certaine manière d'être au monde, une certaine éthique démocratique, désigne des pratiques et des rapports politiques et sociaux au service de l'exercice d'une liberté indomptable. Elle n'offre pas selon nous de représentation aussi efficace que l'image du corps pour les sociétés d'Ancien Régime ou les monarchies prémodernes.

C'est ici que la notion de chair héritée de Merleau-Ponty s'avère particulièrement utile et féconde, en tant qu'elle figure symboliquement une unité sans substance ni corps, permettant ainsi de *mettre en forme* la vulnérabilité des sociétés démocratiques. Cette conception d'une mise en forme des sociétés, fondamentale dans la pensée de Claude Lefort, repose sur l'idée que « nous possédons par-devers nous l'idée d'une dimensionnalité originaire du social (qui) se donne avec celle de sa forme originaire, de sa forme politique »[289]. Selon Lefort en effet, aucune société ne préexiste à sa mise en forme dans l'espace social, phénomène qui implique toujours celui « d'une mise en sens et d'une mise en scène des rapports sociaux » :

> Mise en sens car l'espace social se déploie comme espace d'intelligibilité, s'articulant suivant un mode singulier de discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du licite et de l'interdit, du normal et du pathologique (…) Mise en scène car cet espace contient une quasi-représentation de lui-même, dans sa constitution aristocratique, monarchique ou despotique, démocratique ou totalitaire.[290]

A cette double exigence, la notion de chair telle n'offre-t-elle pas une réponse possible, une résonance à une société démocratique en quête de sa figuration ?

[289] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.282
[290] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.20

S'il est vrai qu'une « société n'advient à soi, dans un agencement de ces rapports, qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité et qu'en se donnant à travers mille signes quasi-représentation d'elle-même »[291], ne peut-on considérer que l'image de la chair remplit précisément ce rôle ? L'approche phénoménologique qui conduit Lefort à observer le passage du corps à la chair dans l'œuvre de Merleau-Ponty nous incite à répondre par l'affirmative. Il nous suffit pour cela d'examiner les différentes caractéristiques de la chair préalablement identifiées pour constater qu'elles s'appliquent à donner sa forme à la société démocratique, et qu'elles en révèlent la vulnérabilité symbolique.

Tout d'abord, la chair défait la représentation de la substance. Elle offre, écrivait ainsi Merleau-Ponty, une image qui se détache de la pure matérialité, à l'inverse du corps. En cela, elle correspond bien à une désincorporation de l'être, elle ouvre à une figuration qui ne se laisse pas enfermer dans un corps circonscrit, homogène et substantiel. A ce titre, elle décrit exactement le phénomène démocratique, cette « explosion » qui survient dans la modernité quand « tombe la tête du corps politique, quand, du même coup, la corporéité du social se *dissout* »[292]. Cette dissolution, largement étudiée par Lefort, porte en elle l'idée d'une perte de la substance du corps politique, et partant, d'un délitement de la société, pure liquidité, informe et insaisissable. Autrement dit, la défaite de l'image du corps induit la représentation d'une société sans fondement, qu'aucun pôle ne permet de faire *tenir*. Que peut être en effet une unité sans substance, sinon une entité désagrégée ? De sorte que la démocratie risque d'apparaître comme société faible, corrompue, en passe de s'effondrer et de se désintégrer.

Or la chair délivre d'une telle menace. Elle n'est pas seulement le symbole d'une désubstantialisation ou d'une dématérialisation de l'être ; bien au contraire, elle fait signe vers une « épaisseur », une profondeur de l'être, à laquelle Lefort, par son interprétation phénoménologique du politique, nous a également rendu sensible au sujet de la démocratie. De Guizot à Tocqueville, nous découvrons bien une société dotée d'une consistance indéniable. La référence au social comme véritable *tissu* qu'il s'agit d'examiner, ou aux fouilles que ces deux penseurs entreprennent pour essayer de révéler la nature de la société démocratique, ne laissent aucun doute sur la profondeur de cette chair. *La perte de la substance du corps politique n'implique pas nécessairement la dissolution de l'unité elle-même*. L'image de la chair permet ainsi d'appréhender l'unité démocratique sans la rapporter à l'imaginaire du corps : société ni substantielle, ni éthérée.

---

[291] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.282

[292] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.172. Nous soulignons.

Forme vulnérable, consistance changeante et mouvante, à mi-chemin entre la matière et l'esprit, elle offre la quasi-représentation à elle-même d'une société comme *élément*. A notre connaissance, une telle appréhension de la démocratie comme élément ne se rencontre qu'une seule fois dans l'œuvre de Claude Lefort. Cependant, la singularité de l'exemple frappe par sa référence implicite à la pensée de Merleau-Ponty, et nous autorise à opérer un rapprochement avec l'image de la chair pour qualifier la société démocratique :

> Il faut que le sentiment de la division sociale, de l'hétérogénéité, de la diversité irréductible des modes de vie et de croyances, vienne à s'imprimer dans une culture et devienne familier, que cette culture soit comme une seconde nature pour les hommes, pour que la démocratie devienne autre chose qu'un système d'institutions à défendre, qu'elle ne se résume plus au pluripartisme et au parlementarisme, mais qu'elle soit comme *l'élément* dans lequel chacun se rapporte aux autres[293].

La citation est d'autant plus essentielle qu'elle rend compte du nécessaire *travail de la démocratie* pour se faire élément, en écho à cette chair conçue comme « masse intérieurement travaillée » dans *Le visible et l'invisible.* La représentation de la démocratie comme chair n'est pas donnée a priori ; elle suppose de se défaire au préalable de l'image du corps. Tout comme Merleau-Ponty passe du corps à la chair, ne gagne la conception de la seconde qu'en ayant su se délivrer de la relation au premier, la mise en sens de la société démocratique à partir de la notion de chair suppose une *mutation symbolique* inaugurée par l'épreuve de la désubstantialisation du politique et du social. Dès lors, « le propre de la démocratie n'est-il pas de s'immerger dans cet élément immatériel en en épousant la texture dans toute sa complexité, les contours dans leur diversité et leur pluralité, en accompagnant le mouvement dans son imprévisibilité ? »[294]. La perte du corps se fait désormais au bénéfice de la chair, et permet, à travers la représentation symbolique que la société se fait d'elle-même, de prendre en charge l'expérience démocratique de la désincorporation.

Remarquons également que la chair ouvre à la représentation de la sensibilité, d'un « corps souffrant », capable de sentir et de ressentir. Point tout autant décisif que le précédent quant à sa capacité à rendre également visible la vulnérabilité de la chair. Pour Lefort, le passage du corps à la chair est en effet une ouverture à la sensation. Michel Henry fait même de cette relation à la sensibilité la ligne de partage principale entre ces deux notions : « Chair et corps s'opposent comme le sentir et le non-sentir »[295].

---

[293] Claude Lefort, « La pensée du politique » in *Le temps présent*, op.cit., p.605. C'est Lefort qui souligne.
[294] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.280
[295] Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* op.cit., p.9

Si le corps n'est rien d'autre qu'une « chair qui souffre quand elle est blessée », pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, il ressort alors d'une telle définition que la notion de chair désigne à tout point de vue l'expérience démocratique. La démocratie est cette forme de société qui peut être blessée, qui confrontée à l'épreuve de l'indétermination de l'histoire et du social, exposée au conflit et au nouveau, *se déploie dans la possibilité même de la blessure*.

L'image de la chair offre une représentation pertinente de ce phénomène. Lorsque nous définissons la démocratie comme société *ouverte*, nous pouvons en effet nous figurer l'ouverture dans le tissu de la chair, accès à sa profondeur, brèche vers ses couches intérieures pour en interroger le sens, et en même temps entaille dans la pulpe de sa masse charnelle et souffrante, plaie non pas *superficielle* mais pénétrante. A l'envisager comme unité de chair, la démocratie fait surgir un univers de possibles, où les principes de la nouveauté et de la division se rendent sensibles et menacent de la blesser, l'éprouvent et l'exposent, et par là-même lui font découvrir sa propre vulnérabilité. Dans l'ordre de la représentation, la notion de chair permet une mise en forme symbolique de la vulnérabilité d'une société politique plus efficace que celle du corps, parce qu'elle évoque une sensibilité et une exposition que l'image du corps met à distance voire abolit.

Enfin, la chair désigne un milieu dans lequel la sensibilité est tout à la fois interne et externe, où le touchant est en même temps touché, le voyant visible. Cette dimension de l'endroit et l'envers permet de se représenter un élément tourné à la fois en soi et au-dehors de lui-même, un écart entre le dedans et le dehors, que le travail interne de la *fouille* permet de percevoir. La démocratie, avons-nous appris, est précisément la forme de société qui fait l'expérience symbolique de cet écart, dont le nouveau lieu du pouvoir rend sensible cette non-coïncidence à soi. A la fois dans et hors de la société, soumis à son indétermination et attache par laquelle elle tient, le pouvoir se fait *inlocalisable* et purement symbolique. La société démocratique devient ainsi « la société qui se rassemble depuis ce *dehors* inoccupable, sans figure, car elle fait à l'épreuve de cette altérité, celle d'une altérité interne, l'épreuve de ce qui lui échappe, de l'imprévisible et de l'incontrôlable »[296]. A l'instar de la chair merleau-pontienne qui, sensible à elle-même, découvre le sens du manque, l'énigme de son propre être, la démocratie, en explorant « sa chair du social », fait l'expérience de « l'impensable conjonction » du dedans et du dehors[297], du soi à soi.

[296] Claude Lefort, « L'impensé de l'union de la gauche » in *L'invention démocratique,* op.cit., p.155
[297] Claude Lefort, « Le corps, la chair » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.133

Lorsque Guizot et Tocqueville examinent le tissu social de la démocratie, à la recherche d'une vérité dernière sur les principes de sa mise en ordre, ils font face à l'obscurité de « l'image même de la société »[298] et ainsi expérimentent cette étrangeté déroutante d'une société ne se possédant pas, s'échappant à elle-même et en elle-même. Ils figurent cette chair qui se touchant, se fouillant, fait l'expérience de ce léger écart de l'Être, découvrent qu'il y a, au cœur même de la démocratie, une profondeur sans fond, la présence d'une *absence*, la trace d'un manque. Écartée à soi, la société démocratique est une masse intérieurement travaillée dans un travail de déchiffrement d'elle-même ; la « fouille dans la chair du social » ne symbolise pas seulement la profondeur ni la texture de son milieu. Dans l'exercice même de cette chair qui s'examine et « revient à soi », elle accède à la connaissance de son étrangeté, de son unité faillée par un irréductible écart, à son énigme principielle.

De Merleau-Ponty à Claude Lefort, de la phénoménologie à la pensée du politique, la métaphore de la chair s'avère ainsi particulièrement efficace pour décrire la forme de société démocratique. Puisque l'image du corps ne permet plus de représenter le phénomène démocratique, nous avons tout intérêt de lui substituer celle de la chair, dont les différentes caractéristiques révélées par l'approche phénoménologique offrent une représentation symbolique de sa vulnérabilité constitutive. Par l'image de la chair, la société démocratique gagne la capacité de se voir, de s'ouvrir à une quasi-représentation d'elle-même qui correspond à sa nature de société désincorporée, d'unité sans substance. En se figurant comme chair vulnérable, la société démocratique parvient à mettre en forme l'expérience moderne qui la traverse. Plus encore, elle se donne ainsi les moyens de se libérer de la menace inhérente à l'épreuve de la perte du corps politique, des effets délétères de l'imaginaire de sa dissolution.
A l'ordre symbolique de sa représentation, la démocratie n'est plus seulement une « société sans corps » mais *une société de chair*.

Certes, la mise en forme de la vulnérabilité du politique ne suffit sans doute pas à défaire la représentation de la démocratie comme société réellement faible. Mais la démocratie est la société symbolique par excellence, et le recours à la notion de chair nous permet de désamorcer au registre du symbolique les dangers d'une impossibilité à figurer l'unité dans la division, l'identité dans l'altérité, une communauté politique sans substance. Cette perspective, Claude Lefort n'en a que trop rapidement esquissé les traits, à peine quelques lignes en conclusion d'un article.

[298] Claude Lefort, « De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de *De la démocratie en Amérique* » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.270

En nous attachant à prolonger son intuition, en nous efforçant d'élaborer une réflexion sur la chair relevant d'une phénoménologie du politique, ne parvient-on pas en fin de compte à « prendre en charge une expérience qu'institu(e) la démocratie, l'indétermination qui nai(t) de la perte de la substance du corps politique »[299], à rendre finalement possible la reconnaissance symbolique de la vulnérabilité du politique moderne ?

[299] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.176

Chapitre XVII – Mise en scène de la vulnérabilité : représenter l'écart démocratique

Société de chair, exposée à une indétermination radicale, la démocratie moderne est donc une forme de société qui fait l'expérience de sa non-coïncidence, s'échappe à elle-même et ne saurait se posséder. Caractérisée par son ouverture à la division sociale et à l'histoire, la société démocratique peut ainsi être appréhendée comme *société de l'écart*, un écart dont le Machiavel de Lefort donnait à voir la nature fondamentalement moderne. Reprenant les considérations phénoménologiques héritées de Merleau-Ponty, nous avons montré au chapitre précédent comment la notion de chair permettait notamment de mettre en forme la vulnérabilité politique des démocraties modernes en donnant l'image symbolique d'une société faisant l'expérience d'un écart entre son dedans et son dehors, entre le touchant et le touché. Ce sens du manque qui imprègne la chair et que Lefort décrivait si justement, n'est-il pas l'indice de cet écart constitutif de l'élément démocratique ? La société démocratique n'est-elle pas précisément la forme de société qui, faisant l'épreuve de sa vulnérabilité – c'est-à-dire de son ouverture primordiale –, se reconnaît traversée par cet écart de soi à soi ?

Étant entendu que nous considérons que la démocratie moderne est la société qui prend en charge cette brèche constitutive par laquelle elle se découvre vulnérable, et en nous appuyant sur les considérations de Lefort à ce sujet, nous formulons l'hypothèse que c'est en donnant symboliquement à voir cet écart que la société démocratique trouve les moyens de surmonter l'épreuve de vulnérabilité. A l'ordre du symbolique, la mise en forme de sa nature vulnérable par la référence à l'image de la chair se voit donc complétée par ce que nous nommons une opération de *mise en scène* de sa vulnérabilité*,* grâce à laquelle la société rend visible sa non-identité*,* cet écart inhérent à son être.

Une telle mise en scène relève de la représentation, comprise tout à la fois comme capacité à faire advenir à la vue de tous, à rendre présent, mais également comme faculté de délégation, d'action commise au nom et à la place d'un autre sujet. Paradoxalement peu présente en tant que telle dans l'œuvre de Lefort, la question de la représentation est en revanche au cœur des réflexions de certains de ses héritiers intellectuels les plus importants. Ainsi par exemple Myriam Revault d'Allonnes, Pierre Rosanvallon ou encore Pierre Manent ont fait de la représentation politique un enjeu important de leurs analyses des sociétés démocratiques. Sans surprise, la notion d'écart démocratique y tient une place non négligeable ; nous y voyons la trace d'une influence directe de la pensée de Lefort, pour qui la démocratie se manifeste bien comme société de l'écart, que la notion de représentation permet de rendre visible et de prendre en charge.

Cette entreprise de mise en scène se déploie en réalité à deux niveaux, qui constituent les deux piliers de la représentation démocratique. C'est tout d'abord au registre de la représentation politique que l'écart est symbolisé, en tant qu'elle permet de mettre en scène le conflit et de rendre visible la société à elle-même comme unité divisée. L'écart y est le signe d'une double opération d'ordre symbolique, double représentation de la séparation : la séparation entre représentants et représentés qui permet aux premiers de constituer une *scène politique* sur laquelle se donne à voir la division sociale ; et partant, de faire accéder la société à la perception d'elle-même comme société divisée. En tant que seule forme de société acceptant de prendre en charge l'expérience moderne de vulnérabilité du politique, la démocratie inaugure un mode représentation capable de mettre en scène son écart singulier, afin qu'il soit symboliquement reconnu **(A)**.

C'est ensuite à partir d'une représentation non plus politique mais sociale que la mise en scène de l'écart démocratique peut être accomplie. Comme l'avaient montré Tocqueville et Guizot, la vitalité de la société démocratique est conditionnée à son effervescence, à l'incessante activité de son tissu social. En tant que véritable « pouvoir social », la démocratie excède la seule dimension politique de la représentation et s'aménage un espace sans cesse changeant. Autrement dit, il y a dans la société une invention, une dynamique et un mouvement permanents qui procèdent de la confrontation de la pluralité des intérêts mais aussi des revendications collectives, de droits sociaux, etc. De sorte que la démocratie doit également représenter cette effervescence, ce « désordre nouveau » en reconnaissant d'une part aux acteurs de la société civile une légitimité à la représentation, mais en établissant d'autre part *à la vue de tous* une scène sociale par laquelle la société symbolise l'excès qui l'habite, donne à voir son ensauvagement et les brèches qu'elle ouvre dans la chair du social **(B)**.

Mais il ne suffit pas à la représentation démocratique de donner à voir l'écart constitutif de la société. Il lui faut également donner à chacun le sentiment d'être *acteur* de la scène, de participer à l'effervescence démocratique, en offrant pour cela une image fidèle de la société pour que chacun puisse s'y reconnaître. Or, cette mise en scène repose sur un travail jamais achevé de déchiffrement de la société, et s'avère dès lors nécessairement imparfaite, toujours à reprendre. Parce que la représentation démocratique ne saurait être un « miroir » de la société mais bien une *interprétation*, elle doit donc assumer cette non-coïncidence à soi tout en garantissant malgré tout une relative identification. Sans quoi l'écart de la démocratie risque en fait de déchirer le tissu du social, et à l'entraîner dans une « crise de la représentation » susceptible de réactiver l'attrait de l'Un, l'abandon de la représentation pour la logique *d'incarnation* **(C)**.

A – Mettre en scène le conflit : démocratie et représentation politique

La mise en scène d'une non-coïncidence de la société démocratique à elle-même, d'une société faisant l'expérience d'un irréductible écart, peut être tout d'abord appréhendée à partir du principe de *représentation politique*. Nous l'avons dit, la question de la représentation n'apparaît pas de prime abord centrale dans l'œuvre de Lefort ; elle occupe en réalité une place importante dans ses réflexions sur la question démocratique.

Dans un article intitulé « Démocratie et représentation »[300], retranscription d'une conférence donnée en 1989 et dans laquelle il se livre à un véritable travail d'analyse de la représentation en démocratie, Claude Lefort développe une conception de la notion qui, bien qu'elle en excède la dimension strictement politique, en dégage la fonction de *mise en visibilité* de la société démocratique. Dès les premières lignes de l'article, Lefort propose une définition somme toute assez classique de la notion comme « ensemble d'institutions dont les membres sont habilités à délibérer, voire à décider des affaires publiques au nom ceux à qui le droit a été reconnu de les mandater »[301]. Mais, ajoute-t-il aussitôt, la démocratie représentative compose un type singulier de représentation politique, puisqu'avec l'avènement de la démocratie moderne s'inaugure une nouvelle forme de société politique. Par ailleurs, quoique ni le principe de la représentation, ni la démocratie « ne sont une création des Modernes »[302], Lefort assure toutefois que c'est dans la modernité que le phénomène de la représentation démocratique se révèle véritablement pour ce qu'il est.

La démocratie représentative permet en effet la mise en rapport entre le principe de la souveraineté du peuple et celui d'instances désignées pour assumer l'autorité publique, mise en rapport qui suppose que la délégation soit garantie à la faveur d'une opération de désignation par le suffrage universel (indirect ou indirect). Cette union, comme on le sait, est au fondement de la critique de la représentation formulée par Rousseau dans *Le Contrat social.* L'argument bien connu de Rousseau consiste à souligner le caractère fondamentalement paradoxal d'une telle formule. Comment un peuple souverain pourrait-il déléguer à d'autres le soin de le représenter ?

---

[300] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.611-624. Il s'agit d'une retranscription d'une conférence donnée en avril 1989 à l'EHESS, à l'occasion d'un Colloque sur l'Amérique Latine. L'intervention de Claude Lefort est une réflexion générale sur le principe de la représentation dans les démocraties modernes, qui n'aborde du reste que très marginalement les problématiques latino-américaines.
[301] *Ibid.*, p.611.
[302] *Ibid.* Le terme « moderne » est à prendre ici au sens qu'il « acquiert au début du XIXème siècle », précise Lefort, c'est-à-dire au sens qu'il lui donne dans la quasi-totalité de ses travaux et à partir duquel nous avons défini à notre tour « l'expérience moderne ».

Le souverain, écrit-il, « qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même »[303]. Le principe de la représentation implique *de facto* la dissolution du peuple. Lefort, qui au contraire cherche à lier représentation et démocratie, s'inscrivant ainsi dans une tradition tout autre que celle de Rousseau, montre que la formule n'est oxymore que d'apparence. En un sens, il renverse l'argument rousseauiste en affirmant qu'il ne peut y avoir de démocratie qui ne se fonde, à quelque degré que ce soit, sur une certaine forme de représentation. Lefort tisse un lien fondamental entre démocratie et représentation. Pour en rendre compte, nous devons tout d'abord observer que l'efficacité de la représentation s'éprouve au regard du processus de désubstantialisation de la société démocratique :

> L'essentiel est, à mes yeux, que la démocratie représentative – quelle que soit la forme qu'elle se donne – ne s'établit véritablement qu'une fois tirées toutes les conséquences de ce que j'ai cru bon d'appeler, à plusieurs reprises, la *désincorporation* du pouvoir.[304]

Avec cette première remarque s'énonce déjà ce qui constitue à tous égards un point essentiel de l'argument de Lefort. Il faut en effet prendre la mesure de ce qu'elle révèle du mécanisme de la représentation démocratique. Nous ne devons pas, semble ici dire Lefort, inférer du principe de la représentation la dissolution de la communauté politique. C'est au contraire l'expérience de la perte du corps dans les sociétés démocratiques, notamment au niveau du pôle du pouvoir, qui implique l'élaboration d'institutions représentatives. L'argument, nous en repérons la trace dans nos considérations précédentes sur le *lieu vide* du pouvoir. Avec cette mutation symbolique de la société dont témoigne l'avènement de la démocratie moderne, le pouvoir devient inlocalisable. Cela ne signifie pas seulement qu'il ne peut être accaparé par personne – une telle conception se conjugue parfaitement avec l'idée *qu'il puisse appartenir à tous* – mais que, bien que la souveraineté du peuple soit affirmée, « c'est tacitement qu'il est admis que la nation n'est pas substantiellement une, qu'à proprement parler, elle n'est pas réductible à une communauté, puisque l'exercice du pouvoir reste toujours dépendant du conflit politique »[305]. A strictement parler, le pouvoir est donc infigurable : il ne peut prendre la figure du peuple, s'incarner dans une communauté donnée, prendre *corps*.

Ce constat conduit Lefort à affirmer qu'en démocratie « l'écart du symbolique et du réel n'est pas seulement maintenu : le symbolique se soustrait au figuratif »[306].

---

[303] Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, ch.1, Paris : Gallimard, 1964, p.190
[304] *Ibid.*, p.612. C'est Lefort qui souligne.
[305] Claude Lefort, « Le pouvoir » in *Le temps présent,* op.cit., p.991
[306] *Ibid.*

C'est la raison pour laquelle il devient un objet de compétition, et débouche sur l'élaboration d'une institutionnalisation du conflit pour en assurer l'exercice. En ce sens, l'infigurabilité du pouvoir ouvre bien à la production d'une forme de représentation politique qui, toujours dans l'ordre du symbolique, va permettre de *rendre visible* cette compétition réglée.

> Tandis que le pouvoir est désormais soumis à la quête incessante de sa légitimation, la communauté politique ne peut découvrir et maintenir son identité qu'en faisant l'épreuve de ses oppositions internes de la diversité des intérêts, des opinions, des croyances qui s'agitent dans son sein ; elle est vouée à régler ses conflits grâce à l'établissement d'une scène politique sur laquelle la division se voit transposée et transfigurée.[307]

La représentation politique engendre ainsi la création d'une scène sur laquelle se donne à voir l'institutionnalisation démocratique du conflit ; elle est, pour reprendre la formule de Myriam Revault d'Allonnes, une « structure de théâtralité inhérente au politique » par laquelle la société parvient à se représenter à elle-même[308]. Cette mise en scène se déploie selon deux modalités complémentaires et nécessaires :

> D'une part, l'exercice du pouvoir demeure dans la dépendance de la compétition des partis et, d'autre part, cette compétition, strictement définie, confère une sorte de légitimité aux conflits qui se jouent dans la société et leur procure le cadre symbolique qui les empêche de dégénérer en guerre civile.[309]

Ainsi compris, la représentation politique permet à la société démocratique de mettre en scène symboliquement la division sociale qui la fonde et lui donne sa forme, et ce faisant, de leur conférer « une sorte de légitimité » qui contribue à rendre acceptable l'épreuve du conflit. En d'autres termes, il ne faut pas réduire la notion de représentation à un seul foyer de sens ; elle désigne tout autant la délégation que la présence dans la mesure où « il s'agit de mettre devant les yeux ou l'esprit de quelqu'un un objet absent ou un concept »[310]. En effet :

> Le concept de *représentation* doit aussi retenir dans la démocratie quelque chose de la signification que lui donne le langage commun. La démocratie représentative n'est pas seulement ce système dans lequel des *représentants* participent à l'autorité politique *à la place de* citoyens qui les ont désignés ; elle assure à la société une visibilité.[311]

---

[307] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.613
[308] Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène. Ce que peut la représentation politique*, Paris, Seuil, 2016, p.42
[309] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.613
[310] Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène. Ce que peut la représentation politique*, op.cit., p.17
[311] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.613

La représentation ne désigne donc pas seulement le principe de la substitution ou du remplacement, du « faire au nom de », mais tout autant celui de la mise en visibilité, du « faire voir ». Or, c'est à ce double foyer de sens que la notion d'écart permet précisément de rendre compte. Dans la représentation démocratique, il y a bien la figuration d'un écart constitutif de la société, mais cet écart symbolise tout autant la séparation entre représentants et représentés que la non-coïncidence de l'espace social à lui-même, condition de sa perception. Lefort n'ignore pas que toutes les sociétés politiques expriment la nécessité de se donner une représentation symbolique d'elles-mêmes, que toutes ont besoin de se *voir*, comme l'image du corps nous a fourni l'occasion de le montrer pour les sociétés d'Ancien Régime et monarchiques :

> Il n'est peut-être pas de cité ou de nation dans laquelle le pouvoir ne donne figure à l'unité par-delà la différenciation sociale des statuts, des places et des rôles. En ce sens, le pouvoir, qu'il soit celui du Prince ou des Magistrats, institue déjà une dimension des représentations dans la cité. Il le fait en se donnant lui-même en représentation. Les modes d'apparition du Souverain, précisément réglés, le faste, le cérémonial qui les accompagnent ou l'imagerie qui témoigne de sa grandeur ont pour effet de nourrir la croyance en une sujétion commune à la loi naturelle ou la loi divine.[312]

A la différence des sociétés aristocratiques et monarchiques, la démocratie a sa manière propre de figurer l'écart par lequel elle se rend visible à elle-même. Forme de société qui met en scène sa représentation en se rapportant non plus à l'absoluité d'un *Autre*, un hors-le-monde figuré dans la Nature ou le Divin, mais en symbolisant un écart situé à la fois dans et hors la société, double dimension inséparable du dedans et du dehors. C'est donc à l'aune de cet « ouvrage de la visibilité politique » spécifique à la division sociale de la démocratie que nous découvrons comment une mise en scène de l'écart peut s'élaborer.

Une telle approche nous conduit à nouveau vers l'œuvre de François Guizot, que Claude Lefort crédite ainsi d'avoir su développer mieux que quiconque à son époque une « nouvelle conception du pouvoir », celle précisément du gouvernement représentatif[313].

---

[312] *Ibid.,* p.614. Lefort ajoute à ce sujet : « De cette pratique, demeurent, d'ailleurs, des vestiges dans la République démocratique. Une symbolique particulière est toujours requise pour garantir l'idée de l'unité de la Nation et de sa permanence dans le temps ». La différence avec les temps monarchiques ou aristocratique est pourtant non négligeable puisque « l'établissement de la *représentation* démocratique a pour fin – du moins en son principe – d'exhiber, devant tous, les ressorts et les résultats de la délibération publique, de rendre lisible la confrontation des enjeux qui s'engendrent de la diversité des intérêts et des opinions au sein de la société », sans compter que les représentants ont aussi « un rôle pédagogique à exercer » qui leur vient de leur « liberté de juger ».

[313] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme politique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.129

En faisant de Guizot « le meilleur théoricien du gouvernement représentatif dans la première moitié du XIXème siècle », Lefort ne réduit donc pas l'œuvre à une théorie sur le libéralisme politique, mais à comprendre comment celui qui s'est « acharné à combattre la démocratie »[314], a pour ce faire élaboré une réflexion sur la représentation politique comme réponse au problème de la division entre pouvoir politique et politique social. Dans *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Guizot livre ainsi une remarque fondamentale à ce sujet :

> Le pouvoir est souvent saisi d'une étrange erreur. Des ministres, des préfets, des maires, des précepteurs, des soldats, c'est là ce qu'il appelle des moyens de gouvernement ; et quand il les possède, quand il les a disposés en réseaux sur la face du pays, il dit qu'il gouverne, et s'étonne encore des obstacles, de ne pas posséder son peuple comme ses agents.[315]

Cette observation conduit Lefort à affirmer que selon Guizot « la société demeure divisée tant que subsiste la division entre le pouvoir et les forces socialement dominantes », et que « cette crise ne peut être résolue que par l'établissement du *gouvernement représentatif* »[316]. Une telle remarque appelle à deux observations.

Tout d'abord, Lefort reproduit ici l'argument rencontré plus tôt concernant l'illusion du pouvoir de se croire situé à distance du tissu social. Cette illusion est d'autant plus dangereuse qu'elle met en défaut « la permanence et l'unité du corps social »[317]. A l'inverse, Guizot défend l'idée d'une intrication du politique et du social tout en cherchant à préserver l'ordonnancement de la société, pour éviter qu'elle ne se change en océan immaîtrisable. Il faut donc que l'établissement d'un gouvernement représentatif vienne corriger cette double contrainte du pouvoir : ne pas se croire absolument séparé de la société, ne pas laisser le déchaînement de la société se propager au pouvoir. En d'autres termes, Guizot développe une théorie de la représentation politique qui vise à préserver l'unité de la société dans son écart :

> Tel qu'il est défini, le gouvernement représentatif paraît le seul qui soit capable d'accueillir le changement et de se conserver dans le changement, parce qu'il est agencé de manière à donner expression aux intérêts et aux aspirations qui naissent du sein de la société et à se régler lui-même sur les forces qui s'y développent.[318]

---

[314] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.612
[315] François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, op.cit., p.128. Voir également Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008, p.286 et suiv.
[316] Claude Lefort, « Guizot : le libéralisme politique » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.131
[317] *Ibid*., p.132
[318] *Ibid.,* p.134

Le principe de la représentation permet d'aller fouiller dans la chair du social pour en retirer les éléments nécessaires à l'exercice du pouvoir ; ce faisant, il lui permet d'être en cohérence avec la société, ses variations et son hétérogénéité, d'en « accueillir » les changements, d'en épouser les mouvements. Et en même temps, la représentation permet de donner un pôle à ces mouvements, de les ordonner dans un certain nombre d'institutions légitimes à exercer l'autorité publique. Chez Guizot, la représentation politique reconnaît en quelque sorte le changement de la société tout en cherchant à la circonscrire. Que cette conception de la représentation politique soit motivée par la volonté de contrarier la nature immaîtrisable de la démocratie n'invalide nullement la portée de la démonstration.

L'aveuglement de Guizot à l'inventivité qui procède des mouvements de l'océan démocratique du social – aveuglement auquel Tocqueville se montrera moins sensible – n'infirme pas l'idée selon laquelle le pouvoir politique doit savoir se fixer sur l'indétermination du social, son bouillonnement et son effervescence, sans toutefois s'y dissoudre. Le pouvoir ne peut jamais se délivrer de l'épreuve des mouvements de la société ; en représentant cette dernière, il rend tout à la fois *visible ce mouvement* et doit s'assurer de sa légitimité à le faire. Car chez Guizot, « le gouvernement représentatif affronte un problème auquel se heurtèrent tous les autres gouvernements, mais qu'il est le seul à maintenir comme problème » : dans la représentation démocratique « la légitimité n'est jamais assurée, il n'y a que l'incessante légitimation du succès d'une *recherche* »[319]. D'où cette remarque fondamentale de Lefort :

> Le système dont parle Guizot n'est pas réductible à des mécaniques juridiques, encore moins à un ensemble de règles du jeu. *Il porte l'empreinte d'une élaboration spontanée de la vie sociale qui a signification philosophique*. Sa vertu est de mettre la société en communication avec elle-même, en la privant de l'illusion que quelque pouvoir que ce soit puisse l'incarner : elle est de lui procurer une image générale de son ordonnance sans que cette image puisse se fixer et se détacher d'une constante interrogation sur le droit et la vérité.[320]

Tout l'enjeu de la représentation politique dans les sociétés démocratiques semble ici annoncé. Son défi, aussi : celui de figurer un écart qui permette à la société de se rendre visible à elle-même et de se représenter comme unité dans la non-coïncidence ; un écart qui permet de distinguer sans délier. De séparer sans déchirer.

[319] *Ibid.*, pp.134-135
[320] *Ibid.,* pp.135-136

Ce n'est donc pas une seule figuration de l'écart qui se révèle dans la représentation politique démocratique. En réalité, l'écart est le signe d'une double opération d'ordre symbolique, double représentation de la séparation : détachement des représentants vis-à-vis des électeurs qui « montent » sur la scène politique pour rendre visible la division sociale ; permettre ainsi à la société de se voir comme société divisée.

Reformulons l'argument en rappelant son point de départ : la représentation politique ne crée pas l'écart, qui est consubstantiel à la modernité. A travers les principes de la division sociale et du changement, les sociétés modernes font l'épreuve d'une séparation constitutive de leur être, cette ouverture au-dedans et au-dehors d'elle-même qui fonde leur vulnérabilité. Mais la démocratie, parce qu'elle est la seule forme de société qui prend en charge cette expérience moderne, suppose une représentation capable de mettre en scène cet écart singulier, dont la nature latente doit être en permanence reconnue. En donnant à voir la scène politique sur laquelle se produisent des conflits, débats et discussions sur l'exercice de l'autorité politique, la légitimité des opinions, des règles et des institutions, la société démocratique se représente à elle-même comme unité séparée, non homogène, *chair ouverte*. Loin d'être la contradiction que Rousseau, dans une tradition héritée de l'Antiquité grecque, croyait identifier, la démocratie représentative est l'opération qui rend possible l'expérience de mise en visibilité de la division sociale qui traverse la société[321]. L'écart de la société que figure la représentation politique est ce qui permet à cette dernière de se représenter comme société de l'écart.

Pour autant, la représentation politique ne constitue qu'un pôle de la représentation démocratique. A l'oublier, on risquerait de reconduire l'aveuglement de Guizot sur la nature des sociétés démocratiques, on s'exposerait à l'illusion d'un espace social dépossédé de sa capacité d'agir par un pouvoir politique entreprenant et exerçant à sa place. Se verraient alors gommés l'effervescence de la société démocratique, reconduit le fantasme d'une maîtrise du foisonnement du social. Pour que la démocratie puisse véritablement prendre en charge l'expérience de sa vulnérabilité, accepte de reconnaître le caractère immaîtrisable de la société, elle doit étendre son entreprise de mise en scène de l'écart, ne pas le limiter à la dimension seulement politique mais comprendre qu'il se déploie également – et peut-être avant tout – dans un espace social vivant.

[321] De ce point de vue, Rousseau s'avère moins être un critique du mécanisme représentatif que de la modernité elle-même, ce que le libéral et défenseur de la démocratie représentative Benjamin Constant avait parfaitement perçu. Voir Benjamin Constant, *De la démocratie des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2010.

B – Représenter le désordre nouveau, donner à voir les brèches du social

Si, pour Lefort, la mise en scène de l'écart démocratique implique une représentation qui ne se réduit pas à sa dimension politique, c'est parce qu'il situe *dans la société* le moteur de l'invention démocratique et prend pleinement en charge la « question du social ». La dynamique de la démocratie moderne repose sur une richesse du tissu social soumis aux tumultes et aux changements, qui n'a de cesse de se défaire pour mieux se recomposer. L'effervescence démocratique, ce travail intérieur de la chair de la démocratie, c'est précisément cela : l'aménagement d'un espace social dans lequel des individus ou groupes se croisent et se rencontrent, font l'épreuve de la pluralité de leurs intérêts, de l'hétérogénéité de leurs attentes et besoins, échangent, apprennent les uns des autres, se confrontent, débattent et affichent leurs désaccords.

Comme Tocqueville l'a largement montré, cette expérience de la division sociale et du conflit suppose que se développe une conscience, fût-elle latente, de l'égalité. Mais cette « inquiète activité » sociale, ce bouillonnement démocratique qui exclut de la société toute forme de repos, témoigne également d'un excès du social sur le pouvoir politique, excès caractéristique des sociétés démocratiques. De sorte que la représentation politique ne suffit à rendre compte de la vigueur sociale et doit être envisagée comme une modalité parmi d'autres de la représentation :

> La *représentation* politique, si indispensable soit-elle, n'est qu'un des moyens par lesquels les groupes sociaux réussissent à donner une expression publique à leurs intérêts ou leurs aspirations et à prendre conscience de leur force et de leurs chances au sein de l'ensemble social.[322]

Il existe en effet d'autres formes de représentations, non plus politiques mais sociales, qui surgissent du cœur de la société démocratiques, des formes multiples, hétéroclites parfois, fugaces ou permanentes, reconnues ou non. Associations, syndicats ou organisations collectives, toutes ces instances de représentations viennent s'ajouter – parfois même concurrencer – la représentation politique, et participent toutes de ce que Lefort désigne sous le terme générique de « mouvements sociaux ».

Deux formes de représentation, donc, qu'il ne s'agit pas d'opposer mais bien d'associer puisqu'elles sont en réalité issues du même moule démocratique et que chacune dépend de l'autre pour s'assurer de son bon fonctionnement :

[322] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.616

« Il faut donc y insister, la représentation institutionnalisée se situe dans un ensemble de formes représentatives qui peut être très riche et, à défaut duquel elle risque d'avoir peu d'efficacité »[323]. A la manière des représentants dans l'ordre du politique, les représentants sociaux ont pour fonction de *rendre visible* les différentes revendications portées par des individus (ou des groupes d'individus) dans l'espace social, de les faire émerger dans le débat public et collectif démocratique pour qu'elles y soient reconnues et discutées.

Pour autant, il nous semble que toute l'analyse de la représentation sociale forgée par Lefort a ceci de spécifique qu'elle met avant tout l'accent sur les forces sociales, sur l'effervescence du social. Cette effervescence, Lefort n'a eu de cesse de la mettre en valeur depuis ses articles sur l'expérience prolétarienne dans les *Éléments d'une critique de la bureaucratie* jusqu'à ses écrits sur les révolutions démocratiques antitotalitaires dans *L'invention démocratique.* A vrai dire, sa conception de la représentation sociale – syndicale, partisane, associative –, implique que ses acteurs, bien qu'absolument nécessaires à l'articulation et à la légitimation des revendications qu'ils portent et contribuent à rendre visibles, ne doivent pas masquer la vitalité fondamentale et première qui émane du social lui-même. Quel que soit l'ordre de la représentation, Lefort se méfie des groupes ou institutions qui, s'exprimant et agissant *au nom et à la place* d'autres individus, finissent par succomber à l'illusion qu'ils sont les seuls à en posséder la légitimité en vertu d'un prétendu savoir, et effaceraient ainsi la spontanéité émanant des pratiques et aspirations sociales[324]. C'est à cette mise en visibilité de l'invention sociale que Claude Lefort fait systématiquement retour dans ses considérations sur la représentation :

> Ce que je souhaite souligner, c'est l'idée que la représentation ne peut être féconde si elle ne vient pas s'enraciner dans un certain sol, s'inscrire dans un espace social vivant, dans lequel circule l'information, dans lequel des opinions multiples peuvent s'exprimer, dans lequel, enfin, il peut y avoir, pour des groupes et des individus différents, une sensibilité à des intérêts et des aspirations qui ne soient pas les leurs. En bref, la représentation requiert l'établissement d'un espace public tel que puisse s'effectuer une modification mutuelle des points de vue et se faire reconnaître la légitimité de nouveaux droits par l'opinion publique.[325]

[323] *Ibid.*
[324] C'est bien sûr de cette défiance dont on relève la trace dans les écrits déjà évoqués de *Socialisme ou Barbarie* ou plus largement dans la critique du marxisme.
[325] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.617

Dans la société démocratique moderne, la représentation ne peut donc se substituer à la participation ; l'invention démocratique requiert en effet une énergie sociale qui doit être mise en scène et en présence, rendue visible pour entretenir son ouverture aux possibles. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le débordement de démocratie sur elle-même, l'excès du social sur le pouvoir politique. Au fondement de la participation à l'invention sociale, il y a une expérience de l'immaîtrisable de la vie sociale, un écart qui ne saurait être comblé entre l'État et la société, un *excès* qui empêche toute domestication de l'océan social :

> La société se détache, se désintrique de l'État et accède du même coup à une expérience d'elle-même plurielle, foisonnante, sous le signe de l'interrogation. Avec la constitution de ce que Claude Lefort appelle 'le pouvoir social', apparaissent de nouvelles formes de luttes qui, rapportées à la logique de la démocratie, deviennent intelligibles. (…) Le propre de la démocratie moderne, ainsi entendue, n'est-il pas d'ouvrir la scène d'une revendication continuée, indéfinie, se déployant d'un foyer à l'autre, transversalement, comme si se jouait en permanence l'antagonisme entre cette pluralité effervescente renvoyant à une multiplicité étatique renforcée par l'organisation ?[326]

La représentation démocratique peut certes mettre en scène l'inachèvement constitutif du social, son travail incessant et spontané, pour lui donner une visibilité, mais elle ne peut s'en assurer la maîtrise. D'où cette remarque déjà évoquée de la démocratie comme « jeu de possibles » dont c'est « rêver que de supposer que nous la possédons, soit pour nous satisfaire de son état, soit pour le juger misérable »[327]. La formule doit être prise dans son sens maximal : la démocratie échappe à toute définition achevée, s'excède à elle-même en son dehors et son dedans. Ouverte, la société démocratique se porte toujours au-devant de sa propre définition et c'est dans cet écart constitutif que se dévoile sa nature tout à la fois vulnérable et *sauvage* :

> La démocratie, personne n'en détient la formule et elle garde toujours un caractère sauvage. C'est peut-être là ce qui fait son essence ; dès lors qu'il n'y a pas une référence dernière, à partir de laquelle l'ordre social puisse être conçu et fixé, cet ordre social est, constamment, en quête de son fondement, de sa légitimité, et c'est dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus des bénéfices de la démocratie que celle-ci trouve son ressort le plus efficace.[328]

[326] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.259-260
[327] Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.28
[328] Claude Lefort, « La communication démocratique. Entretien avec Paul Thibaud et Philippe Raynaud » in *Le temps présent*, op.cit., p.389-390

Comment rendre alors compte de cet échappement de la démocratie à elle-même, comment mettre en scène le mouvement du social dans son caractère indomptable et inventif, tout à la fois source d'imagination et épreuve d'instabilité et d'incertitude pour les sociétés ? En se montrant attentif, répond Lefort, à ce que produit le « désordre nouveau ».

La formule, on le sait, a donné le titre à un essai important de Claude Lefort sur l'aventure démocratique de Mai 68[329]. « Écrit à la hâte, sous le coup de l'événement »[330], le texte est en effet marqué par la volonté de penser ce qui est alors en train de se produire *ici et maintenant.* Comme toujours avec Lefort, le lecteur se trouve aux prises avec une pensée cherchant à interpréter l'événement en train d'advenir, un exercice de déchiffrement du présent prenant le risque de « renoncer au point de vue de l'observateur » pour donner sens aux événements[331]. Mais c'est à l'épreuve de ce risque que se révèle l'effervescence du social, l'hétérogénéité jaillissante des luttes et des revendications, le « maelstrom » d'une contestation qui ne se laisse pas mettre en *ordre*[332]. Significatives, les toutes premières phrases du « Désordre nouveau » disent déjà tout de cette insaisissabilité à « l'événement 68 » :

> L'événement qui a secoué la société française, chacun s'essaye à le nommer, chacun tente de le rapporter à du connu, chacun cherche à en prévoir les conséquences. On monte à la hâte des interprétations, on voudrait que l'ordre soit rétabli, sinon dans les faits, du moins en pensée. (…) On *voudrait colmater la brèche là où l'on est*. En vain…[333]

Nous nous tromperions à vouloir circonscrire cette remarque aux journées de mai. Lefort désigne ici un phénomène plus général d'un état social profondément démocratique dont 68 n'est – ni plus, ni moins – que la représentation. Avec Mai 68 s'effectue la mise en visibilité de la brèche du social. C'est *l'écart de la démocratie qui se fait* voir dans la chair du social : « Cet après-midi-là les gens scrutent quelque chose qui leur échappe, un excès qu'aucun cliché ne fixera »[334]. Cette brèche, ce sont les acteurs de Mai 68 qui l'ont ouverte, en forçant le « grand mur de notre société » pour que des « revendications, jusqu'alors dormantes, ou paisiblement canalisées par les organisations syndicales » s'écoulent soudain en « torrent »[335].

---

[329] Claude Lefort, « Le désordre nouveau » in *La Brèche : premières réflexions sur les événements*, Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, op.cit., p .45-81

[330] Claude Lefort, « Relecture. Sur Mai 68 » in *Le temps présent,* op.cit., p.589. Ce texte, rédigé vingt ans après les événements de 68, est également reproduit dans l'édition 2008 de *La Brèche,* op.cit., p.271-286.

[331] *Ibid.*, p.590

[332] Edgar Morin, « La commune étudiante » in *La Brèche* : *premières réflexions sur les événements*, op.cit., p.13

[333] Claude Lefort, « Le désordre nouveau » in *La Brèche : premières réflexions sur les événements*, op.cit., p.45. Nous soulignons.

[334] *Ibid.*

[335] *Ibid*., p.47

A vrai dire, la formule est trompeuse ; elle prête à une confusion que Lefort paraît lui-même entretenir lorsqu'il dépeint le soulèvement social de 1968 sous les traits d'une formidable entreprise visant à abattre l'épaisse muraille de la société. Certes, la révolte est le signe d'un *descellement* du social, elle est bien « l'initiative extraordinaire (…) née de la soudaine évidence que les grilles du capitalisme ont une ouverture »[336]. Nul doute que la contestation ouvre des brèches dans une société qui paraissait sclérosée, prise dans la rigidité de ses rapports sociaux. Mais l'expression nous semble décrire improprement le processus à l'œuvre, contribue à masquer involontairement ce que Claude Lefort désigne par ailleurs. Car de quoi cette brèche est-elle le nom ? Une remarque de Lefort en particulier nous en donne une idée plus précise :

> La grève générale et l'occupation des usines n'ont pas bouleversé la structure de la société. Nous ne disons pas cela. Mais qu'elles aient été possibles démontre *la fragilité du modèle que d'aucuns jugeaient invulnérable*. Il a suffi de quelques jours pour que se *déchire* le mythe de la rationalité du système présent et de la légitimité des détenteurs du pouvoir. Simple déchirure ? Peut-être… Mais, le voile retissé, la trace de l'accroc demeurera.[337]

Comment ne pas reconnaître dans cette réflexion la trace de ce que Lefort écrira quelques années plus tard sur les révolutions démocratiques antitotalitaires ? Comment ne pas rapprocher cette citation de la belle formule de Soljenitsyne déjà évoquée : « Nous avons tout de même provoqué une fissure. Une petite fissure, soit, invisible de loin, d'accord (…) mais c'est quand même avec des fissures que commencent à s'effondrer les cavernes »[338]?

L'évènement 68 est en réalité un double *révélateur* : celui d'une part de l'imagination démocratique, d'une société qui se découvre en mouvement à l'épreuve d'un désordre nouveau, de soulèvements spontanés, hétérogènes, contradictoires et désorganisés, d'une vie sociale qui s'invente en mettant en scène sa division sociale, son écart constitutif. Mais « 68 » est également révélatrice de la fragilité d'un système qui cherche pour sa part à rigidifier la vitalité du social, à la mettre en ordre, à en circonscrire les mouvements, en fin de compte à s'assurer de sa maîtrise. L'événement ne produit donc pas des effets seulement au registre du réel (des droits nouveaux, la légitimation de revendications, etc.) mais également *à l'ordre du symbolique*. En permettant ce déchirement de la croyance illusoire d'une société figée, close sur elle-même, et par là-même invulnérable, les manifestants instruisent l'ouverture de la société à sa nature ouverte :

---

[336] *Ibid.*, p.50
[337] *Ibid*., p.51-52. Nous soulignons.
[338] Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur* L'Archipel du Goulag, op.cit., p.295

> Nous soutenons que pour en rendre raison, il faut admettre que certaines actions, que certains conflits (…) ont une *efficacité symbolique* ; autrement dit, que par-delà leurs causes ou leurs effet ponctuels, indépendamment de la chaîne des déterminations manifestes, ils ont le pouvoir de déclencher et de lier les uns avec les autres, dans toute l'étendue des rapports sociaux, des conflits et des actions qui ordinairement s'ignorent, *de faire émerger la contradiction qui les fonde*.[339]

Autrement dit, les contestataires révèlent la contradiction d'un ordre qui veut tout ignorer de l'indétermination du social, de son caractère conflictuel et divisé. Entendons-bien l'argument : l'évènement 68 rend visible à tous ce qu'un système politique et social avait mis tant d'énergie à masquer. Le voile déchiré, ce qui se trouvait dessous se laisse enfin apercevoir ; plus exactement, se laisse enfin *retrouver.* Voilà précisément ce que, de notre point de vue, l'image du mur ébréché de la société ne permettait pas de rendre rigoureusement compte. *Les manifestants de mai ne créent pas la brèche qui traverse la société démocratique moderne, l'écart qui la constitue. Ils créent les conditions de sa visibilité.* S'ils ouvrent une brèche, c'est celle qui rend visible la brèche de la modernité politique. A proprement parler, les « enragés », pour reprendre un terme de Lefort[340], rouvrent la société à son écart primordial. Le phénomène 68 rend donc visible deux brèches, la première au service de la seconde mais en même temps figuration en acte de celle-ci.

Les événements de Mai 68 mettent en scène l'effervescence sociale caractéristique des démocraties modernes, permettent à la société démocratique française de se représenter à elle-même la brèche qui la parcourt. S'il est un mur de la société, ce n'est donc pas celui qui figure une société réellement fermée, corps clos et homogène, mais celui d'une entreprise idéologique et politique de voilement de l'état foisonnant du social, de sa diversité et de sa division constitutive. Mai 68 rappelle ainsi que la démocratie est une forme de société ouverte, rend visible la nature immaîtrisable, sauvage, de toute société démocratique moderne.

Si les contestataires créent quelque chose, ce sont donc les conditions de *la mise en scène, la mise en visibilité* de la brèche qui parcourt le social. S'ils abattent des murs, c'est celui de la dénégation moderne qui n'assume pas son ouverture et sa division, son indétermination radicale ; s'ils ouvrent des brèches, c'est dans les principes de la certitude :

---

[339] Claude Lefort, « Le désordre nouveau » in *La Brèche : premières réflexions sur les événements*, op.cit., p.54-55. Nous soulignons.

[340] On sait d'ailleurs que *La brèche* leur est dédicacé. C'est Claude Lefort qui tenait à cette dédicace, tandis que Edgar Morin a fait quant à lui part de sa « répugnance » à utiliser un tel terme. Voir Edgar Morin, « Avec Lefort » in *Hermès, La Revue*, CNRS Éditions, 2011/1, n° 59, p.195 ; Voir également « Mes années Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.366

> Par leur action, les agitateurs de Nanterre *ébranlent* les évidences dont le système se soutient. Ils minent l'adhésion inconsciente de la masse des étudiants et des enseignants à ce qui faisait la réalité de leur vie quotidienne, ils *disloquent* le bloc social de l'Université, au sein duquel les clivages étaient *jusqu'alors invisibles*, ils *descellent*.[341]

Mais ils ne créent pas tant l'écart qu'ils le font ressurgir du fond du social, le libèrent du voile qui le recouvrait et l'établissent à *la vue de tous*, construisent dans la spontanéité de leur geste, sans même le vouloir, une scène sociale sur laquelle la société démocratique se perçoit telle qu'elle est. Ainsi compris, c'est dans le déchaînement du social, dans le jaillissement du désordre nouveau que la société se rappelle à son propre écart, l'excès qui l'habite, son ouverture à l'histoire et au changement, à la division sociale.

Pour Lefort, *l'ensauvagement de la démocratie est la condition de possibilité de la mise en scène de sa vulnérabilité constitutive*. Cela, nul mieux que Miguel Abensour ne l'a sans doute exprimé :

> Tel est le paradoxe de la société démocratique en effet : elle ne vise pas tant à effacer l'instance du pouvoir, afin de mieux se ramasser sur soi, cédant à l'attrait de l'Un, qu'à laisser se déployer le tumulte, les tumultes qui l'agitent, le pôle du pouvoir – lieu pour la première fois vide – fonctionnant comme une médiation symbolique par laquelle la société se rapporte à elle-même dans le même temps où elle fait l'épreuve d'un écart entre son *dedans* et son *dehors*[342].

La démocratie sauvage de Claude Lefort est fondamentalement une société de la non-coïncidence et de l'ouverture, qui se révèle à elle-même immaîtrisable. Cet excès du social, s'il laisse dès lors « planer une inépuisable réserve de troubles »[343] au-dessus de la société démocratique, est aussi la condition de sa réinvention permanente. C'est dans la mise en scène de cette ambiguïté, de cette faille constitutive qui déstabilise l'ordre politique et social, qu'elle se représente comme société vulnérable.

[341] *Ibid.*, p.58-59. Nous soulignons.
[342] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.260
[343] *Ibid*., p.254

C – Le miroir ou la scène : les ambiguïtés de la représentation démocratique

En un sens, les acteurs de mai 68 sont donc des représentants *en acte* de la société démocratique moderne. La lecture que Claude Lefort fait de l'événement nous semble très directement participer au dévoilement de ce travail de mise en scène. Pour que puisse être prise en charge l'indétermination sociale et historique de la société moderne, pour que puisse être reconnue cette expérience de vulnérabilité du politique qui caractérise la modernité, il faut que les sociétés la *représentent,* rendent à tous visible la brèche du social.

De ce point de vue, Lefort semble surtout frappé par le fait que les insurgés de Mai 68 ne prétendent nullement apporter une solution à cet écart constitutif de la démocratie. Il ne s'agit pas de substituer un ordre à un autre. Leur soulèvement ne prétend pas régler le conflit, mais le rendre visible :

> Le Pouvoir, en quelque lieu qu'il prétende à régner, trouvera des opposants qui ne sont pas prêts néanmoins à en installer un meilleur. D'une société qui cherche à se boucler sur son leurre et à enfermer les hommes dans ses hiérarchies, les opposants seront toujours prêts à déranger les plans. De toutes les occasions, ils se saisiront pour stimuler les initiatives collectives, abattre les cloisons, faire circuler les choses, les idées et les hommes, mettre chacun en demeure d'affronter les conflits au lieu de les masquer. Si je ne me trompe, ce langage-là ne se nourrit pas de l'illusion d'une bonne société, délivrée de contradictions.[344]

Cette précision en appelle aussitôt une autre. Car le « langage » des révoltés de 68 n'est pas non plus celui du chaos. L'ensauvagement démocratique n'est pas le règne de la sauvagerie. A vouloir rendre visible la brèche démocratique, l'ouverture de la société à l'indétermination sociale et historique, révéler sa vulnérabilité au principe de la division et du changement, les manifestants défont certes un ordre, mais c'est celui qui prétend masquer le réel du politique, qui s'attache à voiler la chair ouverte de la société démocratique. Ni nouvel ordre, ni pur désordre, mais « nouveau désordre » précisément, reconnaissance d'une indomptabilité du social, *mise en scène* de l'indétermination démocratique.

Sans doute est-ce sur ce point précisément que la contribution de Claude Lefort à l'intelligence de « l'événement 68 » nous paraît la plus féconde, en ce qu'il ne l'interprète ni au-dessus ni en-dessous de ce qu'il représente. D'un côté, il n'a jamais voulu faire de Mai 68 une *révolution* démocratique. Ce terme, il le réserve prudemment aux soulèvements des dissidents des sociétés totalitaires.

---

[344] Claude Lefort, « Le désordre nouveau » in *La Brèche : premières réflexions sur les événements*, op.cit., p.81

Ce n'est donc pas seulement parce que des étudiants ne sauraient « faire une révolution », ni même que seule « une toute petite fraction d'entre eux caressait ce projet » alors que « dans leur masse, ils n'y songeaient pas »[345]. Ce n'est pas même que ce projet ne trouvait pas dans la société le soutien nécessaire à son accomplissement. S'il « n'y eut pas de révolution en 68 » ni même « l'amorce d'une révolution », c'est parce que l'objectif des insurgés n'était pas là. Il ne s'agissait pas de créer une insurrection, mais de révéler la nature véritable d'une société bouillonnante, pleine d'aspirations, de changements, révéler une effervescence démocratique qu'un système politique et social mettait tant d'ardeur à circonscrire sinon à soustraire aux regards. Il s'agissait bien d'aller voir ce qui se cachait « sous les pavés ». Ainsi, quoique Mai 68 ne produisit pas de révolution, l'événement rappelle « par certains traits l'effervescence révolutionnaire, celle de l'Angleterre au milieu du XVIIème siècle, celle de l'Amérique ou de la France au XVIIIème, celle de la Russie au XXème »[346].

Il ne faudrait donc pas non plus réduire les journées de mai aux soubresauts d'une « chienlit » ensauvagée, d'une volonté de semer le chaos par quelque pulsion anarchique ou violente. C'est dans ces événements que la démocratie « trouve la source de sa force indomptable, c'est en se retrempant sans cesse dans cette réserve d'indétermination qu'elle se révèle immaîtrisable, (…) défaisant l'ordre, les ordres établis non point pour s'ériger en puissance souveraine, mais pour y accueillir, sans s'y dérober, l'épreuve de l'institution »[347]. L'effervescence de Mai 68 représente l'effervescence démocratique en tant que telle, elle est la mise en scène fidèle et nécessaire de sa nature sauvage et moderne :

> Cette effervescence n'est sans doute qu'une composante des révolutions, mais elle est assez extraordinaire pour qu'on ne puisse s'en désintéresser. Elle donne figure, pendant un temps plus ou moins long, à une démocratie sauvage, dont la trace peut se perdre, se perd toujours, mais qui révèle des aspirations spécifiques du monde moderne.[348]

Pour valable qu'il soit, l'argument ne se suffit pas à lui-même. Ce n'est en réalité pas assez dire que de faire de l'effervescence démocratique un révélateur des aspirations modernes ; elle en désigne tout autant les *ambiguïtés*.

---

[345] Claude Lefort, « Relecture. Sur Mai 68 » in *Le temps présent*, op.cit., p.591
[346] *Ibid.*
[347] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.281
[348] Claude Lefort, « Relecture. Sur Mai 68 » in *Le temps présent*, op.cit., pp.591-592

Certes, elle produit ce qu'il faut bien considérer comme un bouleversement général du social, « une sorte de décloisonnement de la société, l'ouverture d'une brèche qui assure une nouvelle circulation des individus et un nouvel échange des pensées »[349]. Mais cette « face du phénomène révolutionnaire », Lefort ne l'éclaire pas tant pour « célébrer » la démocratie sauvage que pour en signaler les effets équivoques :

> Je n'ignore pas ce que celle-ci a d'ambigu, le danger qu'elle comporte de laisser ignorer les articulations symboliques qui commandent le rapport à la réalité, le rapport à l'autre, la distinction des registres de la pensée et du langage, quel que soit le système social. Mais ce qui m'apparaît dans la révolution, d'un côté, comme novation ou rénovation, émergence d'un nouvel espace public, libération et, d'un autre côté, comme confusion ou dissolution des repères fondamentaux de la vie sociale, cela, j'en retrouve le signe dans Mai 68.[350]

Société de la complication, la démocratie sauvage doit ainsi s'assurer de rendre visible ses potentialités d'invention, d'élaborer une vaste scène dans l'espace social vers laquelle se tournent tous les regards. Soudain, toute une société voit la brèche ouverte par les tourbillons de la société démocratique, « susceptible en tant que (telle) d'engendrer des formes de relations inédites, de laisser advenir l'hétérogène, un 'désordre nouveau' qui creuse un non-lieu (…) c'est-à-dire un des espaces d'invention, d'évasion, qui trouent en quelque sorte la massivité du réel »[351].

Pourtant, l'effervescence démocratique, telle qu'elle se met en scène lors d'événements comparables à ceux de Mai 68, ne se limite pas à *représenter* la vulnérabilité d'une société qui fait l'épreuve d'un écart entre son dedans et son dehors. Elle donne aussi à chacun l'impression d'être un *acteur* de cette scène. La représentation d'une vitalité immaîtrisable de la chair du social n'a pour seule fonction d'être visible de tous ; elle doit également permettre à chacun de contribuer à cette inventivité démocratique, d'y *participer*.

Trois remarques peuvent être formulées à cet égard. Premièrement, la démocratie sauvage semble donc reposer sur l'existence d'un lien essentiel entre représentation et participation. Encore faut-il que cette dernière soit entendue en un sens élargi : bien plus que la seule participation électorale, ou même que la participation à la démocratie directe. La définition qu'en propose Lefort est inséparable d'une forme de re-présentation :

---

[349] *Ibid.*, p.592
[350] *Ibid.*
[351] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.281

« Ce que veut dire *participer,* c'est d'abord cela : avoir le sentiment *d'en être,* et plus précisément, le sentiment d'avoir droit à avoir des droits »[352]. Participer, c'est donc avant tout le sentiment d'appartenir à la chair du social et à la communauté politique, la capacité de se reconnaître comme membre de la société, de se voir dans la représentation qu'elle donne d'elle-même, au plan politique et social. Autrement dit, la participation suppose que l'individu démocratique puisse avoir l'impression d'agir lui-même sur la scène politique et sociale que la société érige symboliquement.

Pour illustrer ce phénomène, Lefort se plait à citer l'essai paru en 1983 de l'historien Moses Finley, *L'invention de la politique*[353], qui traite notamment de l'apparition de la question démocratique dans l'Antiquité grecque et « montre quel événement extraordinaire a constitué l'entrée dans l'espace politique de paysans, de petits artisans, de tous petits commerçants qui n'avaient jamais eu droit à la parole »[354].

> Ce qui rendait l'événement si remarquable, écrit Lefort, c'était que les membres du petit peuple se trouvaient désormais capables de se projeter dans le monde de la politique, tandis que les principaux acteurs demeuraient le plus souvent, sinon dans tous les cas, des membres de l'élite. Le fait nouveau, c'était que le petit peuple gagnait la faculté de supputer le sens de l'action des leaders, d'anticiper leur stratégie, de comprendre comment se nouaient les intrigues.[355]

Ainsi compris, la démocratie athénienne ne l'est pas tant pour la supposée participation de tous à la vie de la cité – on sait que celle-ci était tout à fait relative, comme se sont plu à le rappeler de nombreux penseurs critiques de cet imaginaire athénien[356] – mais pour le sentiment d'association qu'elle a fait naître dans l'esprit de membres de la communauté.

---

[352] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.617-618. Lefort reprend ici la formule d'Hannah Arendt. Nous verrons plus bas qu'il la dote toutefois d'un sens sensiblement différent.

[353] Moses Finley, *L'invention du politique*. *Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 2011. En 2008, lors d'une intervention au Collège de France dans le cadre du séminaire de Pierre Rosanvallon, Claude Lefort dira de l'œuvre de Finley qu'elle est l'une de celles qui l'a le plus marqué pour sa capacité à décrire l'émergence de la démocratie dans l'Antiquité.

[354] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.618

[355] *Ibid*.

[356] Voir notamment David Hume, *Du contrat originel* in *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris : PUF, 2001, p.369 : « La démocratie athénienne fut, à mon avis, la démocratie la plus complète dont l'histoire nous fournisse l'exemple. Et pourtant, si l'on en excepte, comme c'était le cas, les femmes, les esclaves et les étrangers, on observe que ces institutions ne furent point établies, ni aucune loi votée par plus du dixième de la population qui était obligée de s'y soumettre ». Nous renvoyons également aux travaux que le philosophe Paulin Ismard a consacré à cette question, en particulier *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne,* Paris, Seuil, 2015

Parce qu'ils voyaient la politique se faire sur une scène offerte au regard de tous, que le travail du social s'épanouissait sous leurs yeux, et que les actions et discours des acteurs de la cité étaient connus et se déployaient dans l'espace public, ils se découvraient désormais dotés de la capacité de les rendre intelligibles. Ils pouvaient les juger, les évaluer, les comprendre. Dans la représentation, ils faisaient eux aussi partie de ce qui se donnait à voir.

Quoiqu'indirectement, ils gagnaient donc à leur tour la scène, intégraient le théâtre de la vie démocratique. Lisant Finley, Lefort considère donc qu'il « ne saurait y avoir de véritable représentation, quand bien même la compétition des partis est admise, si le jeu politique se trouve circonscrit à une élite et échappe à l'intelligence et à la capacité d'intervention de ceux qui attendent que leur sort soit changé »[357]. Si la démocratie est une mise en scène de la vulnérabilité, qu'elle établit une scène politique et sociale sur laquelle se donne à voir son indétermination et son effervescences constitutives, il faut que chacun puisse en droit monter sur la scène ; que tous se sentent acteurs.

Cette affirmation nous conduit aussitôt à une seconde remarque. Dans la démocratie sauvage, représentation politique et représentation sociale ne peuvent être séparées. Elles sont en réalité consubstantielles l'une à l'autre : deux modalités d'une même mise en scène, d'une même symbolisation de l'écart démocratique. Cette intrication entre représentation politique et sociale peut certes déstabiliser la société ; après tout, elle met en jeu différentes formes de légitimités démocratiques à représenter le peuple – ou une partie du peuple, révèle que l'opération de légitimation d'un pouvoir politique ou social s'effectue à différents niveaux qui parfois s'entrechoquent[358]. Elle est toutefois la condition de l'efficacité de la représentation démocratique, d'une mise en visibilité symbolique de la société démocratique qui ne nie pas le réel du politique moderne :

> Il ne s'agit donc nullement de rabaisser la fonction de la représentation politique, au profit de celle qu'exercent les multiples modes de représentation surgis de l'intérieur de la société. Un phénomène ne va pas sans l'autre. D'un côté, ce n'est que parce qu'il y a co-pénétration du social et du politique que le système représentatif se montre efficace. D'un autre côté, tout ce qu'il y a de fécond dans les associations, dans les actions communautaires, dans les mouvements, parfois sauvages, qui raniment l'exigence d'une participation active à la vie publique, tout cela n'acquiert une portée générale et durable que de s'articuler avec la représentation politique.[359]

[357] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.619
[358] Voir notamment Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris : Seuil, 2008
[359] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.620

Ainsi n'y aurait-t-il aucun sens à vouloir séparer, dans l'ordre des représentations, ce qui relève du politique et du social. Nous devons bien plutôt à chercher à « concilier l'idée de la fragmentation des revendications, et des formes multiples et parfois spontanées de représentations, avec l'idée de la formation d'une véritable scène politique »[360]. Il s'agit donc de faire se rencontrer et se reconnaître deux modalités de l'écart démocratique, non pas pour, à la manière de Guizot, faire « remonter » le social dans le politique, et par cette opération circonscrire les déchaînements du premier dans le second, mais bien comprendre que c'est dans leur articulation réciproque que s'élabore une réelle *représentation démocratique* : l'avènement d'une scène politique capable de donner à voir la chair vivante du social en la représentant, non pas *à sa place* mais *à ses côtés*.

De là pouvons-nous en déduire notre troisième et dernière remarque. Si la co-pénétration du politique et du social implique une mise en scène de la brèche démocratique par l'enchâssement entre la participation et la représentation, si la représentation démocratique suppose que tous puissent se sentir « en être », ne sommes-nous pas conduits à envisager la scène politique comme *miroir* de la société ? Ne faut-il pas que la représentation repose en quelque façon sur le principe de la ressemblance pour qu'elle puisse être efficace, que l'écart entre représentants et représentés – aussi bien dans l'ordre du politique que du social – n'obère la possibilité de l'identification ? De sorte qu'il ne suffit pas d'affirmer que « l'être-ensemble ne s'exerce et ne se donne à voir que dans la non-coïncidence à soi »[361] ; il est tout autant nécessaire qu'il puisse s'appréhender dans cet exercice. Rapporté à la phénoménologie du politique, cela signifie que le voyant doit *se voir* voyant, ce retour de la chair en soi dont parlait Merleau-Ponty et qui dans le champ de la représentation démocratique implique une réflexivité permettant la reconnaissance.

La crise moderne de la représentation s'explique en partie sur le principe d'un écart qui n'est plus ajusté à la société, qui ne permet plus l'identification à la mise en scène, et en défait aussitôt la légitimité[362]. Il ne suffit pas à la représentation démocratique de permettre à la société de *voir* l'écart, mais il faut qu'elle reconnaisse la légitimité de celles et ceux qui la rendent présente à son regard d'en donner une interprétation fidèle. Voilà pourquoi Claude Lefort ne veut pas séparer représentation et participation démocratiques : pour que je puisse monter sur la scène, il faut que je me sente autorisé à le faire (participation) mais il faut également que j'aie le sentiment que la pièce qui se joue sous mes yeux ne soit pas étrangère au rôle qui est le mien.

---

[360] *Ibid.*
[361] Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène. Ce que peut la représentation politique*, op.cit., p.15
[362] Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique*. *Impartialité, réflexivité, proximité*, op.cit.

L'écart menace lorsqu'il déchire la société démocratique de l'intérieur, lorsqu'il ne garantit plus l'identification entre représentant et représenté, lorsqu'il met en scène une société qui s'avère ne pas correspondre à l'expérience pratique que les individus en ont. Pour que la mise en scène de cet écart constitutif de la démocratie conserve une quelconque efficacité, il lui faut donc garantir une forme de ressemblance. Lefort n'est d'ailleurs nullement aveugle à cette problématique d'une représentation parfois toute relative de la société démocratique :

> C'est au prix d'une distorsion parfois considérable que ce qui se produit sur la scène politique reflète l'état social. Des forces peuvent se développer, des conflits s'enflammer, qui ne trouvent aucune expression symbolique et n'en sont pas moins susceptibles de bouleverser l'ordre politique.[363]

Lorsque cette distorsion se fait trop forte, la légitimité de la scène se dérobe et interdit toute représentation démocratique. C'est donc la mise en forme symbolique de la vulnérabilité démocratique qui échoue, et la société se perçoit comme réellement séparée, déliée. Car si les représentants et représentés apparaissent comme ne faisant plus partie du même espace social, que la mise en scène de l'écart démocratique ne permet plus sa reconnaissance symbolique, la démocratie menace de se retourner contre elle-même, la brèche de se changer en blessure. Comme nous l'avons vu, l'incapacité à mettre en forme la vulnérabilité démocratique réactive l'attrait de son effacement et le retour d'un « désir du corps », volonté de refermer la brèche de la société, de clore cette dernière sur elle-même. Si la société démocratique s'assure que la mise en scène de son écart constitutif en rende acceptable l'épreuve, c'est pour empêcher que cet écart ne finisse par se résorber sur lui-même et disparaître.

Mais sitôt que les représentants échouent à se faire reconnaître des représentés – c'est-à-dire que les représentés n'arrivent plus à *se reconnaître* dans leur représentants –, qu'ils se montrent incapables de *tenir* cet écart et que celui-ci s'accroît, étire la société jusqu'à la déchirer, la blessure infligée à la société disqualifie la reconnaissance d'une non-coïncidence de la société à elle-même, et la représentation cède la place à la volonté *d'incarnation*. Autrement dit, c'est l'illusion d'une société tout entière une, en parfaite identité avec elle-même et faisant corps qui se révèle à nouveau. Les individus ne veulent plus être représentés que par des gens « qui leur ressemblent absolument » : l'incarnation-identité devient le seul critère de légitimité du pouvoir. Pour reprendre la métaphore de Myriam Revault d'Allonnes, *la scène cède alors la place au miroir.*

[363] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.613

Ce serait toutefois se rendre coupable d'une seconde illusion que d'espérer délivrer définitivement la société démocratique d'une telle menace. Les réflexions de Claude Lefort concernant l'ambiguïté moderne de la démocratie nous interdisent une telle croyance en l'idée d'une « bonne société ». Bien plutôt devons-nous appréhender la question de la représentation de la société démocratique comme toujours soumise à cette épreuve de légitimation de la mise en scène d'elle-même. A ce sujet, Pierre Rosanvallon parle ainsi d'un « malaise dans la démocratie » :

> La contradiction entre la nature de la société démocratique (société sans corps) et les présupposés de la politique démocratique (la constitution d'une personne fictive représentée) entraîne donc une quête permanente d'identité qui ne peut être satisfaite (…) Cette quête s'est exercée historiquement sur deux modes. Pour tenter de donner figure au peuple d'abord ; mais aussi pour trouver la voie d'un éclairage du représenté par le représentant. Les deux principes de figuration de la totalité et d'incarnation des particularités vont ainsi être tour à tour convoqués pour *tenter de donner chair à la démocratie*.[364]

Dans l'écart inhérent à la nature des démocraties modernes que rend visible l'opération de la représentation, il y a la reconnaissance tacite et symbolique, d'une non-identité de la société, d'une incapacité à mettre en scène une « chair du social » qui ne cesse d'être travaillée et de se modifier, qui excède toujours toute tentative de la figer dans une définition finale. De sorte que la mise en scène est également une opération sans fin, jamais assurée, toujours à reprendre et menacée d'échouer. Les représentants ne peuvent jamais garantir une réflexivité parfaite de la société à elle-même, elle en est une *interprétation*, un déchiffrement qui se veut le plus fidèle possible mais toujours inachevé. La scène ne peut être un miroir exact de la société ; l'entreprise n'est ni possible ni même souhaitable, puisque ce serait nier la nature de la société démocratique, sa non-identité constitutive. « Ce que peut la représentation politique », c'est proposer une interprétation de la société qui ne trahisse pas sa *complication*, ses effets d'invention, son ensauvagement qui la rend infigurable une bonne fois pour toutes.
La représentation démocratique est donc elle-même travaillée par « un certain nombre d'écarts, de paradoxes constitutifs » ; elle est à strictement parler une « mal-représentation »[365].

[364] Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, op.cit., p.23. Nous soulignons.
[365] Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène. Ce que peut la représentation politique*, op.cit., p.151. Sur ces contradictions du système représentatif démocratique, voir également Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, 2012

Sur le même sujet, Rosanvallon parle quant à lui de « démocratie imparfaite », au sens où elle toujours dans une position « d'équilibre relatif et précaire, instable » : « L'équilibre dont il est question est circonstanciel, résultant d'un processus d'expérimentation continu, oscillant au gré d'ajustements successifs »[366]. S'il faut définir la démocratie moderne comme *imparfaite*, c'est donc parce qu'elle est en son essence « inaccomplie, toujours menacée par l'accroissement de la distance entre les attentes suscitées et les réalités constatées »[367]. Et cette menace est en réalité double, tout à la fois tentation du corps-Un, figure de l'incarnation absolue et également prolifération des représentants, particularisation des intérêts à défendre et à rendre visible désarticulée de la conception d'une scène commune :

> Si cette démocratie est, en son essence, instable, elle risque plus radicalement d'être engloutie par certains gouffres qui la bordent. Deux façons de poursuivre la quête d'une bonne représentation menacent tout particulièrement de la subvertir : le projet d'un retour à un pouvoir absorbant pleinement la société (c'est la menace totalitaire) ; la tentation de morceler à l'infini ses canaux d'expression et revendication (c'est la menace corporatiste). Ce sont deux maladies de la représentation. Il s'agit d'une pathologie de l'incarnation, dans le premier cas, et d'une pathologie du pluralisme, dans le second. Même si elles sont de gravité et de portée fort différentes, point n'est besoin de le souligner, elles n'en constituent cependant pas moins les deux principales formes de perversion de la mise en scène politique du social.[368]

Sans doute pouvons-nous considérer qu'une très large partie de l'œuvre de Rosanvallon consiste précisément à définir les conditions de possibilité de cette « démocratie d'équilibre », à rendre pensable une mise en scène efficace de l'écart démocratique qui, bien qu'oscillante et toujours instable, ne bascule jamais dans ces deux apories. Comme Lefort, il reste ainsi convaincu que « là où la démocratie est fermement établie, et ses principes intériorisés par les groupes qui s'affrontent, toute action sociale particulière est induite, du fait de la *représentation*, à trouver son inscription dans la généralité du politique »[369].
La véritable représentation démocratique est celle qui parvient à se conserver dans cet équilibre précaire où se révèle la vulnérabilité de la démocratie, ses pathologies et son « jeu des possibles ».

[366] Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, op.cit., p.393
[367] *Ibid*., p.394
[368] *Ibid.*
[369] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.613

Chapitre XVIII – Mise en sens de la vulnérabilité : le travail démocratique de l'interprétation

La mise en forme de la vulnérabilité politique de la démocratie moderne ne dépend pas seulement d'une mise en scène de son écart constitutif ; elle repose également sur sa *mise en sens*. En réalité, l'une ne saurait se réaliser sans l'autre. Elles font toutes deux parties d'une même opération. Telle que nous l'avons définie, la mise en scène de la vulnérabilité démocratique implique un mécanisme de représentation qui figure l'écart. Cela consiste à élaborer une scène sur laquelle la société démocratique en tant qu'espace social doit être rendue visible, sur laquelle son effervescence et son ouverture à l'indétermination, sa non-coïncidence à elle-même, doivent être *interprétées*. Nous pourrions alors considérer la mise en sens comme ce jeu d'interprétation, un travail de déchiffrement de la vulnérabilité démocratique, dont la singularité réside dans le fait qu'il ne peut jamais être achevé, puisque la société démocratique est toujours en quête d'elle-même. Parce que la démocratie ne possède pas sa propre définition, que son inventivité la porte toujours au-devant d'elle-même et que l'exploration de sa chair l'instruit du manque qui la constitue, elle est en réalité engagée dans un processus d'interprétation qui ne saurait s'accomplir mais vit de son inachèvement même.

Autrement dit, c'est grâce à – et dans – son écart même que la société démocratique peut s'engager dans un processus d'interprétation de soi, qui la conduit inévitablement à faire l'épreuve d'un sens dernier qui lui échappe. De sorte que sa « mise en sens » repose en réalité sur un travail interminable de déchiffrement du sens : elle est *mise en mouvement en quête de sens*. Dans les premières pages des *Formes de l'histoire*, Claude Lefort définissait déjà ce rapport à l'interprétation. A la question : « Qu'est-ce donc qu'interroger ? », il répond :

> En un sens, faire son deuil du savoir. En un sens, apprendre, à l'épreuve de ce deuil. Ou bien encore : renoncer à l'idée qu'il y aurait dans les choses mêmes – peu importe, dans l'Histoire, dans les sociétés primitives, dans une république de la Renaissance, dans la société bourgeoise telle qu'elle s'institue sous le règne du capitalisme industriel, ou encore dans les idéologies, ou enfin dans des œuvres, celles d'un Marx ou d'un Machiavel – *un sens tout positif, ou une détermination en soi promise à la connaissance, comme si cela que nous analysons ne s'était pas déjà formé sous l'effet d'un déchiffrement du sens*.[370]

Il s'agit là d'une constante de l'œuvre de Claude Lefort : dans la philosophie, l'écriture, l'art ou la politique, le sens ne se donne jamais totalement. Il échappe toujours à la pensée qui cherche à le *saisir.*

[370] Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, op.cit., p.12. Nous soulignons.

Par contre, il est toujours l'occasion d'une quête, d'un travail de déchiffrement. Et c'est ce travail même qui permet de délivrer une connaissance, non pas le sens même, mais la dynamique qu'implique et institue ce travail. Car l'absence de réponse définitive, de découverte d'un sens dernier n'implique nullement l'inaction de la pensée. Bien au contraire, elle signifie l'ouverture aux sens, la conduite d'une enquête précise et en droit interminable.
Rapporté à la question de la société démocratique, nous comprenons donc que c'est parce qu'elle a conscience de cet écart profond qui la traverse, d'un sens qui se dérobe, que cette société est mise en demeure de s'interpréter elle-même, de se mettre en mouvement à la recherche d'un sens. Les chapitres précédents nous ont appris que Lefort se montrait particulièrement attentif aux dangers qui menacent la démocratie moderne du fait de son indétermination radicale, qui peut conduire les individus au relativisme, c'est-à-dire à la perte de tout sens, ou à l'idéologie et l'attrait de l'Un, qui *ferment* le sens.

Pour Lefort, donc, l'indétermination démocratique, la dissolution des repères de la certitude, cette expérience de la vulnérabilité du politique moderne face à l'indétermination sociale et historique ne signifient pas le « retrait » de toute articulation du social, de toute mise en sens du projet démocratique. La prise en charge de l'expérience de vulnérabilité démocratique ne peut être viable que si elle est mise en forme symboliquement : et elle suppose ainsi une mise en sens qui interdit ce retrait des individus face à la nécessité de débattre, et de décider, de trancher dans leurs conflits, de reconnaitre la dimension de la loi, à la fois comme objet de conflits et principe de leur règlement. En d'autres termes, la mise en sens de la vulnérabilité de la démocratie n'est rien d'autre que le questionnement du sens, son déchiffrement, le travail d'interprétation et la mise en mouvement en quête du sens qui en résulte.

Si c'est dans sa dimension politique que nous intéresse la question du déchiffrement du sens, elle ne s'y réduit pas. En réalité, le travail d'interprétation concerne tous les secteurs de la société, lui permettant ainsi de se mettre entièrement en mouvement. Il ne faut donc pas tant séparer l'interprétation du politique des autres formes d'interprétation (d'une œuvre, par exemple) que reconnaître qu'elles sont profondément liées, reposent sur une même manière d'être au monde et de faire société : un *ethos démocratique*.

De fait, la mise en mouvement de la société se repère en premier lieu à partir de la question des droits. Claude Lefort appréhende en effet le travail de la chair du social depuis la dynamique des droits de l'homme, qui implique une « certaine manière d'être en démocratie » et permet d'interroger « une société qui se constitue dans la quête d'elle-même »[371].

[371] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.257-258

On sait que la relation entre la loi et le pouvoir constitue un enjeu fondamental des réflexions de Lefort sur la nature des sociétés démocratiques. Si la loi est « reconnue comme située au-dessus des hommes », elle est pourtant « rapportée à leur volonté », de sorte que « la loi s'énonce, mais en s'énonçant, elle opère simultanément son propre retrait »[372]. De telle sorte que la démocratie fait de la loi ce qui « ne donne sens à l'action des hommes qu'à la condition qu'ils la veuillent, qu'ils l'appréhendent, comme la raison de leur coexistence et la condition de possibilité pour chacun de juger et d'être jugé »[373]. Il y a donc un lien essentiel entre démocratie et la notion des droits de l'homme telle que la définit Lefort, puisque cette dernière implique une dynamique sociale qui donne sens à cet écart constitutif de la société à elle-même. **(A)**

Cette logique se retrouve également au sein du pouvoir politique lui-même, qui doit mettre en sens cet écart démocratique par le discours. Il y a une pratique démocratique de la parole politique : elle consiste à *dire* la vulnérabilité du politique, à symboliser l'écart entre ce que peut le pouvoir et ce qu'il ne peut pas, entre le nécessaire et le possible. La parole politique doit porter cette vulnérabilité du pouvoir qui peut faillir et ne peut pas tout, qui est elle-même prise dans ce travail du déchiffrement du sens, de ce qui fait le réel, l'ouverture à l'histoire. La démocratie n'a pas toutes les réponses, affirme ainsi Lefort. Mais elle est une forme de société qui nous met en demeure de déchiffrer ce sens : la parole du pouvoir doit également en rendre compte. **(B)**

C'est enfin dans la pratique de l'écriture et de la peinture que Lefort découvre un travail de l'interprétation du réel, éminemment lié à l'activité philosophique. Dans le sillage de Merleau-Ponty, il repère dans les œuvres littéraires et poétiques une quête interminable du déchiffrement qui met les hommes face à l'énigme du sens. L'art, en tant que travail d'interprétation du monde, s'avère précieux à la pensée du politique moderne, et plus encore de la démocratie, forme de société qui se constitue dans l'expérience même de son inachèvement. Il existe donc, dans l'œuvre de Lefort, un lien direct entre démocratie et art qui se découvre à l'épreuve du déchiffrement du réel. Dès lors, la mise en sens de la vulnérabilité du politique dans les sociétés démocratiques se dévoile finalement comme le processus dynamique par lequel elles s'affrontent à l'énigme de leur sens. **(C)**

[372] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.562
[373] Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.57

A – Donner sens au social : la dimension symbolique des droits de l'homme

Peut-être la mise en sens de la vulnérabilité du politique moderne s'éprouve-t-elle avant tout à l'aune de la reconnaissance des droits au sein de la société démocratique. On ne peut en effet séparer la réflexion de Claude Lefort sur la nature du politique moderne d'une prise en compte de la question du droit. C'est en parlant le langage du droit que la démocratie moderne parvient à prendre en charge sa vulnérabilité constitutive.

S'il ne nous appartient pas ici de nous livrer à une analyse des problématiques soulevées par la conception politique des droits de l'homme chez Claude Lefort[374], nous voudrions toutefois réfléchir à la manière dont cette conception peut contribuer à l'élaboration d'une représentation des droits comme mise en sens de la vulnérabilité démocratique. De ce point de vue, il nous faut rappeler que dans la pensée de Lefort, quoique l'avènement de la démocratie moderne corresponde à un phénomène de désincorporation du politique, celui-ci ne s'appréhende qu'à considérer la « désintrication » des pôles du pouvoir, de la loi et du savoir. Or cette désintrication ne suppose pas une « scission » radicale des trois pôles mais bien une articulation, une interdépendance qui permet à chacun d'éprouver tout à la fois son indétermination et l'exigence de la reconnaissance de la légitimité de l'autre[375]. C'est dans ce double phénomène que se désigne « l'originalité politique de la démocratie » :

> Un pouvoir voué désormais à demeurer en quête de son fondement, parce que la loi et le savoir ne sont plus incorporés dans la personne de celui ou de ceux qui l'exercent, une société accueillant le conflit des opinions et le débat sur les droits, parce que se sont dissous les repères de la certitude qui permettaient aux hommes de se situer d'une manière déterminée les uns par rapport aux autres.[376]

Une telle conception invite tout d'abord à reconsidérer la question du droit en la plaçant au cœur du social, en en faisant la dynamique à partir de laquelle la démocratie s'éprouve elle-même en mouvement. Par ailleurs, elle nous engage à envisager également la nature politique de ces droits, de ne pas les enfermer dans une approche purement individualiste ou morale.

---

[374] Sur ce point, voir notamment Justine Lacroix, Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, op.cit., pp.226-228 et également le très bon article de Samuel Moyn, « Prendre les droits de l'homme au sérieux » in *Revue Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.62-74

[375] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.64

[376] Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.51

C'est tout l'intérêt d'un des plus fameux essais de Lefort, intitulé « Droits de l'homme et politique »[377], que de proposer une conception des droits de l'homme qui rompe avec l'approche marxiste telle qu'elle est présentée dans *Sur la question juive*. Sans revenir sur la lecture lefortienne de la définition du jeune Marx, nous devons néanmoins souligner que celle-ci repose principalement sur le rejet d'une interprétation des droits de l'homme au service d'une idéologie bourgeoise, visant à séparer l'individu de la société pour l'enfermer, au nom de sa liberté individuelle, dans une représentation monadique de son existence.

Autrement dit, les droits de l'homme assureraient la « scission » entre « l'élément individuel, particulier, privé, constitutif de la société civile, et la vie de l'État, entre le membre de la société bourgeoise et le citoyen »[378]. On sait que la réflexion de Lefort consiste précisément à dévoiler « l'obsession » de Marx à dénoncer la révolution bourgeoise, obsession qui le rendrait aveugle à la dimension politique de ces droits, c'est-à-dire à leur capacité de mettre les hommes en *rapport* les uns avec les autres[379]. Il affirme en effet que les droits de l'homme ne sont pas un « voile » : « Loin d'avoir pour fonction de masquer la dissolution des liens sociaux qui ferait de chacun une monade, ils attestent et suscitent à la fois un nouveau réseau de rapports entre les hommes »[380]. Ainsi de la liberté d'opinion par exemple, dont l'article 11 de la *Déclaration des Droits de l'homme* de 1789 stipule qu'elle constitue « un des droits les plus précieux de l'homme », et dont Lefort souligne qu'elle est « une liberté de rapports, comme il est dit en l'occurrence, une liberté de communication »[381].

Inutile d'y insister davantage, la thèse est largement connue : Lefort défend une approche des droits de l'homme qui se fonde sur une lecture « ni éthique, ni individualiste »[382], mais fondamentalement politique. Or cette interprétation suppose aussitôt que la société démocratique s'empare de cette reconnaissance des droits, non pas pour donner corps à la « fiction » d'un homme « converti en monade », mais pour permettre aux individus d'être portés au-delà d'eux-mêmes et d'entrer en relation.

---

[377] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.45-83
[378] *Ibid.*, p.57
[379] C'est cet argument qui permet notamment à Abensour d'affirmer que les droits de l'homme se distinguent chez Lefort d'une conception idéologique et relèvent bien en tant que tels d'une forme de démocratie sauvage, puisqu'ils ont en effet une portée symbolique qui ne se saurait se réduire à une fonction idéologique, contrairement à ce que soutenait Marx dans *Sur la question juive*.
[380] Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.48
[381] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.58. L'Article 11 de la Déclaration stipule : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi ».
[382] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.257

La reconnaissance démocratique des droits implique en effet l'instauration d'un espace social au sein duquel ces droits peuvent être soumis à discussion, donnent à voir la conflictualité sociale et la dotent d'un sens. Tous les droits « ont été conquis dans des luttes qui avaient une signification sociale et politique »[383], de sorte qu'ils s'inscrivent toujours au registre du social.

Cette affirmation nous conduit aussitôt à formuler plusieurs remarques. Puisqu'en vertu de la conception politique de Claude Lefort, la question des droits de l'homme n'est pas séparable de la question sociale, cela signifie premièrement que le débat sur les droits *anime* la société, que la loi est elle-même soumise à l'indétermination démocratique :

> De ce fait, les fondements de la loi comme de la société ne sont jamais assurés. Il y aura toujours mise en discussion possible de ce que devraient être la loi, le pouvoir et la société pour être vraiment ce qu'ils doivent être. Pour le dire autrement : la démocratie affirme de façon irréversible la légitimité du débat portant sur la distinction du légitime et de l'illégitime. Et c'est en interrogeant cette distinction que nous affrontons au plus près la question de la loi.[384]

Par ailleurs, lorsque nous affirmons que la question des droits anime la société, nous devons également comprendre qu'il contribue à la mettre en *mouvement*. Plus exactement, la question des droits ne participe pas seulement à ce travail de la chair du social propres aux démocraties, mais lui donne son articulation. Aux yeux de Lefort, cette fonction des droits est primordiale, comme l'indique par exemple son interprétation des événements de Mai 68 : c'est bien au nom d'une revendication de droits qu'une société – une partie tout au moins – s'active, que des individus rouvre des brèches en son sein et la rendent sensible (par effet de représentation) à son effervescence principielle[385]. Plus largement, Lefort observe que les mouvements de luttes contre l'oppression, qu'ils soient « africains, asiatiques ou latino-américains » s'accompagnent d'une découverte de la « valeur des libertés civiques et politiques » et de la conviction que la démocratie est la forme de société où la reconnaissance de ces droits constitue toujours un « point de départ ». Pour les dissidents de ces pays en lutte, nul doute que les droits de l'homme ont une portée politique et sociale : « Remarquables nous paraissent les mouvements en faveur des *droits de l'homme*, compris non seulement comme droits individuels (Hannah Arendt), mais comme conditions de l'essor des revendications sociales »[386].

Autrement dit, les droits peuvent être appréhendés comme des instruments de structuration du social, ce par quoi s'accomplit le *travail* démocratique dans l'épaisseur du tissu social.

---

[383] Claude Lefort, « Préface » aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.23
[384] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.563
[385] Claude Lefort, « Le désordre nouveau » in *La brèche*, op.cit.
[386] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.564

Reprenant à ce propos l'image de la chair, Jean-Yves Pranchère résume très justement ce processus :

> Si Claude Lefort évoque si souvent 'la chair du social', s'il soutient que 'l'être du social' n'est accessible qu'à une 'pensée de la chair', c'est que la démocratie comme état social entretient avec les droits de l'homme *comme principe juridico-politique* la même relation que le vivant, comme être de chair agissant selon ses buts, entretient avec le squelette qui lui donne sa tenue articulée. Les droits de l'homme sont comme l'ossature dont la *société démocratique* est la chair.[387]

La métaphore de l'ossature est d'autant plus frappante qu'elle révèle le travail de structuration des droits de l'homme au sein du social, leur fonction d'agencement et d'architecture de la chair démocratique du social. Ainsi compris, les droits de l'homme permettent à la société démocratique de *tenir*, participent de sa mise en forme tout en la dotant d'un *sens*.

C'est la seconde remarque que nous pouvons induire de cette signification tout à la fois politique et sociale des droits. Quoique particulièrement efficace à figurer la fonction structurante des droits en démocratie, l'image de Pranchère peut s'avérer trompeuse quant à sa rigidité apparente. Les droits de l'homme ne peuvent en effet être appréhendés qu'à partir de leur forme *dynamique*. L'argument s'appuie sur la conception d'une forme de société démocratique où le social est toujours porté à déborder le pouvoir politique :

> L'État démocratique excède les limites traditionnellement assignées à l'État de droit. Il fait l'épreuve de droits qui ne lui sont pas déjà incorporés, il est le théâtre d'une contestation, dont l'objet ne se réduit pas à la conception d'un pacte tacitement établi, mais qui se forme depuis des foyers que le pouvoir ne peut entièrement maîtriser.[388]

Imprégnée à la chair du social, la question des droits est elle-même assujettie à l'indétermination et l'invention démocratiques. Partout où des mouvements sociaux « naissent ou s'étendent », ce sont des revendications pour des droits nouveaux qui surgissent en même temps, de sorte que cette effervescence démocratique si bien décrite par Lefort n'est ni plus ni moins que la traduction de cette « dynamique des droits ». Une dynamique qui se développe « en opposition à la dynamique bureaucratique d'uniformisation et de nivellement de l'espace social »[389] et met la société en rapport avec son écart constitutif. Dès lors, nous ne pouvons plus réduire les droits de l'homme « aux droits acquis ».

---

[387] Jean-Yves Pranchère, « Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.111-112

[388] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.67

[389] Claude Lefort, « La pensée politique devant les droits de l'homme » in *Le temps présent*, op.cit., p.420

La notion de *dynamique* des droits exige bien plutôt que soit reconnu que « leur défense ne se dissocie pas de la revendication de droits nouveaux, qui soustraient les minorités à l'arbitraire du pouvoir et qui garantissent dans chaque secteur l'intervention des intéressés dans les affaires qui les concernent »[390]. Les droits de l'homme apparaissent dès lors comme *l'ossature dynamique* de la société démocratique en tant qu'ils la mettent en mouvement et l'ouvrent à l'expérience d'un devenir, certes indéterminé, mais fondé sur la question sociale de la reconnaissance des droits :

> Nous n'avons quelque chance d'apprécier le développement de la démocratie et les chances de la liberté qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public dont les individus sont autant les produits que les instigateurs.[391]

Dans l'expérience de vulnérabilité du politique, où la société démocratique fait l'épreuve de sa double indétermination radicale, de son ouverture au principe du conflit et à celui du changement, la dynamique des droits de l'homme permet de donner sens à cette opération ; elle inaugure un processus de *mise en sens* de cette expérience depuis le travail intérieur de sa chair, depuis *l'écart* démocratique où la société se découvre toujours dépossédée d'elle-même, en excès sur elle-même :

> Une scène politique s'ouvre sur laquelle s'engage une lutte entre la domestication du droit et sa déstabilisation-recréation permanente de par l'intégration de droits nouveaux, de revendications nouvelles considérées désormais comme légitimes. N'est-ce pas, selon Claude Lefort, l'existence de cette contestation sans cesse renaissante, de ce tourbillon de droits, qui porte la démocratie au-delà des limites traditionnelles de l'État de droit ?[392]

Une formule utilisée à plusieurs reprises par Lefort, empruntée à Hannah Arendt mais à laquelle il donne une signification sensiblement différente, semble devoir résumer cette mise en sens de la chair du social : il s'agit du « droit d'avoir des droits »[393]. Par cette expression se signale bien une forme de structuration de l'effervescence démocratique, un façonnement de tous ces possibles qu'elle fait jaillir de son milieu, une *disposition* de l'être-ensemble démocratique.

---

[390] Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.23
[391] Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.45
[392] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.258
[393] Voir notamment Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.564 et « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.58.

Ajoutons encore que cette mise en sens de la vulnérabilité politique de la démocratie est *symbolique* dans la mesure où elle opère dans une forme de société où « la dimension symbolique du droit se manifeste à la fois dans l'irréductibilité de la conscience du droit à toute objectivation juridique, qui signifierait sa pétrification dans un corps de lois »[394]. Lefort écrit ainsi, au sujet de la représentation de ces droits en démocratie :

> On doit se garder de leur conférer une réalité dans notre propre société. Ces droits sont un des principes générateurs de la démocratie. De tels principes n'existent pas à la manière d'institutions positives, dont on peut inventorier les éléments de fait, même s'il est sûr qu'ils animent des institutions. *Leur efficacité tient à l'adhésion qui leur est apportée, et cette adhésion est liée à une manière d'être en société*, dont la simple conservation des avantages acquis ne fournit pas la mesure. Bref, les droits ne se dissocient pas de la conscience des droits.[395]

Que la dynamique des droits participe de cette mise en sens de la vulnérabilité dans les sociétés démocratiques modernes en tant qu'elle permet de donner une signification symbolique à son écart, voilà qui pourrait peut-être nous renseigner sur *l'ethos* démocratique que nous évoquions plus tôt, cette « éthique de la coexistence » propre aux démocraties et au sujet de laquelle Claude Lefort demeurait relativement vague. La reconnaissance des droits, de leur capacité à structurer le tissu social et à y ouvrir des brèches, à projeter la démocratie au-delà d'elle-même dans une quête interminable : autant de caractéristiques des droits de l'homme qui confrontent les sociétés démocratiques au pôle indéterminé de la loi, et qui soumettent le pouvoir à la dépendance « de droits rebelles ». Ne devons-nous pas dès lors admettre que cette éthique de la coexistence démocratique, à laquelle la question des droits donne symboliquement sens, nous conduit en fin de compte à énoncer à nouveau la nature immaîtrisable et indomptable de la démocratie ? La « manière d'être en société » que suppose la reconnaissance des droits n'implique-t-elle pas en effet de reconnaître que « là où la sensibilité au droit se diffuse, la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée »[396]. Là encore, Miguel Abensour se montre particulièrement attentif à l'intention de Lefort.

Dans son entreprise d'élaboration de la notion de démocratie sauvage à partir des travaux de Claude Lefort, il insiste notamment sur la manière dont celle-ci « désigne positivement l'ensemble des luttes pour la défense des droits acquis et la reconnaissance des droits bafoués ou non encore reconnus »[397].

---

[394] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.69
[395] *Ibid.* Nous soulignons.
[396] Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p.23
[397] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.256

La conception politique des droits de l'homme de Lefort permettrait ainsi de mettre l'accent sur « le foyer de contestation permanent qu'ouvre la revendication du droit au sein de la révolution démocratique »[398]. A suivre Abensour, une telle approche interdit de concevoir les droits comme des « instruments de conservation du social » ; si la démocratie est « sauvage » c'est donc avant tout « par le rapport que cette forme noue aux droits de l'homme » :

> Travaillée par la reconnaissance d'un être par excellence indéterminé, la démocratie est cette forme de société dans laquelle le droit, dans son extériorité au pouvoir, sera toujours en excès sur ce qui est établi, comme si l'instituant aussitôt posé resurgissait en vue d'une réaffirmation des droits existants et de la création de droits nouveaux.[399]

Les droits de l'homme sont donc non seulement « essentiellement solidaires de la révolution démocratique » en tant qu'ils sont les garants de « la mise en forme de l'institution de la démocratie »[400], mais ils forment également « une pièce essentielle de la constitution symbolique de la démocratie moderne »[401] par leur efficacité à *mettre en sens* son expérience inauguratrice. C'est en effet à l'ordre du symbolique qu'ils dotent la chair de la démocratie d'une « ossature », qu'ils lui permettent de *s'animer* et de se mettre en mouvement.

Dynamiques, les droits de l'homme portent la société démocratique au-devant d'elle-même, l'inscrivent dans un « tourbillon » où elle éprouve son effervescence créatrice, sa capacité à inventer à l'épreuve de son indétermination radicale. Ils donnent ainsi sens à cette ouverture et cet excès à elle-même en imprégnant le social, en se faisant objet de conflits et de débats, en donnant corps et signification aux mouvements politiques et sociaux qui agitent l'espace social et en mettant les hommes en rapport les uns avec les autres en leur nom.

Certes, il y a sans doute une difficulté à vouloir qualifier la démocratie par les droits de l'homme, en ce sens qu'elle reste ainsi exposée à la critique d'une conception de la démocratie fondamentalement limitée au libéralisme et à l'appréhension des droits de l'homme d'un point de vue individuel. Cette difficulté explique en partie la réfutation des thèses de Lefort, au prétexte qu'il ne parviendrait finalement pas à s'extraire de cette approche libérale des droits, entendue comme « interprétation de la liberté individuelle excluant toute idée d'autonomie collective »[402].

---

[398] *Ibid.*, p.257
[399] *Ibid.*, p.258
[400] Jean-Yves Pranchère, « Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.113
[401] Miguel Abensour, « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie » in *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.259
[402] Jean-Yves Pranchère, « Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social » in *Esprit*, n°451, janvier-février 2019, p.114. Voir également, dans le même numéro de la revue, l'article déjà évoqué de Samuel

Cependant, cette critique ne nous paraît pas suffire à balayer l'argument : tels que définis par Lefort, les droits de l'homme apparaissent comme les garants de la vitalité sociale, de l'ensauvagement démocratique. C'est par les conflits qu'ils engendrent et qui ouvrent des brèches dans la chair du social que la société démocratique est mise en mouvement, en demeure de répondre aux attentes des individus pour la reconnaissance de nouveaux droits. Que la dynamique de ces droits ouvre un espace social dans lequel les sujets démocratiques engagent un certain rapport à l'être-ensemble, que dans cet exercice ils fouillent la chair du social sans « s'engloutir » pour autant dans cet espace[403], voilà qui défait la représentation individualiste des droits de l'homme.

Pour notre sujet, du reste, l'intérêt d'une telle conception des droits se situe ailleurs. Par son intermédiaire, Lefort nous instruit de la relation essentielle entre politique et droit. Et puisque « nous ne saurions dire que les hommes sont à l'origine de la loi, pas plus que de la pensée ou du langage », mais qu'ils sont « plutôt constitués par cette ouverture au monde que font la loi, la pensée ou le langage »[404], il nous signale par là-même que la société démocratique, lorsqu'elle se révèle fidèle à sa nature de société moderne, traversée par l'expérience de vulnérabilité du politique, *parvient à lui donner un sens symbolique en parlant en quelque degré le langage du droit*.

Moyn, « Prendre les droits de l'homme au sérieux », où Moyn développe l'idée que Marcel Gauchet aurait hérité de cette problématique en essayant de la surmonter.

[403] Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.64

[404] Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » in *Le temps présent*, op.cit., p.562

B – Parole démocratique et pouvoir. Dire la vulnérabilité du politique

C'est en effet en parlant le langage du droit que la démocratie se « met en mouvement », qu'elle parvient à prendre en charge sa vulnérabilité constitutive en s'ouvrant à l'interminable quête d'un sens. A-t-on besoin d'y insister : ce langage est aussi bien politique que social. De fait, la réflexion conduite par Claude Lefort sur la nature politique des droits de l'homme ouvre non seulement à l'hypothèse d'une mise en sens de la vulnérabilité du politique au sein des sociétés démocratiques, mais donne également à voir, dans cette opération même, un pouvoir politique sous la dépendance relative de la dynamique des droits. Désormais « désintriquée » du pouvoir, la loi s'affirme comme autonome et contrarie la volonté de toute-puissance du pouvoir politique. La démocratie, en raison de ses principes d'indétermination, de la relation qu'elle fonde entre droits politiques et sociaux, se voit soumise à un mouvement qui la porte toujours au dehors elle-même, et excède ainsi toute tentative de domestication par le pouvoir politique.

Pour autant, la parole du droit suppose l'existence d'un locuteur qui donne à cette parole sa légitimité dans le champ social et politique. La parole n'est pas désincarnée, ne se soutient pas seulement de son principe ; elle doit être portée pour se faire entendre dans toute l'étendue et l'épaisseur de la société. Certes, la nature sauvage de la démocratie implique qu'il ne saurait y avoir « d'institution qui, par nature, suffise à garantir l'existence d'un espace public dans lequel se propage le questionnement du droit »[405]. Le débordement de l'État dans le social conduit à chercher au-delà des frontières du pouvoir politique l'organisation et l'entretien d'un débat sans cesse renouvelé sur la question des droits. Mais cet excès ne neutralise pas l'efficacité du politique à *représenter* ce débat ; au contraire, le chapitre précédent nous a instruit de la nécessaire mise en scène de cette effervescence du social et des conflits engendrés par le travail des droits au sein de la société démocratique.

Représentation politique et sociale, la représentation démocratique – qu'elle soit assurée par des élus, des comités officiels et organisations civiles, des responsables syndicaux ou associatifs – doit accueillir et donner à voir ces conflits qui travaillent la société et l'ouvrent à un écart à elle-même. De telle sorte que l'espace public suppose tout autant que « lui soit renvoyée l'image de sa propre légitimité depuis une scène qu'aménagement des institutions distinctes et sur laquelle se meuvent des acteurs chargés d'une responsabilité politique »[406].

[405] Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.62.
[406] *Ibid.*

On ne saurait séparer la diffusion de la question des droits au sein de la société des instances de représentation, qui permettent ce travail d'imprégnation et le légitiment ; chez Claude Lefort, démocratie sauvage et représentation démocratique vont de pair. C'est par ces instances de représentation multiples, plurielles, parfois même conflictuelles, que ce travail peut se rendre visible et être ainsi *reconnu*. C'est donc à elles de porter le discours du droit afin qu'elle se répande dans la société et plus largement, à représenter l'écart constitutif de la démocratie par lequel elle s'éprouve dans sa vulnérabilité. Il faut qu'une parole existe pour parler le langage des droits de l'homme, qu'une parole soit prononcée pour que cette vulnérabilité soit symboliquement *vue* et *comprise* de tous.

Impossible, donc, de distinguer la mise en scène de la mise en sens de la vulnérabilité du politique moderne. Si le discours des droits de l'homme est un discours politique, alors l'argument a une portée d'ordre symbolique ; la représentation de la brèche qui parcourt la société démocratique suppose certes qu'une scène soit érigée, mais tout autant qu'un texte soit interprété et puisse être saisi.

La parole du politique doit précisément jouer ce rôle ; il lui revient de mettre en mouvement la société, à l'épreuve du déchiffrement de son propre sens, en parlant le langage de la vulnérabilité. Il y a une efficacité symbolique de la parole dont la démocratie doit se saisir pour donner à voir et à entendre sa nature de société vulnérable. Le pouvoir politique, en tant que détenteur de la légitimité à représenter cette société, doit notamment s'en saisir, mais c'est aussi vrai de tout représentant dans l'ordre du social. Toutefois, la scène politique étant celle qui, selon Claude Lefort, garantit encore la représentation la plus largement admise de la division sociale en « institutionnalisant le conflit », c'est à elle que se rappelle l'exigence d'élaborer un discours adéquat, d'utiliser un « langage démocratique » – quitte à l'inventer si nécessaire, comme semble l'indiquer Lefort – qui rende symboliquement compte de la vulnérabilité du politique moderne.

Que pourrait alors être un tel langage ? Comment dire la vulnérabilité du politique ? Quoique Lefort ne répond pas à la question, il en formule la nécessité. Cette absence de réponse n'est pas le signe d'un aveuglement de la pensée, mais bien plutôt la reconnaissance une fois encore renouvelée de l'énigme de la démocratie, de ce manque qui la constitue et n'ouvre jamais qu'à l'aventure de son déchiffrement. Nous ne saurions dès lors prétendre à notre tour résoudre une telle interrogation, puisque nous négligerions le fait que la mise en sens de la vulnérabilité du politique n'est jamais qu'un travail d'interprétation qui fait droit à l'ouverture du sens, à son insaisissabilité.

Mais puisque nous ne pouvons pas non plus nous soustraire à l'exigence philosophique qui consiste à « tendre au vrai », à « se frayer, par un chemin sinueux, un *passage* dans le monde agité des passions »[407], nous devons nous efforcer de dégager quelques-unes des principales conditions de possibilités d'une telle mise en sens.

A ce titre, une première manière d'envisager le problème pourrait consister en son retournement, en commençant de réfléchir à partir de ce que *ne serait pas* un discours visant à mettre en sens la vulnérabilité du politique. Car si l'efficacité (et la légitimité) de la parole politique se mesure, dans le cas démocratique, à sa capacité à *dire* l'expérience moderne du politique, nous pouvons également retenir de nos analyses précédentes qu'elle sert tout autant à la masquer, principalement par l'effet du discours idéologique, et à lui substituer pour ce faire un discours d'invulnérabilité. Nul besoin de revenir sur ce que l'étude des sociétés totalitaires a déjà largement montré : leur langage est celui d'une idéologie qui voile le réel, leur parole est celle de la dénégation de la modernité politique, la négation de l'expérience de vulnérabilité intrinsèque des sociétés modernes. La société totalitaire parle, elle « bavarde » disait Lefort. Elle est tout autant l'Œil qui voit tout que la Bouche qui discourt sans cesse pour occuper tout l'espace du réel. Mais la véritable fonction de son langage est d'effacer l'insupportable brèche de la modernité d'où elle a émergé.

L'opération consiste ici à masquer l'ouverture de la société moderne, son indétermination constitutive, et donc à défaire *l'équivocité du sens* : si l'attrait de l'Un est si efficace, notait La Boétie, c'est parce qu'il parvient par le langage à se parer d'un « nom », qu'en fixant le sens il délivre la société de l'inquiétude de l'énigme du politique. Il « libère » les individus du travail de son déchiffrement, et c'est précisément sur cette promesse qu'ils s'enchaînent volontairement. Signalons toutefois que dans un article déjà évoqué, consacré à « la Terreur révolutionnaire »[408], où il se livre notamment à une étude des discours de Robespierre, Claude Lefort note que la parole peut également servir à neutraliser le travail d'interprétation en introduisant une forme de confusion du sens. La parole de la Terreur consisterait ainsi à empêcher la quête du sens en privant la référence au sens lui-même.

A strictement parler, elle pratique un discours du *non-sens* qui épuise le sens ; c'est une parole qui dit et en même temps ne dit pas, qui relève tout à la fois du registre du « dicible et de l'indicible » :

[407] Claude Lefort, « Préface » à *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.12
[408] Claude Lefort, « La Terreur révolutionnaire » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.81-119

> La Terreur parle : cela ne signifie pas seulement qu'elle requiert davantage que des instructions de police, qu'elle implique des lois, qui sont le produit de débats publics, ni que les acteurs la commandent, donnent des explications, des justifications ; dans le discours terroriste, le dicible porte la trace d'un indicible. Le plus souvent enfoui, parfois imminent, cet indicible nous révèle la bouche de terreur qui engendre et engouffre la parole.[409]

Claude Lefort donne plusieurs exemples d'un tel procédé, dont le plus représentatif est sans doute celui de Robespierre. Lorsque ce dernier évoque le « despotisme de la liberté », ou affirme être « l'esclave de la liberté », il fait « entendre quelque chose qui ne peut se dire », il ouvre un autre « gouffre » à la pensée : « l'affirmation absolue de la liberté se confond avec sa négation ». En d'autres termes, la Terreur parle littéralement *pour ne rien dire et que rien ne puisse être dit*. Comme l'écrit Lefort, elle « parle dans la dévastation de la parole humaine »[410]. Une telle affirmation nous invite ainsi à enrichir notre compréhension des mécanismes par lesquels se déploient les discours de négation de la vulnérabilité du politique. Ce n'est pas seulement qu'ils cherchent à enfermer le sens dans son univocité, par le processus de l'idéologie ; ils peuvent également travailler à ce que « le sens se vide dans le non-sens »[411]. L'objectif demeure toutefois le même et les effets bien réels. Il s'agit pour le détenteur du pouvoir de faire un usage de la parole qui interdit tout véritable échange entre les hommes et détruit la notion même d'espace public. La parole, qui est toujours adressée, qui « porte vers » et institue un monde commun, se voit alors neutralisée, « dévastée ». Dans l'usage qu'en fait Robespierre – à l'image de tout langage totalitaire – la parole est retournée contre elle-même, elle est déliaison, ou pour reprendre la formule arendtienne, *désolation*. De fait, ces discours ne désirent pas ouvrir à la quête du sens mais à le refermer sur lui-même. Il ne s'agit pas de mettre la société en mouvement mais de la figer.

C'est dans le renversement d'une telle conception qu'une parole démocratique peut émerger. Non plus dans la « dévastation de la parole humaine » mais dans la volonté de garantir une « coexistence éthique » entre les hommes, non plus dans l'étouffement de l'exercice d'interprétation du sens mais dans sa garantie. Autrement dit, les détenteurs du pouvoir doivent tenter de *dire* la société démocratique ; leur parole doit contribuer à une mise en sens de sa vulnérabilité symbolique constitutive en engageant cette société dans un travail de déchiffrement.

---

[409] *Ibid.*, p.104
[410] *Ibid*., p.105
[411] *Ibid.* Cette remarque rappelle le *1984* d'Orwell et l'usage totalitaire de la « novlangue » (*Newspeak*) par lequel le sens se dissout dans le non-sens, dans des formules telles que « la liberté c'est l'esclavage » - qui rappelle étrangement celle de Robespierre, « la guerre c'est la paix » ou encore « l'ignorance c'est la force ».

Là encore, Lefort n'apporte aucune réponse définitive, mais il dégage malgré tout une voie, notamment lorsqu'il fait remarquer que même au sein de ces sociétés totalitaires, l'efficacité politique de la parole ne saurait être confisquée par le pouvoir, qu'elle s'avère également être au service de ceux qui veulent le combattre. Nous savons en effet que Lefort a largement insisté sur la manière dont les dissidents soviétiques et les mouvements antitotalitaires de Hongrie ou de Pologne avaient su parler le langage de la démocratie pour exposer le régime totalitaire dans ses contradictions.

Mais il est une figure qui l'intéresse particulièrement, parce qu'elle parle un langage profondément démocratique dans une société évoluant non seulement « à l'automne du totalitarisme »[412], mais *depuis le lieu du pouvoir.* Il s'agit de Mikhaïl Gorbatchev, qui dans le contexte historique qui voit s'effondrer un État totalitaire qui pourtant « paraissait si bien verrouillé qu'on le jugeait invulnérable », a su donner aux aspirations démocratiques une voix et une langue propres. Plus exactement, Lefort se montre attentif aux critiques que Gorbatchev essuie en tant que Secrétaire Général du Parti communiste de l'Union soviétique, et cela d'autant plus qu'elles viennent « d'analystes clairvoyants et précoces du totalitarisme ». Tel que résumé par Lefort, leur argument s'appuie sur trois piliers : tout d'abord, Gorbatchev se livrerait à une « politique-spectacle » dans le but de séduire le peuple ; ensuite, il ne chercherait qu'à organiser, par des jeux de tactique, la conservation du pouvoir ; enfin, qu'un seul homme n'est pas en mesure de peser à lui seul sur le cours de l'histoire.

Non seulement de tels reproches, somme toute assez communs, manquent leur cible mais témoignent plus gravement d'une méconnaissance de « la nature du monde totalitaire »[413]. La remarque de Lefort pourrait sans doute être élargie : c'est la nature de la modernité politique que semblent mésinterpréter les esprits critiques de Gorbatchev lorsqu'ils réduisent certaines de ses actions les plus emblématiques à un simple artifice. Par exemple de la libération de Sakharov, geste ô combien significatif pour l'U.R.S.S. de l'époque. Comment le réduire à une manœuvre en direction de « l'opinion internationale », ne pas percevoir ce qu'il a de symboliquement violent, « qui fait vaciller l'image de la bureaucratie dirigeante se fait de son autorité » ?

Ce geste, s'il n'a certainement pas la portée dramatique ni la puissance d'ébranlement de ceux qu'osaient poser les dissidents soviétiques, en conserve malgré tout une forme de parenté.

[412] Claude Lefort, « L'automne du totalitarisme » in *Le temps présent*, op.cit., p.625. L'article a été publié à l'origine dans le journal *Libération*, en date du 10 juillet 1989.
[413] *Ibid.*, p.628

Comme eux, peut-être même instruits par eux, Gorbatchev sait ce que peut représenter l'ouverture d'une faille dans une idéologie de granit : il sait qu'à libérer Sakharov, c'est une parole qu'il émancipe, une dissonance dont il légitime la propagation et l'écoute. Lefort considère ainsi que « ceux qui jugeaient, alors, que des débats et des articles ne touchant qu'un mince public demeuraient inoffensifs, ignoraient le statut et la parole en URSS et témoignaient, d'une façon générale, d'une *méconnaissance de l'efficacité de la parole* »[414].

Car c'est effectivement bien de la parole dont il est question, de son efficacité politique, sa capacité à dire ce que *peut* le pouvoir. Loin d'être une mise en scène, « politique-spectacle », opération de communication dirions-nous dans des termes plus contemporains, l'acte de libération initié par Gorbatchev a une profondeur symbolique qui fait vaciller un régime continuant à fantasmer son homogénéité et la toute-puissance de la parole-Une. N'en est-il pas d'ailleurs de même avec la politique qu'il mène, dont on critique les va-et-vient, stratagème « bien connu de la tactique du politicien qui exploite les forces contraires pour se maintenir en position d'arbitre » ? La lecture de Machiavel nous a pourtant appris que dans la modernité le lieu du pouvoir, d'où parlait le Prince, se situait tout à la fois dans la société et en figurait l'attache : s'il est un arbitre des conflits entre les hommes et de leur caractère changeant, c'est parce qu'il y est exposé, et que c'est à leur épreuve qu'il permet à la société de tenir dans cette tension. Or n'est-ce pas ce que fait précisément Gorbatchev, lorsqu'il a déclenché « le tumulte qui a fait apparaître publiquement la *division*, en organisant des élections et en instituant un parlement dont les débats sont diffusés à la télévision »[415], conduisant ainsi Lefort à conclure que « c'est au cœur d'un tumulte dont il est l'instigateur qu'il se comporte en tacticien ».

De tels exemples sont plus globalement les indices d'une mutation du pouvoir dont Gorbatchev serait l'instigateur plutôt que le symptôme. Une transformation qui se laisse au mieux appréhender dans son *usage de la parole* :

> L'autorité apparemment extraordinaire que Gorbatchev détient est d'une autre nature que celle de ses prédécesseurs. Il en use, d'ailleurs, d'une manière nouvelle. *Il ne cesse de parler, de se montrer*. Ce n'est pas de l'exhibitionnisme. *Le pouvoir est ainsi rendu visible, identifiable, susceptible d'être évalué*, jugé sur la réalité d'un individu – lequel n'hésite pas à dire 'je'.[416]

Par cette affirmation, Lefort donne à voir chez Gorbatchev une pratique du pouvoir qui se fonde sur une éthique démocratique de la parole.

---

[414] *Ibid.* Nous soulignons.
[415] *Ibid.*, p.629
[416] *Ibid.* Nous soulignons.

Celle-ci n'est pas là pour masquer l'action – ou l'absence d'action – mais pour en témoigner, pour la rendre visible et la soumettre à la légitimité de tous. Il ne s'agit pas de placer sa politique sous la dépendance de l'opinion des individus, mais de la mettre en scène et en sens par la parole. Il ne s'agit pas de soumettre la parole politique, de cesser d'occuper la position du pouvoir. Gorbatchev s'affirme au contraire comme celui qui, parlant depuis le lieu du pouvoir, assume sa parole – qui est la parole du pouvoir, la parole du politique – en disant « Je » et en la confrontant à l'évaluation de l'ensemble de la société. Mais il est en même temps celui qui reconnaît que cette dernière lui échappe, qu'il n'en maîtrise pas tous les effets, qui accepte que la parole du pouvoir fasse l'épreuve de l'indétermination sociale et historique :

> Gorbatchev sait-il lui-même ce que lui réserve ne serait-ce que l'avenir prochain ? (…) Est-il – comme certains l'imaginent – le maître du jeu, de sorte que les dirigeants communistes ne feraient qu'exécuter son plan ? Personnellement, je ne le crois pas. Il doit constamment apprécier, jauger les menaces qui pèsent sur son entreprise, apprécier les possibles, tirer parti de circonstances, pour une part, imprévisibles.[417]

Aux accents très fortement machiavéliens, la description de Claude Lefort laisse entrevoir l'action fondamentalement moderne d'un dirigeant qui ne s'estime pas agir depuis un lieu situé en surplomb de la société mais accepte de se confronter à l'épreuve de la division et de l'événement. Pour y parvenir, il doit s'appuyer sur l'efficacité de la parole, « susciter la *glasnost*, cette publicité de la parole qui permet de dévoiler les conflits, et la première fois d'en faire connaître les enjeux »[418]. Publicité de la parole qui contribue à *dire* ce qu'est le pouvoir politique dans une démocratie moderne, qui révèle ce qui les traverse, ce à quoi ils sont exposés. Usage de la parole qui s'accorde à l'expérience du politique et en montre la vulnérabilité :

> Quelles que soient ses intentions, Gorbatchev a tacitement accepté d'articuler sa politique à l'épreuve d'événements dont il ignore le développement. En libérant les passions, il a pris le risque d'avoir à faire face à des soulèvements sociaux ou nationaux. Son action renoue avec le sens de l'incertitude.[419]

Le langage de Gorbatchev est le langage démocratique parce qu'il est celui du réel du politique. Il affirme en un sens que le pouvoir ne peut pas tout, qu'il doit mettre la société en mouvement à la recherche de son propre déchiffrement, sans en imposer un sens, mais en indiquant des voies dans cette interprétation.

---

[417] Claude Lefort, « Peut-être » in *Le temps présent*, op.cit., p.661
[418] *Ibid.*
[419] *Ibid.*, p.662

Il n'est pas entièrement soumis à la société, encore moins au règne de l'opinion, mais il ne peut pas non plus s'en délivrer totalement. Tel le Prince de Machiavel, il doit faire tenir la société dans cet écart du sens, en tenant lui-même dans cet écart du politique. Cela, « seul un homme, d'une ambition et d'un talent hors de l'ordinaire, (en) est capable »[420].

Ce discours du pouvoir, c'est peu dire qu'il gagnerait à être plus largement pratiqué au sein des sociétés modernes, y compris démocratiques. Car ces dernières semblent toujours aux prises avec un discours qui se dérobe devant l'idéologie, qui ne parvient pas à *dire* la vulnérabilité du politique et cherche bien plutôt la masquer. Même dans cette société, la mise en sens de la vulnérabilité du politique dans le langage semble s'affronter à un mur. La tâche du discours démocratique, du discours du pouvoir consiste à trouver les moyens de dire la vulnérabilité du politique, de la mettre en sens pour qu'elle ne succombe pas à la tentation de faire du langage l'arme de son recouvrement. Il revient dès lors aux représentants démocratiques, qu'ils relèvent du pouvoir politique ou de la société civile, disposant d'un certain degré de légitimité, de parler un langage qui parvienne à symboliser la vulnérabilité du politique, c'est-à-dire qui navigue entre deux écueils : celui de l'illusion d'invulnérabilité mais aussi de la faiblesse. Un tel langage politique de l'entre-deux, de l'écart, serait en ce sens pleinement démocratique.

A l'image de Gorbatchev, quelques exemples font toutefois figure d'exception, quelques personnalités ou événements historiques où se donne à voir la relation entre discours du pouvoir – et discours *sur* le pouvoir – et dimension vulnérable du politique. Un événement, quoique très succinctement évoqué par Lefort, illustre cet exemple : il s'agit de la déclaration télévisée de Jacques Delors en décembre 1994[421], annonçant renoncer à se présenter à l'élection présidentielle française de 1995. La parole de Delors s'énonce d'un lieu différent de celle de Gorbatchev, puisqu'elle surgit de l'intérieur de la démocratie elle-même. Elle n'en reste pas moins tout autant « violente » et ébranle à son tour les murs de la société politique. De surcroît, elle révèle également un même rapport à la parole démocratique du pouvoir, une parole qui prend en charge la vulnérabilité du politique. Dans un texte paru le 2 janvier 1995 dans le journal *Libération* et repris dans *Le temps présent* sous le titre « Violence d'un non. Le geste de Delors »[422], Lefort analyse la portée du discours de Delors, la puissance symbolique de ce « non », geste « sans précédent » qui frappe d'autant plus qu'il tranche avec les pratiques habituelles de la politique.

[420] Claude Lefort, « L'automne du totalitarisme » in *Le temps présent*, op.cit., p.630
[421] La déclaration a eu lieu le 11 décembre 1994 dans l'émission *7 sur 7* présentée par Anne Sinclair.
[422] Claude Lefort, « Violence d'un non. Le geste de Delors » in *Le temps présent*, op.cit., p.783-787

Cherchant à en restituer la logique, Lefort s'interroge : « Aurait-il (…) voulu faire une *démonstration* politique, il n'eût pas mieux réglé sa conduite ». Démonstration en effet, puisqu'il choisit d'interrompre la relation qu'il était en train de nouer avec une partie grandissante de l'opinion non par « la voie d'un communiqué, d'une conférence de presse, d'un article, mais par celle d'une émission télévisée, qui jouit de la plus grande audience et le met face à un nombre considérable de citoyens »[423].

Delors souhaite que sa parole porte ; comme Gorbatchev, il n'ignore rien de son efficacité symbolique. Il veut être vu et entendu, que sa démonstration soit la plus large possible. Elle apparaît à Lefort se déployer en deux temps. Le premier est celui de l'exposition des idées et d'un quasi-programme. Ce qu'il convient de faire pour « remettre la société en mouvement », ce contre quoi il faut agir, les réformes que la nécessité commande, etc. Bref, il dessine un véritable « projet » politique dicté par les exigences du temps présent. Et dans un second temps, à la surprise du spectateur qui avait suivi l'implacable démonstration, dont la conclusion semblait logiquement annoncer le franchissement d'un pas, l'intéressé renonce : « Mais non, c'est *non*, écrit Lefort. Le réformateur, apprenons-nous, n'a pas les moyens de gouverner »[424]. Et il ajoute : « Sous le voile des motifs personnels surgit ce jugement politique, le *nécessaire* s'avère *impossible* »[425].

En une formule, Delors dévoile toute la vulnérabilité du politique. Sa parole dit symboliquement : *Je ne peux pas tout*. Loin d'être un aveu de faiblesse, elle est la reconnaissance de l'ouverture à l'indéterminé des événements et de la vie sociale. Tout comme Gorbatchev, Delors est un homme politique qui parle depuis le lieu véritable du pouvoir démocratique, qui assume de ne pouvoir tout maîtriser, d'être en partie dépossédée par les contraintes du réel. Parole réaliste ? Sans doute, si on se rapporte à ce que Lefort disait de la relation entre réalisme et langage démocratique[426]. Faux-semblant politique d'un homme qui « maquillerait ses hésitations en arguments » ? Pour Lefort, « ces critiques ne méritent pas de retenir l'attention. En revanche, ceux pour qui ne comptent que son refus et le constat de l'impossible observent qu'un mouvement d'opinion se développait dont les conséquences n'étaient *pas à l'avance calculables* »[427].

---

[423] *Ibid.*, p.784
[424] *Ibid*., p.785
[425] *Ibid.*
[426] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent,* op.cit., p.624
[427] Claude Lefort, « Violence d'un non. Le geste de Delors » in *Le temps présent*, op.cit., p.785-786. Nous soulignons.

Le geste qu'accomplit Delors est fondamentalement symbolique ; par ce « non », par cette reconnaissance d'un pouvoir qui ne peut pas tout, il ouvre la société démocratique à sa vulnérabilité politique. Et contribue également à la mettre en sens, car « ne se peut-il, néanmoins, que le *non* crée un événement politique, qui contribue à *remettre la société en mouvement ?* »[428]. Autrement dit, par son refus de se présenter, Delors engage la société française à faire retour sur elle-même, à entreprendre un travail d'interprétation sur le sens du pouvoir, et au-delà, du politique même. Tel est le *mouvement* que Delors initie par son geste ; en déclarant : « je ne désire pas le pouvoir », il s'adresse en réalité à ceux qui le regardent. « Qu'attendez-vous de moi ? », semble-t-il leur demander, ou encore, « qu'attendez-vous du pouvoir ? Que croyez-vous qu'il *puisse* ? ».

Car loin de décrédibiliser le rôle du pouvoir ou de la politique, son geste lui donne au contraire toute sa noblesse démocratique : « Ces mots, *je ne désire pas le pouvoir*, paraîtraient indécents ou comiques prononcés par Chirac ou quelque autre prétendant à la Présidence » mais Delors « leur donne une autre résonance » : « Outre que nul ne lui conteste le sens de la responsabilité publique, ni ne le soupçonne de mépriser la fonction de gouvernement, son *non* scelle leur authenticité »[429]. Là encore, le Machiavel de Lefort ne semble pas loin. Lefort interprète le *non* de Delors comme la démonstration d'un pouvoir conscient de ses possibilités et de ses contraintes, de sa position singulière, inlocalisable, tout à la fois située dans la société, soumise à son indétermination, et garant de son attache. En délivrant la société de l'illusion de la toute-puissance du pouvoir politique, il ne ridiculise pas ce dernier, ni ne l'affaiblit, il en déploie au contraire les potentialités en réveillant « l'exigence d'une réflexion sur l'action politique et les enjeux du moment »[430].

Comme le prince de Machiavel, Delors met le politique à portée de questionnement, à l'épreuve du réel, du principe de la division sociale et de l'événement. Mais parce qu'il parle depuis un lieu qui n'est pas celui du Florentin, qui est celui de la société démocratique, il ne peut se prévaloir d'assurer seul ce travail d'interprétation du politique. En ce sens, l'interrogation qu'il inaugure par son geste est adressée à tous ; elle exige que chacun s'en empare et la fasse sienne. Elle « met la société en mouvement » en associant tous ceux qui le *désirent* à participer au déchiffrement du sens.

[428] *Ibid*., p.786
[429] *Ibid.*
[430] *Ibid.*, p.787

Bien que nous devions « admettre qu'elle ne saurait donner réponse à toutes les questions qui se posent dans une société moderne »[431], la démocratie met en demeure le pouvoir de se découvrir sous la dépendance de sa dynamique, et d'opter pour un langage qui reconnaît cette limite et l'intègre à son discours.

En fin de compte, le geste de Delors, à l'image de toute parole véritablement démocratique du pouvoir, porte en lui le signe d'un écart. « Écart entre la personne et le pouvoir », certes, mais également entre « la personne et le discours politique »[432], le possible et le nécessaire. Écart dans le politique même, dont il dévoile d'une parole la vulnérabilité constitutive, et qui gagne sa grandeur précisément à la reconnaître.

Ce que peut le pouvoir, ce n'est pas assurer la société démocratique d'un sens, mais l'entraîner dans un travail patient *d'interprétation du sens*, travail jamais achevé mais toujours menacé de s'interrompre pour se pétrifier dans l'idéologie et le désir de l'Un.

[431] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.622
[432] Claude Lefort, « Violence d'un non. Le geste de Delors » in *Le temps présent*, op.cit., p.786.

C – L'art comme mise en sens de la vulnérabilité démocratique

Le déchiffrement du sens trouve chez Lefort des prolongements qui le portent au-delà de la seule philosophie politique. Qu'il ait consacré un volume entier de recueils d'articles interrogeant la relation entre pratique de l'écriture et vie de l'esprit n'en constitue qu'une illustration. Ses travaux sur l'œuvre de Michaux ou celle du peintre Bitran, ses réflexions sur les écrits de Merleau-Ponty consacrés à Cézanne et plus généralement la place qu'occupe la pratique de l'interprétation dans son œuvre philosophique – que l'on songe seulement à son *Travail de l'œuvre* pour s'en convaincre – en attestent largement. Lui-même reconnaît que « l'inclination à l'interprétation » lui est tout autant « naturelle » que son « attrait pour les questions qui sont au cœur de la vie politique »[433].

Si toute l'œuvre de Lefort apparaît en effet comme un travail de déchiffrement, c'est à la condition de l'envisager dans la conscience de son impossible achèvement. Dans la quête du sens à laquelle s'attache l'interprétation philosophique, se fait l'épreuve de son incomplétude fondamentale, d'un irréductible *écart* entre le sens et sa recherche, de sa vulnérabilité. Rapportée à la question de la modernité du politique, cette épreuve trouve avec Lefort son effectuation dans la démocratie, forme de société qui fait non seulement l'expérience de l'inachèvement de la quête du sens, mais qui étend ce travail de déchiffrement à toute l'épaisseur de sa chair, s'emploie à en entretenir le mouvement perpétuel pour garantir sa propre vitalité.

C'est ici que l'art, en tant que pratique, travail de déchiffrement du monde et de l'Être, s'avère précieux à la pensée du politique moderne, allié indispensable dans l'entreprise de mise en sens de sa vulnérabilité. L'évolution philosophique de Lefort témoigne d'ailleurs de cette reconnaissance progressive qu'existe un lien essentiel entre démocratie et art – notamment littéraire – qui se découvre à l'expérience du déchiffrement du réel. Dans *Écrire. A l'épreuve du politique*, recueil de textes consacré à cette question, il convient ainsi avoir « au cours du temps (…) pris mieux conscience de la liaison particulière qu'entretenaient la littérature et la philosophie politique, ou le mouvement de la pensée et le mouvement de l'écriture quand ils se soumettaient à l'épreuve du politique »[434]. Déjà, dans *Le travail de l'œuvre,* il écrivait :

[433] Claude Lefort, « Préface » à *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.9
[434] *Ibid.*

> L'étrange est qu'on veut bien admettre de nos jours que l'œuvre d'art est œuvre de pensée, mais non la réciproque (…) On veut ignorer que le philosophe, et celui-là encore qui s'applique à penser l'histoire et la politique, est un écrivain, que lui-même ne met jamais les choses à nu, qu'il doit pour les désigner leur prêter le corps de son langage.[435]

Il y a en effet un lien essentiel entre philosophie politique et pratique de l'écriture, lien que nous pourrions qualifier de *démocratique* en tant qu'il est créateur d'un écart – entre l'œuvre et le philosophe, l'œuvre et le lecteur, mais également du philosophe et du lecteur à lui-même – au sein duquel paraît l'énigme du sens. Pour Lefort, l'écriture et la lecture figurent ainsi des *interprétations en acte*, entreprise de déchiffrement de cette énigme[436]. L'expérience qu'elles inaugurent est une ouverture aux multiplicités de sens d'une œuvre, à son indétermination fondamentale, et par là-même, tout à la fois épreuve de dépossession *de la certitude du sens* et accès aux potentialités d'invention et de création, *mise en mouvement* fécond de la pensée. Lire une œuvre de philosophie politique, c'est accepter d'être entraîné « dans une aventure qui nous fait oublier les cadres fixés par la science politique et l'histoire de la philosophie politique – aventure toujours riche en nouvelles surprises »[437], c'est accepter de se laisser déprendre de toute position de maîtrise sur le texte pour s'engager dans un travail de mise en sens qui n'est jamais donné à l'avance et qui ne se conquiert pas[438]. Définissant le philosophe comme un « penseur écrivain », Claude Lefort déclare ainsi de sa pratique :

> Écrire, c'est donc pour lui, tout particulièrement, *l'épreuve d'un risque* ; et celle-ci lui donne la ressource d'une parole singulière, mobilisée par l'exigence de déjouer les pièges de la croyance ou de se soustraire aux prises de l'idéologie, de se porter au-delà du lieu où on l'attend par des mouvements contraires qui déçoivent tour à tour les diverses fractions de son public.[439]

Chez Lefort, cette définition de l'écriture philosophique n'est pas étrangère à celle du pouvoir politique des sociétés modernes, et plus particulièrement démocratiques. Dans *Le travail de l'œuvre*, ne conçoit-il pas le rôle du prince machiavélien comme celui qui agit à l'épreuve d'un risque et se livre à un travail d'interprétation ? Du philosophe au Prince, seul l'objet varie ; l'entreprise est en effet la même quant à ses fins.

---

[435] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre*, op.cit., p.70

[436] A ce sujet, voir l'excellent article de Pierre Pachet, « La reformulation dans l'œuvre de Claude Lefort » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.297-310.

[437] Claude Lefort, « Préface » à *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.10

[438] Lefort remarque ainsi qu'une œuvre peut toujours être *relue* différemment, que nul ne peut jamais prétendre en épuiser le sens, et que pour qui sait lire, de nouvelles « surprises » se livreront toujours à l'occasion d'une lecture recommencée.

[439] Claude Lefort, « Préface » à *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.11. Nous soulignons.

Il s'agit bien de *faire avec* l'écart constitutif du sens, ne pas céder à la tentation de le résorber. Il s'agit de travailler dans cette faille entre soi et le monde, la pensée et le réel, la société et le pouvoir. Mais pour le philosophe comme pour le détenteur du pouvoir politique, l'échappement du sens n'implique nullement l'abandon de sa quête. « Nul doute, c'est au vrai qu'il tend, sans quoi il ne serait pas philosophe », concède Lefort. La recherche du sens est au fondement du projet philosophique et littéraire, de la pensée s'écrivant, et cette recherche est sans fin, car l'aventure ne consiste pas à défaire l'interrogation qu'à la donner en partage. En cela encore, la pratique de l'écriture philosophe telle que la conçoit Claude Lefort est profondément démocratique : elle est ce par quoi la quête du sens se déploie dans la société, par quoi le penseur écrivain « met ses lecteurs en mouvement alors même qu'ils ignorent le détail des controverses qui lui importaient tant »[440].

Mettre en mouvement : cette formule que Lefort emploie aussi bien pour décrire la dynamique des droits de l'homme, l'effet de la parole politique démocratique ou de l'écriture du philosophe politique, n'est-elle pas la manière de nommer la recherche du sens, le travail d'interprétation ? N'est-elle pas ce par quoi se désigne symboliquement l'irréductible écart dans lequel s'éprouve la société démocratique, la brèche dans laquelle sourd son effervescence et se renforce sa nature sauvage ? Dans cette mise en mouvement, nous repérons précisément la trace d'une *mise en sens* de la vulnérabilité démocratique, confrontation de la pensée – politique, sociale, philosophique, et même artistique, comme nous le verrons ci-après – à l'énigme du sens, à l'exigence de déchiffrement d'un monde humain qui se dérobe à toute détermination :

> On se tromperait à ne vouloir retenir de l'écriture politique que la marque d'une maîtrise, d'une science de l'expression au service d'un *dessein*. Cette écriture, pour une part si gouvernée, est, pour une autre, ingouvernable.[441]

Chez Lefort, ce qui est vrai de l'écriture politique l'est également de la pensée du politique, et plus encore d'une pensée de la démocratie[442]. En tant qu'elle suppose une pratique, que l'exercice de la pensée ne se délivre jamais de l'exigence de l'action, elle est mise en demeure de prendre en charge les interrogations d'une époque, d'un *ici et maintenant* dont elle doit affronter l'imprévisibilité, pour en dégager un sens incertain, précaire, en un mot : vulnérable.

---

[440] *Ibid.*, p.12
[441] *Ibid.*
[442] Claude Lefort, « Tocqueville : démocratie et art d'écrire » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.55-90

De sorte que *la mise en sens de la vulnérabilité du politique dans les sociétés démocratiques n'est jamais que l'opération par laquelle cette société se met en mouvement pour s'affronter à l'énigme de son sens*.

Le lien entre pratique de l'écriture et pensée démocratique, déchiffrement du sens et mise en sens de la vulnérabilité du politique, nous en apercevons par exemple la trace dans les commentaires que Claude Lefort fait de l'œuvre de Salman Rushdie. L'auteur des *Versets sataniques* semble incarner à ses yeux la figure de l'écrivain qui fait advenir le sens de la démocratie en l'ouvrant à la pluralité du sens. Nul besoin pour lui de recourir à une écriture expressément politique, de se faire « écrivain-philosophe politique ». Il peut lui suffire de composer des romans, comme il suffira à Cézanne de peindre ou à Michaux de composer des poèmes pour dire, à sa manière, la démocratie et son identité vulnérable. La mise en sens de la vulnérabilité du politique n'est certes pas une tâche qui incombe uniquement au détenteur du pouvoir politique, ni même au philosophe ; l'artiste participe également de ce travail de déchiffrement en traçant des chemins singuliers qui parfois en croisent d'autres.

Ainsi, quand Rushdie, « oppose un jugement à l'épreuve de l'incertitude » à ceux qui, « devant la perte des repères derniers de la certitude, en appellent aux vérités de la religion, de la morale ou de la raison », tout autant qu'à ceux « qui font leur affaire de cette perte et ressassent tous les thèmes de l'anti-humanisme »[443], son geste d'écrivain est profondément démocratique. Face à l'expérience moderne de vulnérabilité du politique, qui coupe l'homme de toute certitude dernière, il ne se résout pas à la dénégation, qui le conduirait à l'idéologie – quelle que soit la forme que cette dernière prendrait – ni au nihilisme ; ni à l'imposition d'un sens, ni à l'acceptation de perte du sens. Bien au contraire, Rushdie sait que la reconnaissance de cette vulnérabilité le conduit à se mettre en mouvement, à la recherche d'un sens qui n'est pas déjà donné, et qui du reste ne peut jamais définitivement l'être :

> Pour Rushdie, la disparition du Juge suprême ne prive pas l'homme de l'exigence qui lui est faite de décider du vrai et du faux, du juste et de l'injuste (…), de répondre de ses actes et de ses paroles. Bien plutôt, elle l'attise, cette exigence, dès lors qu'elle doit s'assumer dans le risque, sans modèle, sans garant et sans espoir de récompense.[444]

Il ne fait donc aucun doute aux yeux de Lefort que Rushdie parle le langage de la démocratie par la médiation de son écriture.

---

[443] Claude Lefort, « Humanisme et non-humanisme. Hommage à Salman Rushdie » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.48. Voir également « Pour Rushdie, écrivain » in *Le temps présent*, op.cit., p.711-714
[444] *Ibid.*, p.49

Et de fait, sa réflexion « sur la littérature est constamment entrelacée avec une réflexion sur la politique » puisque « tout ce qu'il dit des effets du déracinement, de l'hybridité, du métissage, de l'impureté est au service de la conception d'une société politique où se voit récusée l'illusion d'une solution du problème humain – *d'une société qui accueille le conflit et le changement* »[445]. Pour qui veut bien le lire, Rushdie est donc un écrivain qui instruit son lecteur d'une expérience politique, expérience *du* politique en réalité, qui l'ouvre à la conception d'une société – et plus largement d'un monde – qui fait l'épreuve de sa vulnérabilité dans la perte de tout repère de certitude, et qui par cette reconnaissance même, l'enjoint à chercher, dans la chair de son œuvre comme dans la chair de la société démocratique, de quoi se ménager un accès à l'énigme du sens.

Il n'est pas le seul, bien entendu ; Lefort trouve chez d'autres auteurs aussi divers que Orwell, Sade, Tocqueville ou Michelet, la même volonté de lier littérature et politique. De manière générale, tous les écrivains qui, par la pratique d'une « écriture de l'incertitude » [446], participent de cette mise en mouvement de la société vers un travail d'interprétation d'elle-même l'intéressent. Mais cet attrait dépasse considérablement le cadre de la littérature. C'est d'ailleurs dans le « sillage des réflexions de Merleau-Ponty », comme il le reconnaît lui-même, que Lefort s'attache à mettre en évidence la dimension politique qui peut émerger d'une relation entre philosophie et art.

Dans la « Préface » qu'il consacre à *L'œil et l'esprit*, il déclare ainsi au sujet de son maître en philosophie : « nul doute qu'il se fonde aussi sur l'observation des paradoxes dont se nourrissent l'expression, l'art et la peinture en particulier »[447]. Ce n'est donc pas seulement l'écriture qui apparaît essentiellement liée au travail d'interprétation du philosophe politique – quoiqu'elle soit la pratique privilégiée par Lefort – mais l'art en tant que tel. Au contact des œuvres de Merleau-Ponty et notamment de sa lecture phénoménologique des tableaux de Cézanne, il développe une réflexion sur la peinture qui lui donne accès à une pensée de l'écart et de l'ouverture à l'énigme du sens :

> Le travail du peintre persuade Merleau-Ponty de l'impossible partage de la vision et du visible, de l'apparence et de l'être. Il lui apporte le témoignage d'une interrogation interminable, qui se relance d'œuvre en œuvre, ne saurait déboucher sur une solution et, pourtant, délivre une connaissance, a la singulière propriété de n'obtenir cette connaissance, celle du visible, que par un acte qui le fait advenir sur une toile.[448]

[445] *Ibid.*, p.52. Nous soulignons.
[446] Philip Knee, « Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude » in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2008/1, Vol. 108, p.21-36
[447] Claude Lefort, « Préface » à Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p.VII
[448] *Ibid.*

Cette description du travail du peintre offre une analogie évidente avec la question du politique moderne. L'interrogation interminable qui saisit Cézanne, qu'est-ce qui la sépare encore de « l'épreuve de l'interminable » par laquelle Tocqueville définissait le processus démocratique ? Et cette incertitude qui travaille tout autant la main que l'œil du peintre, se distingue-t-elle vraiment de celle qui habite le sujet moderne, lorsqu'il fait l'épreuve de la dissolution des repères derniers de la certitude ? Mais il faut bien se dégager un passage vers la recherche du vrai, il faut bien que la pensée « délivre une connaissance » malgré tout, dans l'art comme dans la philosophie. Ainsi, à l'ordre de la pensée du politique, ne sommes-nous pas finalement conduits à reproduire le geste du peintre, qui trouve dans l'énigme même de la toile qu'il compose, la potentialité d'une connaissance, non pas la certitude d'un savoir, mais le dévoilement d'un sens possible[449] ?

La mise en sens de la vulnérabilité du politique consisterait alors à se dégager une voie sinueuse par une fouille sans fin dans la chair du social, voie dont les traces à peine visibles menacent de s'effacer mais qui se dessine à mesure que le déchiffrement de l'interrogation met l'homme démocratique « en mouvement ». Tout comme l'écrivain, le peintre instruit le philosophe politique, lui désigne son objet tout en l'avertissant de son insaisissable nature. A la question « Qu'est-ce que peindre ? », le peintre sait qu'aucune réponse définitive ne lui sera offerte, qu'aucune position de surplomb sur son œuvre ne lui sera jamais garantie, de sorte qu'il peint tout autant par le « sens du manque » que le manque du sens[450]. De même, à la manière du peintre comme de l'écrivain, le philosophe est « toujours voué à un travail d'expression, à la production d'une œuvre, dans laquelle la pensée se cherchait (…), à la fois se dévoilait et s'inventait, de telle sorte qu'il n'y avait jamais eu transparence de la pensée à elle-même »[451]. La philosophie doit à son tour admettre qu'elle « ne peut, ne doit s'ouvrir son chemin qu'en accueillant l'énigme qui hante le peintre »[452], elle doit « revendiquer cette errance, accueillir délibérément cette vie nomade, s'envelopper dans ce tourbillon qui, pour chacun déjà, sans qu'il le sache, institue et brouille sans cesse les frontières de l'ici et de l'ailleurs, du dedans et du dehors »[453].

---

[449] Claude Lefort, « Avant-propos » aux *Essais sur le politique*, op.cit., p.7 : « Ne faut-il pas (…) convenir que toute définition, toute tentative de fixer l'essence du politique entrave le libre mouvement de la pensée, et que celui-ci tout au contraire ne se soutient qu'à la condition de ne pas préjuger des limites du politique, de consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance ? »

[450] Sur cette approche phénoménologique de l'art, voir notamment les travaux de Georges Didi-Huberman, et plus particulièrement *La peinture incarnée*, Paris, Éditions de Minuit, 1985 et *Devant l'image. Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Éditions de Minuit, 1990

[451] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.352

[452] Claude Lefort, « Préface » à Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op.cit., p.VIII

[453] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.353

Énigme qui n'épargne donc pas non plus le champ du politique moderne, où le travail de déchiffrement de la société démocratique, c'est-à-dire la mise en sens de sa vulnérabilité symbolique, reste également en quête de lui-même, n'est jamais achevé. Vulnérable, la démocratie l'est de n'avoir pas de sens donné, de consister en ce jeu de possibles permanent. Quoiqu'elle mette les hommes en mouvement, elle ne saurait leur fixer aucune destination ; elle admet au contraire qu'ils puissent s'inventer leur propre chemin par la vertu de l'errance. Identité fondée par le manque et par l'écart, elle est cette forme de société qui se bâtit « sur une colonne absente ».

Si nous citons cette expression d'Henri Michaux, à qui Claude Lefort a consacré un long essai pour *Les Cahiers de l'Herne,* et qui servira de titre au recueil de textes consacrés à Merleau-Ponty[454], c'est parce que nul mieux que le poète, sans doute, n'a su dire ce manque qui constitue l'expérience du sujet, cette brèche qui sourd dans les replis de l'être et lui donne une identité ouverte, sans coïncidence. Lefort, qui lit Michaux avec une attention toute particulière, cherchant chez lui « le surgissement (…), la puissance de l'imprévisible »[455], affirme ainsi qu'aux yeux du poète, « l'écriture n'a de nécessité que de se rapporter au manque, dont l'épreuve est faite dans l'existence sensible, non pour le combler, mais pour le produire, se tenir au plus près de lui »[456]. Dans son essai, Claude Lefort tourne essentiellement autour de ce manque qui l'intrigue en tout point, parce qu'il y voit la marque de la vitalité créatrice de l'artiste, la source vive de sa poésie. De la dépossession de soi, l'épreuve de la perte qui conduit Michaux jusqu'à côtoyer « l'abîme », il en tire pourtant, à la manière du Cézanne de Merleau-Ponty une *connaissance*, la possibilité d'un déchiffrement du sens : « elles lui frayent un accès au savoir », écrit ainsi Lefort[457].

C'est dans la vulnérabilité même de Michaux qu'il parvient à s'inventer, dans la brèche qui le parcourt et qui parfois se change en blessure, à la limite du déchirement du sens qu'il se fait poète :

> Écrire, dans cette lumière, suppose qu'une distance soit prise par rapport à la distance qui en inaugure l'entreprise. Un écart double le premier écart d'où surgit la parole, toujours près de l'annuler et pourtant seule condition de sa durée. Au repli du langage sur soi, à sa réflexion dans l'écriture, qui mime une étreinte du sens, s'ajoute un repli sur langage sur l'être qui le porte – être énigme par quoi tout sens demeure en suspens.[458]

---

[454] Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty,* op.cit.
[455] Claude Mouchard, « Lefort lecteur de Michaux » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.248
[456] Claude Lefort, « Sur une colonne absente. Michaux » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.159
[457] *Ibid.*, p.161
[458] *Ibid.*, p.164

Peut-on aller jusqu'à parler concernant la poésie de Michaux d'œuvre démocratique, comme nous l'avions fait pour Rushdie ? Sans doute pas, mais il n'en demeure pas moins qu'elle décrit une expérience à laquelle la démocratie moderne n'est pas étrangère. L'interprétation de Lefort renforce largement cette impression, lorsque reprenant les termes qu'il emploiera également au sujet de Gorbatchev ou de Delors, il écrit :

> La résolution de Michaux de rester joint à son trouble, de l'interroger et d'interroger l'être à travers lui, de ne pas dissimuler le lieu d'où il parle, le 'je' qui se tient derrière les mots, et à partir de ce lieu, sous le signe de ce 'je', sans ruse de la parole, de faire la lumière sur ce qui lui échappe, dont il sait seulement l'échappement.[459]

Le « je » de Michaux est celui d'un être qui parvient à se construire dans l'absence, qui côtoie l'abime sans s'y anéantir et se bâtit sur la faille. Claude Mouchard semble avoir également perçu la dimension politique qui sous-tend le commentaire de Lefort puisqu'elle propose à sa manière de lier l'expérience démocratique de la division sociale, « de nature à susciter le doute, voire le désarroi », avec la poésie de Michaux, écriture de la différenciation et de l'écart :

> Sous de multiples figures, en mille formes, la division travaille l'écriture de Michaux. Mais c'est pour s'y trouver en péril. En même temps qu'elle se fait, grâce à ses phrases agiles jusqu'à la virtuosité, différenciation à la fois effervescente et douteuse de figures, de phénomènes ou d'états, son sort se joue dans le mode de position de chacun des textes.[460]

A tort, nous pourrions nous croire au plus loin de la question de la démocratie lorsque nous lisons Michaux. Certes, son écriture n'est pas celle de Rushdie, et la poésie n'est pas la fiction romanesque. Mais si leur langage diffère, elles parlent pourtant depuis le même lieu. A l'épreuve du manque et de la dépossession de soi pour le premier, à l'épreuve de l'incertitude et du doute pour le second[461]. Artistique, la démarche de Michaux n'en demeure pas moins politique lorsqu'elle nous délivre une expérience du monde, une manière d'être à soi et aux autres, fondée sur l'interrogation du sens. Tout comme Cézanne « pense en peinture » pour faire de sa toile le support d'un travail d'interprétation[462], Michaux fait par sa poésie surgir « l'énigme du penser »[463] dans laquelle il manque se perdre, se dissoudre dans l'écart du sens.

---

[459] *Ibid.*, p.169
[460] Claude Mouchard, « Lefort lecteur de Michaux » in *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, op.cit., p.268
[461] L'expérience de la dépossession de soi et du manque n'est toutefois pas absente non plus de l'œuvre de Michaux, qui en fait même l'objet d'une pratique poétique à part entière, frénétiquement recherchée et entretenue, dont la consommation de drogues ne constitue qu'un des aspects les plus connus de cette démarche. Voir à ce sujet Raymond Bellour, *Lire Michaux,* Paris : Gallimard, 2011
[462] Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op.cit., p.60
[463] Claude Lefort, « Sur une colonne absente. Michaux » in *Sur une colonne absente*, op.cit., p.170

Mais c'est dans cette confrontation que le poète et le peintre puisent leur énergie créatrice et font œuvre ; c'est au risque du déchiffrement qu'ils parviennent à poser un geste, à affirmer un « je » dans la poursuite de ce qui leur échappe et les excède. Pas plus que Cézanne ou Rushdie, Michaux ne se dérobe devant l'exigence de se « frayer un chemin » à la recherche d'une *mise en sens* de l'œuvre, de délivrer, comme l'écrivait Lefort au sujet de Cézanne, une « connaissance » par cela même qui l'ouvre au-dedans et au-dehors de lui-même. Sa poésie peut bien naviguer jusqu'à la limite de l'énigme, elle ne sombre jamais dans le « non-sens » ; elle est l'expression d'une chair qui *souffre* son écart, vit et sent à travers lui.

Au fond, Michaux s'affirme peut-être comme le poète de la vulnérabilité par excellence. En cela, son œuvre n'est pas étrangère aux réflexions philosophiques sur l'expérience moderne du politique ; à sa lecture, le regard se réajuste pour mieux appréhender la texture de l'élément démocratique, en apprécier la profondeur de la chair, la puissance d'invention. En douterait-on encore, il nous suffirait de nous rapporter aux titres que Michaux choisit de donner à deux de ses principaux recueils de poèmes : *Connaissance par les gouffres* et *La vie dans les plis*[464]. Claude Lefort, qui confiait avoir été possédé dans sa jeunesse par le désir de devenir écrivain[465], l'avait assurément perçu : il y a dans l'écriture poétique de Michaux une sensibilité inégalée à l'expérience de vulnérabilité, qui délivre une connaissance singulière du monde et invite la démocratie à l'interminable mais nécessaire travail de déchiffrement de son sens.

Alors, dans l'écart des mots et le débordement de la parole, par l'attention qu'il porte aux mouvements d'une langue insaisissable et sauvage, le philosophe peut à son tour s'essayer à reformuler au registre du politique la convocation que le poète adresse au lecteur, au sujet démocratique, à l'homme.

[464] Henri Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Paris : Gallimard, 1961 ; *La vie dans les plis,* Paris : Gallimard, 1972
[465] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, op.cit., p.354

CONCLUSION GÉNÉRALE

Lors de son discours inaugural au Collège de France, Maurice Merleau-Ponty déclarait : « Philosopher, c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire » [1]. Pour le phénoménologue, la philosophie peut en effet être comprise comme recherche parce qu'elle est une pratique de l'interprétation, une entreprise de déchiffrement du sens, l'exercice d'une pensée qui refuse de se laisser dépeindre « en retraite ou en repli ». Mais l'activité philosophique ne peut être véritablement recherche qu'en tant qu'elle suppose un examen du réel, qu'elle « demande à voir »[2]. Ainsi que l'avait bien compris Merleau-Ponty, en cela héritier de Bergson, le philosophe, n'est pas « un fonctionnaire assis derrière son bureau », un bureaucrate séparé du monde. S'il entreprend d'en fouiller les chairs, c'est en se faisant explorateur. Il lui faut pour cela s'aventurer sur les chemins de la pensée, en affronter les replis, s'ouvrir à ses détours. Autrement dit, ce n'est pas seulement que la philosophie demande à voir ; cette exigence est en même temps une exhortation qu'elle ne saurait déléguer à autrui. Si elle demande à voir, alors lui faut-il *aller voir par elle-même*.

En ce sens, il n'y a selon Merleau-Ponty de véritable philosophe que « voyageur », de philosophie que de « terrain »[3]. Pour se prémunir de toute « pensée de survol », le philosophe, s'il veut prétendre à la moindre compréhension du réel, doit ainsi s'interroger sur les chemins qu'il entend parcourir. Sa recherche philosophique prend alors la forme d'une enquête de terrain qui le conduit à affronter des paysages de pensées autres que les siens, à se confronter à leurs variations et leurs croisements, leurs impasses parfois. A sa manière, l'œuvre de Claude Lefort nous l'a montré : *la philosophie est moins affaire d'itinéraire que de parcours*. Philosopher, c'est déambuler à la recherche d'un sens qui n'est pas donné *a priori* ; la recherche philosophique n'implique pas nécessairement que soit contenue en elle sa résolution. A la différence de l'itinéraire qui n'est que la reconstitution rétrospective d'un chemin arpenté, le parcours ne suppose pas que ce chemin soit tracé à l'avance, balisé et défini ; s'il possède bien un point d'arrivée, il se conçoit avant tout comme ouverture à l'imprévisible, à la variation des sentiers, à la multiplicité des possibles. Le parcours est une voie qui se trace au moment même où elle se dévoile sous les pas du marcheur ; il est l'effet d'une déambulation qui le nomme.

[1] Maurice Merleau-Ponty*, Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris : Gallimard, 1989, p. 45
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 42

De plus, la représentation de la philosophie comme parcours suppose une *attitude du regard* que l'itinéraire n'invoque pas. Si la pratique philosophique consiste à arpenter un chemin dont le sens se découvre à mesure qu'on le dessine, alors elle exige du philosophe une attention particulière au sol qu'il foule de ses pieds. Les paysages qu'il rencontre, les sentiers qu'il explore, les détours qu'il entreprend constituent précisément la matière de sa recherche. La philosophie n'est donc pas seulement parcours et enquête de terrain, *elle est ce terrain même* ; elle n'est pas seulement inscription dans un sol ou dans une « chair », elle est ce sol, cette chair. Philosopher, c'est donc chercher à percevoir l'environnement dans lequel la pensée évolue, qui lui donne sa texture et son épaisseur, s'attacher à comprendre les plis de *l'ici et maintenant* dans lequel elle se déploie. Pour Merleau-Ponty et Lefort, le philosophe est un voyageur qui explore les yeux grands ouverts. Son regard ne surplombe pas les chemins qu'il emprunte, comme fixé sur un horizon lointain. Il se fait au contraire précis, aiguisé et curieux, attentif à ce qui l'entoure, caractérisant l'attitude philosophique par excellence de l'étonnement.

Ne risque-t-il alors pas de se perdre en chemin, cet arpenteur qui s'attache à ne suivre aucun itinéraire prédéterminé, qui choisit de laisser s'ouvrir des voies possibles au gré de ses étonnements successifs ? Lui est-il encore permis d'espérer pouvoir « s'orienter dans la pensée » ? A l'issue provisoire de nos réflexions, il nous semble que toute l'œuvre de Claude Lefort consiste précisément à prendre en charge ce risque. Sa philosophie ne doit-elle pas en effet être appréhendée comme une tentative de s'orienter dans la pensée du politique, la volonté de tracer une voie fragile en son sein afin d'en dégager un sens possible ? Cette « errance » par laquelle Lefort qualifie lui-même son geste philosophique, cette « vie nomade » de la pensée n'est-elle pas le signe d'un véritable *parcours* intellectuel, se découvrant à lui-même dans son accomplissement, le signe d'une recherche imprévisible et féconde, féconde *parce qu'*imprévisible ?[4]

Peut-être nous faudrait-il alors, en guise de conclusion à ce travail, nous risquer à notre tour à formuler une hypothèse : si Claude Lefort une figure si précieuse à l'intelligence du politique moderne, c'est avant tout parce que sa philosophie nous permet de nous *orienter dans la modernité politique*, d'interroger ce que signifie être moderne *ici et maintenant*. En cherchant, tout au long de son parcours intellectuel, à donner un sens possible à la modernité politique, il nous offre un regard précieux sur ce que constitue cette modernité, le mode d'appréhension du réel qu'elle institue et représente.

[4] Claude Lefort, « Philosophe ? » in *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, p.353

Nous affirmions en introduisant cette étude que l'œuvre de Lefort parlait pour notre époque. Cette affirmation nous apparaît désormais plus que jamais confirmée et renforce l'hypothèse formulée. Quoiqu'elle n'ait pas l'ambition de fournir une clé explicative de toute la modernité politique ni d'en déplier toutes les épaisseurs – puisqu'on ne finit jamais d'en « fouiller la chair » –, l'interprétation de la modernité comme expérience de la vulnérabilité du politique, telle que Lefort l'élabore implicitement dans son parcours philosophique, s'avère en effet précieuse pour saisir les enjeux du temps présent. Ainsi, si « Lefort compte »[5], ce n'est pas seulement parce qu'il a su proposer une conception renouvelée du politique dans la période de l'après-seconde guerre mondiale, mais bien parce que sa pensée, bien que située dans un contexte spécifique qui n'est plus tout à fait le nôtre, continue d'éclairer les problématiques qui traversent notre époque contemporaine. La pensée Lefort demeure actuelle parce qu'en révélant ce qu'impliquent les questions de notre temps, elle s'efforce de donner du sens à leur interprétation, une orientation possible aux sociétés humaines qui les prennent en charge.

C'est pourquoi l'œuvre de Lefort ne se conjugue jamais qu'au présent. L'article « Maintenant » fixait déjà un repère en ce sens : il s'agit bien toujours pour la pensée politique de s'efforcer de « recenser les signes du nouveau » *ici et maintenant*[6]. Mais cette relation au présent n'implique pas l'effacement d'un passé ni d'un héritage. Bien au contraire, elle suppose d'y repérer ce qui, dans un contexte nécessairement différent, y faisait alors présent pour en retirer des éléments de compréhension de notre actualité. A la manière de Machiavel dans ses *Discours*, le philosophe se doit donc « d'entreprendre », c'est-à-dire qu'il lui faut « penser la pensée du politique, accueillir l'interprétation d'œuvres qui se sont formées à l'épreuve de ce qui était autrefois un présent, réarticuler le rapport à ce qui fait question pour la première fois en notre temps au rapport à ce qui fit question pour la première fois depuis d'autre temps »[7]. Comme l'avait si bien compris Merleau-Ponty, la philosophie et l'histoire entretiennent une relation essentielle et particulière que la métaphore hégélienne de la chouette de Minerve ne permet pas de ressaisir parfaitement. Car il y a une tension fondamentale dans l'attitude du philosophe : il est tout à la fois celui qui se lève lorsque l'histoire est passée, et celui qui est sommé de parler au moment même où l'événement se produit.

[5] Michaël Foessel, Justine Lacroix, « Pourquoi Lefort 'compte' » in *Esprit*, 2019, n°451, p.42-48
[6] Claude Lefort, « Maintenant » in *Le temps présent*, op.cit., p.275
[7] *Ibid.*, p.298

En ce sens, il n'y a en réalité qu'une fausse rivalité entre histoire et philosophie, les deux disciplines se nourrissant l'une de l'autre ; elles « ne font pas alternative, [mais] croissent et décroissent ensemble »[8]. Elles ne sont pas deux traditions séparées et concurrentes mais bien la manifestation d'une même tentative de saisir l'événement et de le doter d'un sens possible.

Une telle attitude philosophique nous paraît aujourd'hui plus que jamais nécessaire. Nos sociétés démocratiques modernes apparaissent chaque jour un peu plus *désorientées* face aux urgences du présent qui les frappent de toutes parts. Notre époque exige des interprètes et réclame du sens. La philosophie de Claude Lefort, qui se présente comme une enquête sur la modernité politique, peut jouer aujourd'hui encore ce rôle de boussole. Car les menaces actuelles – internes ou externes – qui pèsent sur la démocratie moderne nous semblent à nouveau relever d'un processus de négation de reconnaissance symbolique de la vulnérabilité du politique et risquent de voir cette démocratie se retourner contre elle-même. L'histoire, si elle ne se répète pas, peut parfois donner le sentiment de « récidiver »[9]. Et de fait, la tentation de l'Un, ainsi que Claude Lefort nous l'a appris, ne cesse jamais d'habiter la modernité et les formes de société qui s'y déploient. De même que « la problématique de la Boétie n'est pas dépassée au XIXe siècle, mais seulement déplacée, puisque, déjà pour lui, l'asservissement au monarque était asservissement à une puissance invisible »[10], la chute des totalitarismes au XXe siècle n'a pas définitivement soldé ce dont ils étaient le nom : « Les régimes totalitaires se sont effondrés, mais les maux auxquels ils prétendaient apporter une solution persistent »[11]. Dès lors, penser le politique implique de s'atteler à identifier les nouvelles formes que prend aujourd'hui l'attrait de l'Un.

Nous pensons pouvoir identifier quatre phénomènes, plus ou moins explicitement traités par Lefort lui-même, qui résonnent très directement avec notre propre contemporanéité et les éclairent à leur manière : la question théologico-politique, l'émergence des populismes, la menace terroriste et l'urgence écologique. Chacun à leur manière, ces phénomènes apparaissent comme la manifestation de l'ambivalence moderne face à l'expérience de vulnérabilité du politique.

[8] Maurice Merleau-Ponty*, Éloge de la philosophie et autres essais*, op. cit., p. 50
[9] Michaël Foessel, *Récidives : 1938*, Paris : PUF, 2019
[10] Claude Lefort, « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » in *Le temps présent*, op.cit., p. 906
[11] *Ibid.*

Quatre épreuves d'indéterminations du social et de l'histoire, qui confrontent les sociétés démocratiques à la tentation de nier cette expérience de vulnérabilité constitutive en les retournant contre elles-mêmes, mais qui les ouvrent en même temps à la possibilité de se réinventer et de se renouveler, à prendre en charge ces défis pour y apporter des réponses efficaces.

Un premier phénomène contemporain de cette tentation du retournement démocratique prend la forme du « retour du théologico-politique », à partir de la question plus spécifique du fondamentalisme religieux. Comme l'affirmait Lefort en 1996, « de nouveaux dangers se manifestent dans le monde, notamment là où, saisis par la fièvre de l'intégrisme religieux, des peuples soutiennent des autocrates d'un nouveau genre »[12]. Cette problématique de la relation entre société moderne et principe théologico-politique occupe en réalité une place importante dans la pensée de Lefort, ce dont l'essai « Permanence du théologico-politique » permet de rendre pleinement compte[13]. Mais cette relation interroge également, et peut-être plus particulièrement encore, le rapport que les formes de sociétés *démocratiques* modernes entretiennent au principe du religieux. Pour Lefort, la question se pose en effet de savoir si la démocratie moderne peut réellement s'émanciper du théologico-politique[14]. Quoique le politique et le religieux ne sauraient se substituer l'un à l'autre, tous deux interrogent à leur manière la dimension *symbolique* de la société, « mettent la pensée philosophique en présence du symbolique […] au sens où ils commandent l'un et l'autre, par leurs propres articulations, un accès au monde »[15]. C'est la raison pour laquelle l'impératif moderne d'une distinction entre la sphère du politique et du religieux ne signifie nullement que ce dernier « doive s'effacer, ou, au mieux, s'enfermer dans les limites de l'opinion privée » ; il y a là pour Lefort un « pas qui paraît infranchissable » dans la mesure où la religion, par sa dimension symbolique, est « constitutive des rapports de l'homme avec le monde ». Autrement dit, la religion participe également de la mise en forme des sociétés en ce qu'elle représente une manière d'interpréter la brèche qui fonde ces dernières et les ouvrent à elle-même :

[12] *Ibid.*
[13] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.275-329
[14] Carlos Invernizzi Accetti, « Can Democracy emancipate itself from Political Theology ? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political », *Constellations*, Vol. 17, 2010, p. 254-270.
[15] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.286

> Que la société humaine n'ait une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, justement, toute religion le *dit*, chacune à sa manière, de même que la philosophie, et avent elle, quoique dans un langage que celle-ci ne peut faire sien.[16]

Ainsi compris, le religieux, en cherchant à nommer les principes qui président à la mise en forme de la société, constitue bien une manière d'accéder au monde et d'en proposer une interprétation. En cela élabore-t-il donc nécessairement un certain discours sur la modernité, qui selon Lefort, s'assimile à une *parole de l'Un*. Puisque toute société, explique-t-il, demeure en partie guidée par le « savoir de l'Un », déterminée par cette « inspiration qu'elle entend préserver », ne pourrait-elle pas trouver dans le religieux une réponse efficace au désir d'attachement durable à cet Un, quand bien même « l'avènement de la démocratie [risquerait] de l'effacer »[17] ?

Si nous prenons au sérieux l'affirmation selon laquelle aucune société ne saurait jamais perdre son fondement religieux, dans la mesure où « la religion élabore une représentation primordiale de l'Un et que celle-ci s'avère la condition de l'union des hommes », alors pouvons-nous comprendre pourquoi réapparaissent en même temps aspirations démocratiques et phénomène religieux lorsque s'effondrent les régimes totalitaires. En effet, tous deux « se rejoignent dans la restauration d'une dimension de l'autre que le totalitarisme a tenté de supprimer dans la représentation du peuple-Un »[18]. La sécularisation du monde qui conduit à son « désenchantement », pour reprendre une formule de Max Weber retravaillée par Marcel Gauchet[19], n'a donc nullement entraîné la disparition du religieux, mais sa reconfiguration. Et si certains, à l'image de Peter L. Berger, préfèrent ainsi parler de « réenchantement du monde »[20], c'est bien parce que le religieux a su partout redonner corps à la tentation de l'Un que les totalitarismes n'étaient plus en mesure d'incarner[21].

Voilà qui explique pourquoi Lefort ne parle jamais de « retour » du religieux mais bien de sa *permanence*, formule qui rend compte de son inextinguible efficacité à ouvrir la société à sa dimension symbolique.

---

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.,* p.295
[18] *Ibid.*, p.303
[19] Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Pocket, 2010 ; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 2007
[20] Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001
[21] Il ne s'agit en aucun cas pour Claude Lefort d'assimiler le religieux au totalitaire. Comme nous l'avons vu, il y a dans la modernité de multiples manières de répondre à l'appel de l'Un ; toutes n'impliquent pas de sombrer dans le fantasme totalitaire.

Mais l'idée même que le principe du religieux habite la modernité par sa fonction symbolique et s'assimile à un discours de l'Un, permet également d'envisager qu'il puisse s'affirmer comme une alternative au projet démocratique, non pas nécessairement menaçante mais pouvant le devenir. Car aux yeux de Lefort, ce mécanisme de réactivation d'une tentation de l'Un après la chute des illusions totalitaires éclaire avant tout sur la nature de la démocratie moderne. Claude Lefort voit en effet cette permanence du religieux comme la conséquence d'une impossibilité pour la démocratie d'être lisible et transparente à elle-même. La démocratie moderne se définit par le travail d'interprétation permanent qui est le sien, la recherche d'un sens qui lui échappe toujours ; le religieux s'engouffre quant à lui dans cet *écart* pour le combler de ses propres certitudes :

> Au lieu de chercher dans la démocratie un nouvel épisode des transferts du religieux dans le politique, ne devrions-nous pas juger que les anciens transferts de chaque registre à l'autre s'effectuaient au service de la conservation d'une forme, à présent abolie, que désormais le théologique et le politique sont dénoués ; qu'une nouvelle expérience de l'institution du social s'est dessinée ; que la réactivation du religieux se fait aux points de sa défaillance ; que son efficacité n'est plus symbolique, mais imaginaire, et qu'enfin elle ne fait que témoigner d'une difficulté, sans doute incontournable, sans doute ontologique, de la démocratie à se rendre lisible pour elle-même – de même qu'une difficulté pour la pensée politique, philosophique, à assumer, sans travestissements, le tragique de la condition moderne ?[22]

Le religieux, comprenons-nous à la lecture de Lefort, n'a donc jamais disparu. Il y a eu une sorte d'aveuglement de la pensée moderne, une dénégation de ce qui constitue la dimension symbolique de la modernité même. Certes, la séparation du politique et du théologique est un fait historique ; le régime de la démocratie n'est pas celui du religieux. Pourtant, le religieux y reste toujours présent, son « efficacité » demeure, quoique différemment que dans les sociétés théologico-politiques, et se réactualise dans les *failles* de la démocratie, lorsque celles-ci s'affirment dans le social.

De ce point de vue, notre présent semble vouloir donner raison à Lefort. Les sociétés démocratiques contemporaines sont en effet confrontées à différentes formes de fondamentalismes religieux, qui mettent à l'épreuve leur capacité à tenir à distance l'Un. Comme tout fondamentalisme, il repose sur l'idée de l'homogénéité du fondement, la conviction d'une pureté originaire de la communauté et des sujets qui la composent, pureté qu'il convient de préserver ; il est pour ainsi dire une autre manifestation du « corps-Un ».

[22] Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.329

Nos sociétés modernes se voient ainsi à nouveau mises en demeure de résister au désir de l'Un, qui prend ici la forme d'une tentation théologico-politique. Cette résistance implique d'opposer à ce désir un second, celui-là proprement démocratique, qui ne s'acharne pas vainement à effacer le religieux pour combattre le fondamentalisme religieux. La pensée de Lefort nous livre ici un savoir décisif sur notre condition de moderne : les sociétés démocratiques contemporaines doivent apprendre à *faire avec* la permanence de l'attrait de l'Un*,* quelle que soit la forme dont il se pare.

Nous mesurons alors à quel point cette notion de « permanence » s'avère en réalité centrale dans la philosophie politique de Claude Lefort. Elle révèle beaucoup de la dimension moderne, de ses enjeux et de ses ambiguïtés. Permanence de la faille, de sa possibilité ; permanence d'un retour possible à l'Un, menace avec laquelle les modernes doivent apprendre à vivre. Mais la permanence peut également désigner la brèche, la capacité sans cesse renouvelée de la démocratie moderne à se réinventer pour lutter contre l'Un et en désarmer les manifestations ; elle peut faire signe vers ses prodigieuses ressources d'imagination et d'inventivité, ne pas laisser la reconnaissance de la vulnérabilité du politique prendre la forme d'une blessure, monstration de la démocratie comme régime « défaillant ».

Or, l'expérience d'une permanence de l'Un et la confrontation qu'elle induit aujourd'hui pour les sociétés démocratiques dépassent largement la seule question du théologico-politique. Nous pouvons en effet repérer d'autres manifestations de cet attrait dans l'œuvre de Lefort qui trouvent une résonance pour notre présent, en particulier autour du phénomène populiste.
Cette montée des populismes, aux allures de vague triomphante, s'explique bien entendu par une multiplicité de causes dont il ne nous revient pas ici de faire l'analyse. Mais les nombreuses études conduites sur ce phénomène montrent que la diversité et l'hétérogénéité de ses différents développements géopolitiques peuvent être comprises comme la conséquence d'un sentiment relatif à la « montée des incertitudes », qu'elles soient sociales, économiques, culturelles ou identitaires, et la perte de confiance qu'elle génère[23].

[23] L'expression de « montée des incertitudes » a été principalement employée par Robert Castel dans ses travaux relatifs à la sociologie du travail, notamment dans *Les métamorphoses de la question sociale : Une chronique du salariat*, Paris : Fayard, 1995 et surtout *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l'individu*, Paris : Seuil, 2009. Mais elle renvoie aujourd'hui à des formes élargies de ce sentiment d'incertitude, que les études du phénomène populiste participent à mettre en évidence. Ainsi compris, le populisme se repérerait avant tout à des manifestations politiques et sociales de *méfiance*, de *perte de confiance.* Voir à ce sujet Pierre Rosanvallon, *Le siècle du populisme : Histoire, théorie, critique*, Paris : Seuil, 2020 ou encore Yann Algan, Elizabeth Beasley, Daniel Cohen, Martial Foucault, *Les Origines du populisme : Enquête sur un schisme politique et social*, Paris : Seuil, 2019

L'avènement grandissant des régimes populistes, loin d'être localisé géographiquement, semble vouloir se confirmer sur l'ensemble des continents, comme réponse à la propagation globale de la démocratie elle-même. En ce sens, le populisme apparaît comme « retournement de la démocratie contre elle-même »[24]. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit une nouvelle forme de totalitarisme ; il n'est à strictement parler qu'un nouvel avatar de l'attrait de l'Un, manifestation renouvelée de sa permanence. S'il cherche à retourner la démocratie contre elle-même, c'est d'abord en sapant les fondements du projet démocratique que sont l'ouverture à la division du social et l'indétermination de l'histoire, en la faisant basculer de la confiance vers la défiance[25]. Ce retournement qui menace les démocraties modernes est précisément le déni de reconnaissance de l'expérience de la vulnérabilité du politique, la réactivation de son mépris dans des formes politiques nouvelles.

Claude Lefort contribuait déjà à mettre en évidence ce phénomène dès la fin des années 1980, lors d'une conférence donnée à l'EHESS. Il y analysait en effet le risque que la tentation populiste fait courir à la démocratie représentative, qui se manifeste selon lui par une « fracture entre les élites et les masses », mouvement qu'il circonscrivait toutefois aux « pays d'Amérique Latine »[26]. Ainsi défini, le populisme apparaît à ses yeux comme un échec de la mise en forme de la fonction représentative des régimes démocratiques : l'écart fondamental entre le pouvoir politique et la société, par quoi cette dernière se représente à elle-même comme société divisée, apparaît non plus comme symbolique mais comme réel. En parlant de « fracture », Lefort permet d'envisager la société démocratique comme exposition d'une défaite, dont la vulnérabilité fondamentale se voit dégradée en faiblesse ; non seulement la brèche se *donne à voir* comme blessure, mais il faut même dans ce cas précis aller plus loin : la société n'est pas seulement blessée, elle est brisée et par là-même ne tient plus.

[24] Pierre Rosanvallon, « Le style intellectuel de Claude Lefort » in *Esprit*, janvier-février 2019, n°451, p.60
[25] Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Seuil, 2006
[26] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.619. Le contexte de la conférence, donnée dans le cadre d'un colloque sur l'Amérique latine, explique très largement les limites à cette enquête philosophique. Mais la portée de ces réflexions ne doit pour autant pas être minorée : la pensée de Lefort a en effet reçu un puissant écho auprès des théoriciens du politique latino-américains. De nombreux penseurs, à l'image par exemple d'Ernesto Laclau, ont cherché à tisser des liens entre la philosophie de Lefort et la question du politique moderne, et plus particulièrement entre ses réflexions sur la nature de la société démocratique et la notion de peuple. Voir Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2008S. Sur ces rapprochements entre Laclau et Lefort, lire notamment Jean-Claude Monod, « La force du populisme : une analyse philosophique : À propos d'Ernesto Laclau », *Esprit*, Janvier 2009, N°351, p. 42-52 ou encore Federico Tarragoni, « Le peuple selon Ernesto Laclau », *La Vie des idées,* [en ligne], 03/11/2017

Ce qui est décrit pour les pays latino-américains n'évoque-t-il les sociétés européennes d'aujourd'hui ? Certes, lorsqu'il s'exprime en 1989, Claude Lefort n'a pas tort de remarquer : « Je doute qu'une telle fracture ait jamais eu la même importance, la même profondeur en Europe, du moins à partir du moment où s'est amorcé le processus qu'on peut appeler rapidement celui de la modernité »[27]. Mais trente ans plus tard, le présent nous invite à reconsidérer une telle affirmation. Nous faisons aujourd'hui l'expérience de cette fracture, l'épreuve d'un écart devenu si grand entre le peuple et les « élites » qu'il apparaît dans le réel. Nous assistons à un échec de la mise en forme symbolique de cette séparation, qui mine le principe même de représentation. C'est par cette impossibilité pour la communauté politique de se garantir une unité relative, de faire société, c'est dans le déchirement de cet écart réel et non plus symbolique, que le projet démocratique apparaît aux individus comme de moins en moins désirable et acceptable, et que le populisme se déploie, par effet de renversement, comme la solution contemporaine à cet échec[28].

La déchirure qui s'aggrave aujourd'hui au cœur de nos sociétés n'est-elle pas le résultat d'une démocratie aux traits fatigués, incapable de se renouveler ? Ne faisons-nous pas face à l'effacement de l'idée même qu'existe au fondement de la démocratie une brèche à l'effervescence créatrice, à l'idée que toute possibilité d'ensauvagement démocratique se trouve défaite par le déploiement d'une sorte de vaste lassitude générale du politique, d'un épuisement de la société à faire vivre le projet démocratique ? Ce que nous montre Lefort, dans un contexte certes différent du nôtre, c'est qu'il existe un lien essentiel entre émergence du populisme et incapacité de la démocratie à répondre aux incertitudes montantes du présent, que l'attrait pour le premier est l'effet d'une difficulté pour la seconde à rendre acceptable sa vulnérabilité intrinsèque, à la mettre en forme, en scène et en sens.

Le phénomène populiste est donc, au même titre que le fondamentalisme religieux, un symptôme de la modernité, la conséquence d'une impossibilité de la démocratie à donner du sens au politique, une interprétation aux problématiques qui la traversent et la fracturent. Il faut à la démocratie rendre acceptable de ne pouvoir apporter « une réponse à tous les problèmes », en particulier ceux « que posent l'économie de marché et la concentration internationale du capital »[29]. Il faut aux représentants politiques et sociaux « le courage d'expliquer que la démocratie ne saurait résoudre les problèmes qui naissent des désordres du marché mondial »[30].

---

[27] *Ibid.*, p.623
[28] Pierre Rosanvallon, *Le siècle du populisme : Histoire, théorie, critique*, op.cit.,
[29] Claude Lefort, « Démocratie et représentation » in *Le temps présent*, op.cit., p.623.
[30] *Ibid.*

Le populisme, quant à lui, n'a pas à faire la preuve de telles vertus. Il lui suffit de *prétendre* pouvoir apporter une réponse définitive, de parler le langage de l'invulnérabilité et de la toute-puissance, de refaire corps en refermant la brèche du social. Il lui suffit de s'affirmer comme pouvoir fort, capable d'offrir aux hommes des certitudes et du déterminé idéologique pour se rendre *de facto* plus attirant et convaincant que le projet démocratique.

Là encore, il nous semble que Lefort compte moins pour ce qu'il parvient à décrire avec précision du populisme – simplement renvoyé dans ses écrits à un phénomène latino-américain – que de nous donner à voir ce que cette conception du politique dit de la modernité et de son rapport à l'expérience de vulnérabilité qu'elle représente. Surtout, il nous montre que pour répondre à l'attrait de l'Un sous sa forme populiste, la démocratie doit renouer avec son *ethos* : éprouver son inventivité, sa capacité à trouver de nouveaux moyens de mettre en forme la brèche qui la traverse et la vulnérabilité qui la définit. Cette voie étroite est la condition de possibilité d'une manière efficace de lutter contre le populisme avec ses propres armes, la seule qui lui permet de porter un projet désirable sans renier ses principes fondamentaux, et d'envisager alors une revivification salutaire.

Nous pourrions également voir dans la lutte contre le terrorisme une troisième manifestation de l'épreuve de la vulnérabilité des démocraties modernes. Le phénomène terroriste, et plus particulièrement le terrorisme religieux, tel qu'il se présente aujourd'hui à nos sociétés, agit là encore comme double révélateur de cette capacité qu'a la philosophie de Lefort à éclairer le présent. S'il est certain que toute forme de terrorisme suppose un rapport à l'absolu et à l'idéologie qui n'a pas attendu ses traductions théologico-politiques contemporaines pour s'exprimer, le terrorisme religieux rend d'autant plus manifeste cette relation à l'absoluité qu'il prend la forme d'une volonté fanatisée et violente d'un retour à l'idéal d'une communauté purifiée. En cela, il recoupe des traits de fondamentalisme religieux précédemment évoquées, même s'ils ne sont pas réductibles l'un à l'autre. De plus, le terrorisme signe le fantasme d'un retour à l'Un dont les formes politiques et idéologiques ne sont pas non plus sans rappeler les mécanismes totalitaires : la même conception d'un corps-Un, homogène et purifié de toute forme de faiblesse ou d'incertitude et indétermination, le même recours à la terreur pour figer la société dans la sidération. On sait toutefois combien l'affirmation selon laquelle l'islamisme radical est une « nouvelle forme de totalitarisme » fait largement débat en France, même si la notion est souvent mobilisée dans l'espace public sans véritable travail préalable de définition[31].

[31] Nous renvoyons ainsi par exemple aux nombreux débats suscités par la tribune publiée dans *Le Figaro* en date du 19 mars 2018, signée par une centaine d'intellectuels qui dénonçaient alors une « nouvelle forme de

A la lecture de Lefort, il semble tout au moins possible de remarquer que l'auto-proclamé « État islamique » reprend bien des mécanismes totalitaires, perceptibles notamment dans sa volonté de frapper les sociétés démocratiques en tant qu'elles lui apparaissent comme *corps impurs et hétérogènes.* En ce qui nous concerne, nous repérons dans le phénomène du radicalisme religieux une traduction de l'attrait de l'Un, qui s'apparente ainsi tout à la fois à la confirmation d'une permanence du théologico-politique dans les sociétés modernes, et sa possible dégradation violente dans le fantasme totalitaire.

C'est la raison pour laquelle le phénomène terroriste religieux agit là encore comme un révélateur de la société démocratique ; il la vise au cœur, en ce qui la constitue en elle-même : société de la reconnaissance de la vulnérabilité, il cherche à la dépeindre comme société faible. L'action terroriste n'ambitionne pas tant de détruire directement la société démocratique qu'elle trahit la volonté d'y parvenir par l'usage effréné et aveugle de la terreur. Plus elle frappe la démocratie, plus l'action terroriste contribue à l'affaiblir certes réellement mais plus encore *symboliquement*. Le terrorisme cherche à produire un effet d'auto-perception du corps politique démocratique comme corps faible, que sa vulnérabilité constitutive lui apparaisse comme une blessure dont il s'agit de se détourner. En ce sens, le terrorisme religieux, à l'image des totalitarismes du XXe siècle ou des mouvements populistes, quoique de manière différente, vise à ce que la démocratie se retourne contre elle-même et nie ce qui la définit.

Les questions et débats qui ont agité les sociétés démocratiques européennes suite aux attentats qui les ont frappées depuis le début des années 2000 rendent compte de cette menace : que pourrait être une réponse démocratique aux dangers terroristes ? Comment mettre en scène sa force et sa résilience, sans paraître faible mais sans nier non plus ses principes fondamentaux ? Quelle parole politique pour dire la vulnérabilité qui nous traverse en tant que société, pour rendre acceptable l'exposition à l'attentat, l'imprévisible l'accident qui toujours peut surgir ? Comment faire entendre la vulnérabilité du politique, de l'État et de notre société dans son ensemble, sans donner le sentiment de baisser les armes face au danger terroriste ?

Au fond, il s'agit de trouver les moyens de lutter efficacement contre le radicalisme théologico-politique sans dénaturer le projet démocratique, sans succomber à son tour à l'attrait de l'Un, c'est-à-dire au fantasme mortifère d'une société close s'offrant à l'illusion d'une absolue maîtrise de l'événement et du social.

---

totalitarisme » incarné par l'islamisme. Déjà en 2006, une douzaine de penseurs et intellectuels, dont Salman Rushdie et Bernard-Henri Lévy, avait publié dans *Charlie Hebdo* un manifeste dénonçant « le nouveau totalitarisme islamique ». On pourra également se rapporter à l'essai de l'ancien premier ministre François Fillon, *Vaincre le totalitarisme islamique*, Paris : Albin Michel, 2016.

Prendre en charge sa vulnérabilité constitutive sans paraître faible, y faire l'expérience de sa résilience : face à la menace terroriste qui la *déroute*, le défi pour la société démocratique, tel que nous l'avons identifié dans la pensée de Lefort, nous paraît ici plus que jamais actuel.

Mais nous faisons l'hypothèse qu'en dernière instance, c'est la question de l'urgence écologique qui permet de réinterroger avec le plus de force *l'orientation moderne* elle-même. Parce qu'elle le fait à partir des exigences des temps présents et questionne le sens même de la modernité, elle contribue selon nous à donner une nouvelle actualité à la pensée de Lefort, et cela pour deux raisons au moins. L'urgence écologique, telle qu'elle traverse aujourd'hui l'ensemble des sociétés modernes, place ces dernières face à des défis en apparence nouveaux mais qui renvoient en réalité *à l'origine de la modernité elle-même*, à l'expérience qu'elle inaugure. En effet, les enjeux écologiques et climatiques révèlent à ces sociétés leur vulnérabilité intrinsèque, redonnent en quelque sorte aux civilisations « le savoir de leur mortalité », garantissant à la formule de Valéry une nouvelle vigueur. Mais puisque « l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde », il convient d'élargir cette remarque à l'espèce humaine tout entière. Avec l'entrée dans l'ère de « l'anthropocène », c'est bien de la « mort de l'immortalité » de l'homme dont il est aujourd'hui question[32]. C'est désormais en tant qu'espèce vivante que nous nous découvrons vulnérables. Cette considération a des effets immédiats à l'ordre symbolique du politique : il revient aux sociétés politiques de mettre en forme cette nouvelle modalité de l'expérience de vulnérabilité.

Peut-être n'y-a-t-il d'ailleurs rien de plus fondamentalement moderne aujourd'hui que cette question de l'urgence écologique qui nous frappe *ici et maintenant,* parce qu'elle révèle mieux qu'aucune autre la nature même de cette expérience. Il est en ce sens intéressant de constater que cette confrontation a valeur d'épreuve et implique à nouveau deux attitudes possibles : le déni de l'expérience – qui prend ici la forme du climato-scepticisme ou climato-négationnisme – ou sa reconnaissance, c'est-à-dire sa prise en charge par les sociétés contemporaines. Dans le premier cas, la négation environnementale de la vulnérabilité du politique trouve sa mise en forme et sa mise en scène dans la parole populiste. Ainsi, la négation du réchauffement climatique, par exemple, s'accompagne toujours d'affirmations de toute-puissance, de discours d'invulnérabilité du politique. Rien de surprenant toutefois à ce que l'une nourrisse systématiquement l'autre, puisqu'elles sont toutes les deux l'expression d'un même phénomène, d'une même *attitude moderne.*

[32] Claude Lefort, « Mort de l'immortalité ? » in *Essais sur le politique*, op.cit., p.330-364

L'interprétation que nous avons élaborée de la pensée de Lefort s'avère ici utile ; elle nous permet une nouvelle fois de travailler à défaire cette représentation du politique moderne comme lieu de l'invulnérabilité et de la toute-puissance pour lui opposer une forme de parole politique qui apprend à *faire avec* cette vulnérabilité. Elle nous permet d'affirmer que, face aux enjeux massifs et globaux de l'urgence écologique, l'attitude démocratique consiste précisément à reconnaître la vulnérabilité des hommes en tant qu'espèce vivante, mais également des sociétés politiques dans lesquelles elle se déploie.
Le problème écologique est un problème moderne ; en cela, son éventuelle résolution suppose en premier lieu de reconnaître la vulnérabilité du politique, de refuser l'illusion de sa toute-puissance et de son infaillibilité. C'est à la condition d'accepter cette dimension intrinsèque de nos manières de faire société que nous pourrons apporter des réponses efficaces à ce problème ; c'est seulement en admettant que le pouvoir politique ne peut pas tout que nous pourrons comprendre ce dont il est en réalité capable. C'est en refusant le fantasme de l'invulnérabilité du politique que nos sociétés humaines apprendront peut-être à trouver l'énergie d'une inventivité collective proprement démocratique pour répondre à ces enjeux, et y gagner leur résilience. Car c'est bel et bien à ces sociétés démocratiques, en tant que lieu de mise en forme du politique, qu'il revient d'essayer d'apporter des réponses à ces défis, c'est en elles seules et par elles seules que s'élaborent et s'inventent des solutions toujours précaires, jamais définitives, à l'efficacité limitée. Sur ce sujet plus qu'aucun autre peut-être, la pensée de Lefort compte et s'écrit au présent.

Mais la question écologique a pour notre interprétation de Lefort une autre vertu, non pas tant cette fois sur le fond de sa philosophie que sur sa manière même de philosopher – quoique ces deux éléments soient intimement liés chez lui, comme nous n'avons cessé de l'affirmer tout au long de ce travail. Interpréter l'œuvre de Lefort ne suppose pas seulement de mettre en évidence ce que pourrait être « l'expérience de la modernité politique » mais également de se savoir, en tant que moderne, traversé soi-même par cette expérience. Claude Lefort nous a en effet appris qu'il n'y a de pensée que *située*, que tout travail d'interprétation se sait lui-même pris dans une certaine ouverture au monde, ouverture qu'il ne fait pas. Autrement dit, penser la modernité du politique *ici et maintenant* implique nécessairement de la penser *comme moderne*. Lorsque nous faisons l'hypothèse que l'urgence écologique révèle dans ce présent qui est le nôtre la pertinence des thèses de Lefort, ce n'est donc pas seulement parce qu'elle nous révèle ce qu'est l'expérience de la modernité, mais également comment vivre cette expérience.

L'œuvre de Lefort ne nous permet pas uniquement de comprendre comment s'orienter dans la pensée du politique moderne, mais aussi *dans quelle direction* porter nos pas.

Il nous semble qu'une telle hypothèse s'étaye notamment à la lecture des travaux de l'anthropologue et philosophe Bruno Latour. A certains égards, sa pensée constitue en effet un prolongement aux réflexions de Claude Lefort et contribue à en éclairer la portée. Cette affirmation a certes de quoi surprendre : à notre connaissance, Latour n'a jamais discuté l'œuvre de Lefort. Mais nous ne cherchons pas à inventer un héritage philosophique ni à exagérer d'hypothétiques influences intellectuelles. Que Bruno Latour ne fasse pas un usage explicite de Lefort ne signifie pas pour autant que la pensée de celui-ci ne puisse être relue à la lumière des travaux de celui-là, ni même d'ailleurs que l'œuvre de Latour ne puisse s'enrichir à son tour d'être discutée à partir de la philosophie de Claude Lefort. De fait, nous voyons un double intérêt à tenter de nouer un dialogue entre ces deux penseurs. Si fragiles soient-ils, ces rapprochements se justifient lorsqu'on s'intéresse à l'intention philosophique de leurs auteurs, leurs projets intellectuels respectifs.

D'une part, il est possible de considérer qu'une très grande partie des travaux conduits par Bruno Latour se structure, comme chez Lefort, autour de la question de la modernité. *Nous n'avons jamais été modernes*, une des œuvres les plus importantes de Latour à ce jour, en constitue l'exemple le plus frappant[33]. A la question « Qu'est-ce qu'être moderne », Latour offre un ensemble de réponses complexes et stimulantes, mais qui toutes s'articulent autour d'une même volonté de poser cette question en termes *d'orientation.* Pour le dire autrement, la modernité est analysée par Latour à partir de la logique du « sens », ici entendu de manière stricte : il s'agit bien de se demander dans quelle direction nous conduit le projet moderne, vers quel horizon celui-ci est dirigé, quelle est la nature de cette boussole qui nous sert de guide dans la pensée. A l'image de Lefort, Latour se livre à un travail d'interprétation de la modernité qui passe par une *mise en sens* de cette dernière. Mais cette réflexion s'organise différemment : elle repose sur une comparaison qui dépasse la seule opposition entre modernité et prémodernité et envisage l'anti-modernité et la postmodernité comme deux autres manières, plus ou moins pertinentes, de s'orienter dans la pensée.

D'autre part, Latour nous intéresse dans la mesure où il ne se contente pas d'interroger le sens de la pensée moderne mais propose une réponse à cette question, une manière de s'orienter dans la modernité politique qui n'est là non plus pas étrangère à notre lecture de Lefort.

[33] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris : La Découverte, 2006

Dans *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Latour élabore en effet une théorie possible à la résolution des deux grandes urgences du temps, à savoir le triomphe sur la scène politique internationale des populismes et le surgissement de la question écologique dans les sociétés humaines[34]. Sa thèse repose sur l'idée déjà développée dans *Nous n'avons jamais été modernes* que la modernité politique a irrémédiablement engagé les sociétés politiques dans un mouvement d'éloignement du monde comme réalité matérielle, à cause d'une représentation fondée sur « le grand partage » entre nature et culture[35]. C'est bien parce que la modernité nous a fait prendre une direction opposée à cette matérialité du monde et que « chacun d'entre nous commence à sentir le sol se dérober sous ses pieds », que Bruno Latour propose en réponse une orientation qui vise à *retrouver ce sol*. Ainsi peut-il écrire, au sujet de l'urgence écologique et climatique : « Ou bien nous dénions l'existence du problème, ou bien *nous cherchons à atterrir* » [36]. A bien des égards, il s'agit là d'une autre manière de nommer l'attitude de reconnaissance : atterrir, c'est reprendre pieds face à l'épreuve que nous vivons, c'est interpréter cette expérience avec justesse, en nous montrant attentifs à ce qu'elle dit du monde et des sujets qui le composent. Cette exhortation tout à la fois philosophique, anthropologique et politique doit être entendue littéralement. Il s'agit bien en effet de retrouver un sol, de redevenir des « terriens ». De fait, la notion du *terrestre* apparaît comme centrale dans la pensée de Latour. Elle n'est pas sans rappeler l'expression philosophique merleau-pontienne dont héritera Lefort : chez Latour aussi, philosopher implique de s'engager à la recherche d'un chemin, d'un sol possible, de *parcourir un terrain*.

La formule de Merleau-Ponty est donc doublement heureuse : elle désigne tout à la fois une attitude et une pratique de la pensée philosophique. Le philosophe ne doit pas seulement interpréter le réel et en proposer un sens ; il doit inlassablement parcourir cette voie qu'il a dégagée, l'arpenter sans fin. C'est en cela précisément que le rapprochement entre Latour et Lefort nous paraît le plus fécond : pour l'un comme pour l'autre, il n'y a de véritable philosophie que pratique, de pensée que « matérielle », prise dans une matière vivante, dans l'épaisseur d'une chair. C'est pourquoi l'œuvre de Lefort ne s'appréhende pas seulement comme travail d'interprétation de la modernité politique visant à lui donner une orientation possible, à proposer un chemin. Elle doit également être comprise comme ce parcours lui-même, cette « errance de la pensée » qui *fait* le philosophe.

[34] Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris : La Découverte, 2017
[35] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op.cit., p.22
[36] Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op.cit., p.14-15

Elle n'est pas seulement entreprise de quadrillage d'un territoire – celui de la modernité politique –, définition d'une carte ; elle est la boussole qui permet de s'y repérer et de s'y déplacer. La pratique philosophique consiste tout autant à cartographier qu'à arpenter.

Et c'est en cela que la question écologique et les enjeux liés à l'anthropocène nous apparaissent précieux à l'intelligence de cette manière de philosopher. Parce que l'urgence écologique porte en elle la question massive de l'orientation moderne, à l'image de l'expérience totalitaire, quoique différemment, elle oblige les sociétés modernes à s'interroger sur la direction qui a été prise, à envisager qu'un *mauvais sens* puisse avoir été donné à leur développement, à engager en fin de compte une réorientation.

Mais il nous semble que c'est sur ce point précisément que la pensée de Lefort et celle de Latour se séparent, que leurs parcours de la modernité les éloignent sensiblement. L'œuvre de Latour s'affirme largement comme condamnation explicite du projet moderne, en s'attachant par exemple à proposer l'élaboration d'une « Constitution non moderne », opposée à la « Constitution moderne » ayant présidé à l'ordonnancement des sociétés politiques occidentales[37]. C'est dans ses derniers travaux que cette piste d'une reconfiguration de la mise en forme des sociétés politiques se précise et s'approfondit. Dans *Où atterrir*, Latour propose ainsi d'opposer le « moderne » et le « terrestre ». Après tout, si la modernité engage effectivement l'humanité dans une direction qui conduit à ce que « le sol se dérobe sous nos pieds », la bonne orientation politique consisterait bien à faire atterrir cette humanité, à lui redonner sa condition d'animal terrestre : « Est-ce qu'on ne commence pas à discerner, chaque jour de façon plus précise, les prémisses d'un nouvel affect qui réorienterait durablement les forces en présence ? On commencerait à se demander : *Sommes-nous Modernes ou Terrestres* ? »[38].

L'opposition est ici nommée et elle se veut catégorique, sans compromis possible. Bruno Latour fait de la modernité une production de déni et de négation du réel en tant que celui-ci suppose la prise en compte de la limitation des ressources terrestres. L'urgence écologique lui apparaît comme événement révélateur de ce déni : « Tout le monde voyait bien que la question des limites allait forcément se poser, mais la décision commune, chez les Modernes en tout cas, avait été de l'ignorer courageusement par une forme très étrange de désinhibition »[39].

[37] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes,* op.cit., p.190
[38] Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op.cit., p.74
[39] *Ibid.*, p.28

A l'inverse, l'attitude des « terrestres » s'affirme comme capacité de reconnaissance de cette limitation, l'acceptation d'un monde fini et vulnérable. Au fond, la réorientation en politique proposée par Bruno Latour implique avant tout de se détourner du projet moderne lui-même. La défense d'une politique des « Terrestres » passe par la critique préalable de celles des « Modernes ». Par une sorte d'effet miroir, la direction à privilégier se situe précisément au sens inverse de celle prise par les modernes. Si les hommes souhaitent trouver la juste orientation, affirme en substance Latour, il leur suffit donc de regarder à l'opposé de celle qu'indique la modernité et ses thuriféraires[40]. La modernité est certes une boussole, mais elle indique le sud.

Il ne s'agit toutefois pas d'en revenir à une forme de « prémodernité », ni de se vouloir « antimoderne ». Pas plus Latour ne trouve-t-il dans le postmodernisme une alternative à la modernité. Le *terrestre* est une nouvelle orientation à donner au politique, une nouvelle manière de mettre en forme les sociétés. Pour le dire dans des termes lefortiens qui ne sont certes pas ceux de Latour, le terrestre ouvre les communautés humaines à une nouvelle dimension symbolique du politique.

C'est précisément ici que notre interprétation de la pensée de Lefort nous conduit à amender cette thèse de Latour. Sans en contester la pertinence, nous cherchons plutôt à en discuter un aspect particulier : l'opposition catégorique entre modernité et terrestre. Car il n'est selon nous nullement besoin de sacrifier la modernité pour défendre le « projet terrestre ». A opposer « Terrestre » et « Moderne », on néglige l'ambiguïté constitutive du projet moderne, qui porte en lui-même sa propre contradiction ; on omet qu'il n'y a pas de modernité sans crise de la modernité, et que celle-ci est toujours sous la menace de se retourner contre elle-même.

Nous soutenons pour notre part que ce que désigne Latour dans cette opposition n'est en définitive que l'expression de deux manières différentes d'être moderne, deux manières de vivre la modernité. Le « projet terrestre » de Latour n'est ainsi qu'un autre nom donné à la mise en forme des sociétés par laquelle ces dernières prennent en charge l'expérience de la vulnérabilité du politique. Les « Modernes » désignés par Latour sont précisément ceux qui s'enferment dans la négation de la vulnérabilité du politique moderne, tandis que les « Terrestres » sont ceux qui la reconnaissent.

[40] Latour prend ainsi l'exemple de l'administration Trump et de sa politique négationniste vis-à-vis du phénomène du changement climatique. Si cette politique a une vertu, écrit-il, c'est précisément celle d'indiquer la voie à *ne pas suivre.* Il suffit alors de regarder dans la direction opposée pour savoir où s'orienter.

Que cette partition se fasse autour de l'urgence écologique ne signifie pas qu'elle s'y réduise ; elle en est seulement, nous l'avons explicité, un puissant révélateur parce qu'elle permet de revenir à l'expérience originaire qu'inaugure la modernité. Les « Modernes » de Latour ne constituent qu'une partie des modernes, une attitude vis-à-vis de la modernité. Quant à l'attitude terrestre, elle n'est donc pas l'Autre de la modernité mais une modalité, un *modus operandi* ; elle est une manière singulière d'être au monde, de penser le réel et le vivant. Dans la perspective de Lefort, nous pourrions donc en conclure qu'être terrestre, ce n'est pas se détourner de la modernité, c'est *être véritablement moderne.*

Nous formulons donc l'hypothèse que l'œuvre philosophique de Claude Lefort nous permet de penser le projet moderne comme la volonté de se réapproprier cette dimension du terrestre, en tant qu'il est reconnaissance de la limite et vulnérabilité du monde *et* du politique. Il ne s'agit pas de se réorienter en se détournant de la modernité en tant que telle, mais de se détourner d'une certaine manière d'être moderne ; de *réorienter la modernité* pour la réaliser, en l'ancrant dans un sol, en lui refaisant retoucher terre et éviter ainsi toute « pensée de survol ». A la lumière des thèses de Bruno Latour, et du courant de l'anthropologie et de la philosophie politiques initié par Philippe Descola dans lequel elles s'inscrivent[41], nous sommes conduits à voir dans la philosophie de Lefort une clé d'interprétation possible de ce qu'il conviendrait de nommer, à partir de notre réflexion sur l'expérience moderne de la vulnérabilité du politique, une *modernité terrestre*.

*

C'est avec cette expression de « modernité terrestre » que nous souhaitons conclure ce travail. *Modernité*, comprise ici au sens de Lefort, pour nommer l'attitude démocratique de reconnaissance de l'expérience de vulnérabilité du politique, manière de faire société et d'être au monde, mise en forme du politique trouvant son accomplissement dans la démocratie. De ce point de vue, la modernité terrestre fait très directement écho à « *l'ethos* démocratique *»* défini par Lefort. *Terrestre*, pour fixer à cette modernité une matérialité salvatrice, envisager le projet moderne comme capacité à « garder les pieds sur terre », à ne pas se détourner du réel. Pour rendre compte du fait que la démocratie moderne ne désigne pas seulement une certaine manière d'être au monde, mais d'être *dans* le monde, de composer avec sa réalité, ses limitations et ses possibles.

[41] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005

La modernité terrestre renvoie donc explicitement à cette dimension profondément double de l'expérience qu'elle inaugure ; elle stipule que les hommes doivent faire l'épreuve d'un monde contraint et fini, aux ressources limitées, dont ils ne peuvent s'arracher ni se défaire. Le moderne est un terrestre irrémédiablement pris dans le tissu du monde. En abandonnant l'illusion du « grand partage » entre Nature et Culture, il se libère du fantasme de la toute-puissance du politique et de la croyance en sa capacité de maîtrise absolue du réel. Loin de signer sa reddition, cet acte fondateur le connecte en réalité à sa puissance créatrice, le rend disponible à l'ensemble de ses potentialités. Le terrestre moderne se découvre certes évoluer dans un environnement limité, mais cette connaissance le rend d'autant plus attentif à la richesse et l'inventivité du vivant, qui ne cesse de créer et d'innover dans un milieu contraint, dont les milles manières d'évoluer et de se déployer disent tout autant de la nature ensauvagée et plurielle du monde vivant que de sa vulnérabilité et de sa résilience.

La dimension terrestre, en ce sens, n'est pas sans rappeler symboliquement celle de chair. Il s'agit bien de se représenter le monde – entendu non plus seulement comme monde strictement humain mais comme englobant le vivant tout entier, dont l'humain n'est qu'une modalité – comme épaisseur d'une matérialité, profondeur complexe d'un tissu d'existences entremêlées. La nature terrestre de la modernité permet ainsi de rappeler que chez Lefort, la question de la vulnérabilité du politique se pense toujours à partir d'une chair, un espace-temps donné, un *ici et maintenant* spécifique des sociétés. Le concept peut ainsi aider à nommer les épreuves du présent qui inquiètent la reconnaissance de la vulnérabilité du politique et à indiquer des voies possibles de résolution, de mise en en forme et en sens. Il a également la vertu de rappeler qu'en proposant d'interpréter la modernité comme expérience de vulnérabilité du politique, nous ne renvoyons pas à l'idéal d'une expérience originaire et unique. Lorsque nous définissons la modernité comme attitude, nous voulons signifier tout au contraire qu'elle est *renouvellement permanent de l'expérience*. Il n'y a de modernité que comprise comme pluralité de ces expériences reconduites et sans cesse rejouées, comme surgissement perpétuel d'épreuves qui frappent nos sociétés et interrogent nos manières d'y faire face. C'est pourquoi, si la modernité s'inaugure dans l'épreuve d'une expérience, celle-ci survient dans des temporalités et des espaces différents et n'est jamais définitivement donnée. Cette expérience, quelles que soient les formes qu'elle prend, engage chaque fois notre capacité à faire société, l'attitude que nous choisissons d'adopter à son égard. Ainsi, cette réponse ne saurait non plus se vouloir définitive, mais doit toujours être restituée dans un contexte spécifique, signalant une certaine mise en forme du politique dans un *ici et maintenant* singulier.

Autrement dit, le déni de l'expérience de vulnérabilité du politique n'implique aucun fatalisme moderne, pas plus que sa reconnaissance ne délivre de la menace future d'un retournement dans son mépris. En réalité, la modernité terrestre doit composer avec la possibilité d'une désorientation permanente du politique, et donc également de sa réorientation : si le sens ne lui est jamais garanti, il ne lui est jamais non plus refusé. La modernité est elle-même ce parcours du sens ; elle n'est ni sa fixation ni son abandon, mais son interminable reprise.

En définitive, la modernité terrestre doit être perçue comme le signe d'une interprétation réussie de l'expérience moderne, en tant qu'elle indique en même temps une direction et une manière de s'orienter en politique. C'est en cela qu'elle nous paraît entrer fortement en résonance avec la pensée de Lefort, en éclairer des prolongements possibles et ainsi témoigner de son actualité, une pensée qui se présente tout autant comme réflexion sur la conception de la modernité du politique qu'enquête sur la pratique philosophique elle-même. Il s'y agit toujours *d'interpréter* le réel, de proposer une phénoménologie politique qui implique une enquête dans la chair du monde, un parcours du sol du vivant.

C'est en liant l'approche théorique à l'exploration de pratiques et d'expériences de vie qui s'ancrent dans un réel, que la philosophie peut prétendre dire quelque chose de ce même réel. *Philosopher, c'est en ce sens proposer une interprétation du sol que l'on foule, du chemin que l'on parcourt*. Que celui-ci puisse prendre la forme d'un texte à déchiffrer, qu'il exige du philosophe qu'il noue un dialogue avec d'autres pensées que la sienne, toute l'œuvre de Lefort nous en fournit la constante illustration. Mais cette exploration dans les plis de la phrase doit conduire le philosophe à restituer un *vécu*, c'est-à-dire une inscription dans le réel, ce que s'emploie précisément à faire Lefort lorsqu'il lit Machiavel ou Tocqueville, Dante ou Michelet. En se rendant disponible au « travail » de ces œuvres, il ne se contente pas de restituer des pensées, mais va voir par lui-même ce qu'elles disent d'une époque et d'une histoire, il embrasse l'épaisseur du présent dans lequel elles étaient prises. Ce sont tous ces textes, qui chacun à leur manière, constituent ses terrains philosophiques.

L'entreprise philosophique de Lefort s'apparente ainsi à un parcours de différents terrains textuels, consiste à y tracer des sillons qu'il lui faut parfois reprendre, défaire ou même abandonner. C'est par ce travail permanent d'exploration et de fouille qu'il essaie de dégager un sens possible à cette *chair terrestre de la pensée*.

Claude Lefort, comme Merleau-Ponty avant lui, a la conviction que « les vraies questions ne s'épuisent pas dans les réponses, qu'elles ne viennent pas seulement de nous, mais sont l'indice de notre fréquentation du monde, des autres, de l'être même »[42]. C'est la raison pour laquelle il s'agit toujours pour lui d'incarner la théorie dans des récits de vie, de restituer des expériences singulières, des existences de corps – individuels et collectifs – en mouvement. Lefort n'écrit pas sur la théorie marxiste révolutionnaire, il parle des pratiques d'émancipation à l'œuvre dans les mouvements ouvriers. Il n'écrit pas sur le système totalitaire et ses oppositions démocratiques, il parle des corps broyés par la terreur et l'idéologie, des corps interposés qui font dissidence. Et il n'écrit pas tant sur la société démocratique que sur les pratiques ensauvagées et les vies effervescentes qu'elle permet. Chez Lefort comme chez Latour, le terrain philosophique, fût-il médié par le texte, est avant tout un « terrain de vie »[43].

Penser la modernité terrestre, c'est alors comprendre que l'expérience de vulnérabilité du politique a à voir avec la vie elle-même, qu'elle prend nécessairement forme dans des corps, qu'elle s'inscrit dans des existences vécues, s'agence autour des pluralités de « manières d'être vivant »[44]. La notion ouvre ainsi à une conception élargie de la vulnérabilité du politique comme capacité à embrasser l'ensemble des vivants qui composent la chair du monde : des individus, des sujets, des corps humains, mais pas seulement : toutes sortes d'entités non humaines, de l'animal comme du végétal, des existences sous toutes leurs formes. Elle affirme que le politique n'est pas seulement l'affaire des hommes, mais du vivant tout entier[45].

Sans doute assistons-nous aujourd'hui même à un déplacement de la philosophie en direction de ces terrains de vie, de ces expériences vécues. A l'image de différents mouvements artistiques[46], la philosophie contemporaine ne cherche-t-elle pas justement à appréhender ces formes de vie vulnérables – humaines et non humaines – en allant enquêter sur les lieux et les sols où elles se déploient ?

---

[42] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.162

[43] Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op.cit., p.111

[44] Baptise Morizot, *Manières d'être vivant* : *Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles : Actes Sud, 2020

[45] N'est-ce pas précisément, ce que nous, modernes, sommes contraints de (re)découvrir à marche forcée, face à l'urgence écologique et les effets de l'anthropocène sur la biosphère ? Non pas seulement que l'homme n'est qu'un animal humain naturel, mais que le politique, cette manière que nous avons d'être au monde et de faire société, doit intégrer les autres formes de vie ? C'est notamment ce que le philosophe Michel Serres suggère, en proposant de substituer à la symbolique du « contrat social » celle de « contrat naturel ». Voir Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris : Flammarion, 2009

[46] Ainsi par exemple de ce que l'universitaire et critique littéraire Alexandre Gefen nomme « la littérature de soin », phénomène littéraire voyant de nombreux écrivains investir « le terrain des populations vulnérables » : prisons, hôpitaux, EHPAD, etc. Voir Alexandre Gefen, *Réparer le monde* : *La littérature française face au XXIe siècle* Paris : José Corti, 2017, 392 p.

La pensée n'a-t-elle pas investi les « récits de vie », entrepris de restituer l'hétérogénéité et la richesse de « styles » d'existence multiples, leur légitimité aussi ?[47]

La philosophie politique et sociale doit désormais se risquer à son tour à cet examen *in situ.* Elle le fait déjà très largement, et parfois depuis longtemps, comme en témoignent les nombreuses réflexions engagées autour des politiques de vulnérabilité. L'essor des « politiques du soin » et des *care studies* dans les sciences sociales en constitue sans doute l'exemple le plus frappant[48]. Mais nous assistons également à l'émergence récente de théories philosophiques se saisissant des enjeux de vulnérabilité de formes de vie non humaines afin de leur donner une traduction politique. L'écho grandissant que trouvent dans nos sociétés modernes les réflexions philosophiques consacrées à la question du « bien-être animal », à la prise en compte de la « vie des plantes »[49] ou plus largement de toutes les enquêtes relatives à d'autres manières d'être au monde, l'attention aux styles de vie non humains[50], ne témoigne pas seulement d'un intérêt pour la philosophie du sensible, mais d'une volonté d'intégrer ces problématiques au sein de la théorie politique, d'en faire un sujet relevant du politique, c'est-à-dire d'élargir le cercle de la communauté politique à l'ensemble du vivant[51]. Que cette reconfiguration du politique passe par un travail d'enquête et de reconnaissance des formes d'existences vulnérables – qu'il s'agisse de groupes sociaux, de populations humaines ou d'espèces animales et végétales – ne relève pas d'un heureux hasard. Elle n'est que la traduction philosophique et politique d'une attitude moderne, *l'expression d'une réorientation de la pensée vers la modernité terrestre*.

Mais nous avons appris de Claude Lefort que l'entreprise qui consiste à transposer cette attention aux vies vulnérables dans le champ politique ne suffit pas à assurer cette réorientation.

---

[47] C'est par exemple le cas du projet éditorial « Raconter la vie » lancé par Pierre Rosanvallon en 2014, ou dans une perspective différente mais complémentaire, le sens des recherches de Marielle Macé, notamment dans *Styles* : *Critique de nos formes de vie*, Paris : Gallimard, 2016 et *Façons de lire, manières d'être*, Paris : Gallimard, 2011

[48] Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, op.cit.

[49] Emanuele Coccia, *La vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Paris : Payot, 2016

[50] Baptise Morizot, *Sur la piste animale*, Arles : Actes Sud, 2018 ou Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*, Arles : Actes Sud, 2018

[51] Nous renvoyons en particulier aux travaux de la philosophe Corinne Pelluchon, notamment *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris : Le Cerf, 2011 ; *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris : Alma, 2017, ou encore *Réparons le monde : humains, animaux, nature*, Paris : Rivages, 2020. C'est également l'approche du philosophe Baptiste Morizot qui tente de proposer une « géopolitique » de l'écologie, en travaillant à un élargissement de la notion de « diplomatie » aux interdépendances du vivant lui-même. Voir Baptiste Morizot, *Les diplomates* : *Cohabiter avec les loups sur une autre carte du monde*, Paris : Wildproject, 2016

Elle ne saurait en effet porter pleinement ses fruits si elle ignore dans quelles dispositions elle se mène, depuis quels lieux elle se déploie. Telle que nous l'interprétons, l'œuvre de Lefort a justement la vertu de rappeler que l'efficacité des politiques de la vulnérabilité est conditionnée à une réflexion préalable sur la vulnérabilité du politique.

Pour le dire autrement, la philosophie politique moderne, lorsqu'elle se saisit des enjeux de vulnérabilité sociale, économique ou écologique, doit plus que jamais tenir compte de la nature vulnérable du politique lui-même. C'est en effet seulement si le politique moderne se sait traversé par cette vulnérabilité fondamentale qu'il se donne véritablement les moyens d'appréhender la question sociale et écologique autrement qu'à distance, sans apparaître *hors-sol.* Il nous semble que c'est à la seule condition que le corps politique reconnaisse être lui-même soumis à l'expérience de vulnérabilité, ne se représente plus à lui-même comme geste tout-puissant d'arrachement à la nature fragile et d'institution de la société invulnérable, qu'il lui sera alors donné la capacité de percevoir les formes de vies vulnérables non plus comme un *autre* du politique et du social, mais comme sa matière même, sa chair.

Ne faudrait-il pas alors faire l'hypothèse que la notion de modernité terrestre, telle que nous tentons d'en esquisser ici une première définition, favorise ce passage d'une reconnaissance de la vulnérabilité du politique à la légitimation des politiques de vulnérabilité, qu'elle participe à rendre explicite le lien d'interdépendance entre ces deux modalités du vivre-ensemble ? Ne pourrait-elle constituer un point de condensation des différents enjeux modernes de philosophie sociale, politique et écologique, en permettant de penser le vivant comme tissu de relations complexes d'interdépendances traversées en définitive par une même expérience fondamentale de « vulnérabilité mutuelle »[52], se rejouant et s'inventant sans cesse dans des formes multiples et nouvelles ?

Ne saurait-elle en dernière instance faire entendre que la question *Qu'est-ce qu'être moderne ?* exige de « briser les certitudes [pour] introduire de la complication »[53], que la réponse s'articule en réalité dans l'interrogation même ? Être moderne au sens lefortien, un moderne terrestre, ce serait donc cela avant tout : questionner perpétuellement la nature même de la modernité. A l'ordre du politique, cela signifie que nos manières de faire société ne sauraient se fixer dans une conception définitive de cette nature, qu'elles ne sauraient se soustraire à l'épreuve de l'interminable interprétation de l'être. Dire des sociétés modernes qu'elles sont des corps politiques sommés de faire l'expérience de leur vulnérabilité, c'est les exhorter à se confronter à la faille qui les habite, à l'échappement du sens.

[52] Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, op.cit., p.271
[53] Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*, op.cit., p.162

C'est également rappeler que rien dans cette confrontation ne les condamne à l'échec ; rien qui ne les prive de trouver les ressources nécessaires pour parvenir à s'orienter – ou se réorienter.

La force de l'œuvre de Claude Lefort réside dans sa capacité à ouvrir la pensée philosophique à la pluralité des terrains d'enquête, à esquisser de multiples pistes d'exploration. Elle invite à appréhender la philosophie comme déambulation, à faire l'expérience d'une *pensée du détour*. C'est une œuvre qui s'adresse au moderne désorienté et lui indique des chemins possibles à parcourir, l'encourage à s'y engager au risque de s'y perdre, sans lui délivrer la promesse d'un sens, sans l'en priver non plus. Pour quiconque s'en saisit et s'efforce de la lire avec attention, elle participe d'une expérience pratique de la liberté.

Il en est en fin de compte de la philosophie de Lefort comme du projet démocratique. Si nous avons encore tout à apprendre de la démocratie moderne, c'est bien parce qu'elle demeure la seule forme de société qui se risque à faire l'épreuve permanente de sa vulnérabilité, à réinterroger sans cesse la légitimité des principes qui la fondent. En faisant de la *réorientation du sens* la condition du politique moderne, la société démocratique se fait elle-même œuvre-en-chemin, véritable « promesse de commencement » [54] et de réinvention, perpétuel travail d'élaboration d'une modernité terrestre dans la chair du monde et la trame du vivant, apprentissage patient et néanmoins sauvage d'un art d'être vulnérable[55].

Peut-être est-il bien vrai, comme l'affirme Bruno Latour, que nous n'avons jamais été véritablement modernes. Mais à cette affirmation le philosophe Lefort pourrait rétorquer, comme pour mieux la compliquer : n'est-ce pas plutôt que nous ne finissons jamais de le devenir ?

[54] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* : *Le système totalitaire*, op.cit., p.312
[55] Nous reprenons en la modifiant la belle formule d'Alessandro d'Avenia : « l'art d'être fragile ». Voir Alessandro d'Avenia, *L'art d'être fragile : Comment un poète peut sauver ta vie*, Paris : PUF, 2018

BIBLIOGRAPHIE

1. CORPUS PRINCIPAL

LEFORT Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris : Gallimard, 1979, [1e éd. Droz, 1971], 377 p.

LEFORT Claude. *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*. Paris : Gallimard, 2008, [1e éd. 1972], 782 p.

LEFORT Claude. *Un homme en trop : Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris : Payot, 2015 [1e éd. Fayard, 1976], 288 p.

LEFORT Claude. *Les Formes de l'Histoire : Essais d'anthropologie politique*, Paris : Gallimard, 1978, 569 p.

LEFORT Claude. *Sur une colonne absente* : *Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris : Gallimard, 1978, 213 p.

LEFORT Claude. *L'Invention démocratique : Les Limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, 1994 [1e éd. 1981], 331 p.

LEFORT Claude. *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris : Seuil, 2001 [1e éd. 1986], 364 p.

LEFORT Claude. *Écrire : A l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, 398 p.

LEFORT Claude. *La Complication : Retour sur le communisme*, Paris : Fayard, 1999, 257 p.

LEFORT Claude. *Le Temps présent : Écrits 1945-2005*, Paris : Belin, 2007, 1041 p.

LEFORT Claude, CASTORIADIS Cornelius, MORIN Edgar. *Mai 68 : La brèche*, suivi de *Vingt ans après,* Paris : Fayard, 2008 [1e éd. 1986], 298 p.

LEFORT Claude. « Le nom d'Un » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002 [1e éd. comprenant le texte de Lefort 1976], p. 247-307.

LEFORT Claude. « La Modernité de Dante » in Alighieri Dante, *La monarchie*, Paris : Belin, 2010 [1e éd. comprenant le texte de Lefort 1993], p. 9-91.

LEFORT Claude. « *Le Manifeste Communiste* de Karl Marx », in François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 731-741

LEFORT Claude et GAUCHET Marcel. « Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social », *Textures*, 1971, n° 2-3 p. 7-78.

2. OUVRAGES

ACKERMAN Galia. *Le régiment immortel : La guerre sacrée de Poutine*, Paris : Premier Parallèle, 2019, 288 p.

AGAMBEN Giorgio. *Homo sacer* : *Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1997, 213 p.

ALGAN Yann, BEASLEY Elizabeth, COHEN Daniel, FOUCAULT Martial Foucault. *Les Origines du populisme : Enquête sur un schisme politique et social*, Paris : Seuil, coll. « La République des idées », 2019, 208 p.

AL-MATARY Sarah, GUENARD Florent (dir). *La démocratie à l'œuvre : Autour de Pierre Rosanvallon*, Paris : Seuil, coll. « Philosophie », 2015, 304 p.

ARENDT Hannah. *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris : Pocket, 2004 [1e éd. 1961], 406 p.

ARENDT Hannah. *Eichmann à Jerusalem* : *Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Paris : Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2002 [1e éd. 1991], 512 p.

ARENDT Hannah. *L'Humaine condition*, éd. établie sous la direction de Philippe Raynaud, trad. G. Fradier, M. Berrane, G. Durand, Paris : Gallimard, 2012, 1049 p.

ARENDT Hannah. *La Nature du totalitarisme*, trad. M-I. Brudny-de Launay, Paris : Payot, 1990, 182 p.

ARENDT Hannah. *Les Origines du totalitarisme*, éd. établie sous la direction de Pierre Bouretz, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, A. Guérin, M. Leiris, P. Lévy et M. Pouteau, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2002, 1624 p.

ARENDT Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par Jérôme Kohn, trad. C. Widmaier, M. Frantz-Widmaier, S. Taussig, C. Nail, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2014, 312 p.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990 [1e éd. 1979], 578 p.

ARISTOTE. *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris : Flammarion, coll. « GF – Philosophie », 2015 [1e éd. 1993], 592 p.

ARON Raymond. *Démocratie et totalitarisme*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1987 [1e éd. 1965], 387 p.

ARON Raymond. *Introduction à la philosophie politique* : *Démocratie et révolution*, Paris : Livre de poche, coll. « Références », 1997 [1e éd. 1952], 253 p.

ARON Raymond. *Le Marxisme de Marx*, Paris : Fallois, 2002, 768 p.

ARON Raymond. *Penser la liberté. Penser la démocratie*, Paris : Gallimard, 2005, 1815 p.

AUBENQUE Pierre. *Problèmes aristotéliciens. II. Philosophie pratique*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2011, 264 p.

AUDIER Serge. *Machiavel : conflit et liberté*, Paris : Vrin/EHESS, coll. « Contexte », 2005, 320 p.

AUDIER Serge. *Raymond Aron : La démocratie conflictuelle*, Paris : Michalon, coll. « Le bien commun », 2010, 120 p.

AVENIA Alessandro (d'). *L'art d'être fragile : Comment un poète peut sauver ta vie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2018, 256 p.

BACHELARD Gaston. *L'air et les songes : Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1992, 350 p.

BACHELARD Gaston. *L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière*, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1993 [1ère éd. 1983], 222 p.

BACHELARD Gaston. *La psychanalyse du feu*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, 192 p.

BACHELARD Gaston. *La Terre et les rêveries du repos*, Paris : José Corti, coll. « Les Massicotés », 2004, 376 p.

BADIOU Alain. *Le séminaire : L'un – Descartes, Platon, Kant*, *1983-1983*, Paris : Fayard, coll. « Essais », 2016, 296 p.

BADIOU Alain. *La République de Platon*, Paris : Fayard, coll. « Essais », 2012, 600 p.

BARBARAS Renaud. *De l'être du phénomène : essai sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : J. Million, 1991, 379 p.

BATESON Gregory et MEAD Margaret. *Balinese Character : a Photographic Analysis*, New York : New York Academy of Sciences, 1942, 277 p.

BECK Ulrich. *La société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*, trad. L. Bernardi, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2008, 521 p.

BELLOUR Raymond. *Lire Michaux*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2011, 658 p.

BERGER Peter. *Le réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001, 184 p.

BERGER Peter. *La religion dans la conscience moderne* : *essai d'analyse culturelle*, trad. J. Feisthauer, Paris : Ed. du Centurion, 1971, 288 p.

BLOCH Marc. *Les rois thaumaturges : Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris : Gallimard, 1983 [1ère éd. 1924], 608 p.

BLOOM Alain. *La cité et son ombre : Essai sur la République de Platon*, trad. E. Helmer, Paris : Félin, coll. « Les marches du temps : Philosophie », 2006, 208 p.

BOUCHERON Patrick. « Ce que peut l'Histoire », *Leçon inaugurale au Collège de France*, prononcée le 17 décembre 2015.

BOUCHERON Patrick. *Leonard et Machiavel*, Paris : Verdier, coll. « Poche », 2013, 224 p.

BOUCHERON Patrick. *Un été avec Machiavel*, Sainte-Marguerite-sur-Mer : Équateurs, coll. « Équateurs Parallèles », 2017, 147 p.

BRONNER Gérald, *La démocratie des crédules,* Paris : Presses Universitaires de France, 2013, 360 p.

BRUN Jean. *Platon et l'Académie*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1991 [1e éd. 1960], 128 p.

BRUNETEAU Bernard. *Les Totalitarismes*, Paris : Armand Colin, 1999, 240 p.

BURRIN Philippe. *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Paris : Seuil, 2000, 315 p.

CASTEL Robert. *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l'individu*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009, 457 p.

CASTEL Robert. *Les métamorphoses de la question sociale : Une chronique du salariat*, Paris : Gallimard, coll. « Folio », 1999 [1e éd. Fayard, 1995], 813 p.

CASTORIADIS Cornelius. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1999 [1e éd. 1975], 538 p.

CASTORIADIS Cornelius. *Sur « Le Politique » de Platon*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999, 208 p.

CASTORIADIS Cornelius. *Écrits politiques. 1945-1997,* tomes III et IV : Quelle démocratie ? Paris : Le Sandre, 2013, 696 p.

CASTORIADIS Cornelius. « La révolution anticipée » in Cornélius Castoriadis, Claude Lefort, Edgar Morin, *Mai 68 : La brèche*, suivi de *Vingt ans après,* Paris : Fayard, 2008 [1e éd. 1986], p. 119-194

CHAPOUTOT Johann. *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris : Gallimard, 2014, 576 p.

CHAPOUTOT Johann. *La révolution culturelle nazie*, Paris : Gallimard, 2017, 288 p.

CHAPOUTOT Johann. *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, 660 p.

CHALAMOV Varlam. *Récits de la Kolyma*. Paris : Verdier, 2003, 1760 p.

CHÂTELET François, DUHAMEL Olivier, PISIER Evelyne (dir). *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001 [1e éd. 1986], 1250 p.

CHINSKY Pavel. *Micro-histoire de la Grande Terreur* : *La fabrique de la culpabilité à l'ère stalinienne,* Paris : Denoël, 2005, 144 p.

CHRÉTIEN Jean-Louis. *Fragilité*, Paris : Minuit, 2017, 272 p.

CHRÉTIEN Jean-Louis. *La Voix nue : phénoménologie de la promesse*, Paris : Minuit, 1990, 343 p.

CLASTRES Pierre. « Liberté, Malencontre, Innommable » in Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002, p. 247-267

CLASTRES Pierre. *La Société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Minuit, 1974, 166 p.

CLASTRES Pierre. *Le Grand Parler : Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris : Seuil, 2001 [1e éd. 1974], 144 p.

COCCIA Emanuele. *La vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Paris : Payot, coll. « Bibliothèque Rivages », 2016, 192 p.

COCULA-VAILLIERES Anne-Marie. *Etienne de La Boétie et le destin du* Discours de la servitude volontaire, Paris : Classiques Garnier, coll. « Études montaignistes », 2018, 340 p.

COLAS Dominique. *Le Léninisme. Philosophie et sociologie politiques du léninisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1982, 295 p.

COLAS Dominique. *Lénine et le léninisme.* Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1987, 127 p.

COLAS Dominique. *Lénine politique*, Paris : Fayard, 2017, 532 p.

COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, GUENARD Florent (dir). *Peuples et populisme*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « La vie des idées », 2014, 108 p.

CONSTANT Benjamin. *De la démocratie des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris : Mille et une Nuits, coll. « La petite collection », 2010, 59 p.

CONSTANT Benjamin. *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1997, 870 p.

CORBIN Alain. *Histoire du corps : Les mutations du regard. Le XXème siècle*, 3e Tome, Paris : Seuil, 2006, 530 p.

COURTINE Jean-François. *La Cause de la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 276 p.

COURTOIS Stéphane (dir). *Les logiques totalitaires en Europe*, Paris : Éditions du Rocher, coll. « Démocratie ou Totalitarisme », 2006, 613 p.

COURTOIS Stéphane, LAZAR Marc. *Histoire du Parti Communiste Français*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000 [1e éd. 1994], 480 p.

DANTE Alighieri. *La monarchie*, Paris : Belin, coll. « Littérature et Politique », 2010 [1e éd. 1993], 313 p.

DERATHÉ Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Vrin, 1970, 473 p.

DESCOLA Philippe. *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2005, 640 p.

DESPRET Vinciane. *Habiter en oiseau*, Arles : Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2019, 207 p.

DIDI-HUBERMAN Georges. *Devant l'image : Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*, Paris : Minuit, 1990, 352 p.

DIDI-HUBERMAN Georges. *La peinture incarnée*, Paris : Minuit, 1985, 168 p.

DONÉGANI Jean-Marie, SADOUN Marc. *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Gallimard, 2008, 592 p.

DUMONT Louis. « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler », *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil, 1985, p. 152-189

DUPONT Pascal. *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris : Ellipse, 2001, 64 p.

ECO Umberto. *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, Paris : Grasset, 2014, 304 p.

ENGELS Friedrich, MARX Karl. *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions Sociales, coll. « Essentiel », 1982, 279 p.

FINLEY Moses. *L'invention du politique : Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1999, 217 p.

FLYNN Bernard. *La philosophie de Claude Lefort*, Paris : Belin, coll. « Littérature et politique », 2012, 382 p.

FOESSEL Michaël. *Récidives : 1938*, Paris : Presses Universitaires de France, 2019, 192 p.

FOESSEL Michaël, LACROIX Justine (dir). « L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent », *Esprit*, janvier-février 2019, n°451, p. 42-146

FOISNEAU Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, 421 p.

FOISNEAU Luc. *Hobbes. La vie inquiète*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2016, 624 p.

FOUCAULT Michel. « La gouvernementalité », *Dits et écrits*. *II*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2001 [1e éd. 1994], p. 635-657

FOUCAULT Michel. *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1993 [1e éd. 1975], 400 p.

FRANCK Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Minuit, 1981, 194 p.

FREUND Julien. *L'Essence du politique*, Paris : Dalloz, 2003, 867 p.

FURET François. *Penser la Révolution française*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1983 [1e éd. 1978], 264 p.

FURET François. *La Révolution française*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2007, 1064 p.

FURET François. *Le Passé d'une illusion* : *Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Paris : Livre de Poche, 1996 [1e éd. 1995], 824 p.

GAILLE Marie (dir). *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2007, 155 p.

GARRAU Marie. *Politiques de la vulnérabilité*, Paris : CNRS Éditions, 2018, 300 p.

GAUCHET Marcel. *La Condition politique*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2005, 560 p.

GAUCHET Marcel. *Le Désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2007 [1e éd. 1985], 457 p.

GENTILE Giovanni, MUSSOLINI Benito. *La doctrine du fascisme*, in Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en question*, Paris : Seuil, coll. « Points Essais », 2001, p.122-136

GLÉONEC Anne. *Du corps au corps politique ? Pour une refonte phénoménologique de l'analogie*. Thèse dirigée par Étienne Tassin, Paris VII, 2011, 816 p.

GRAMSCI Antonio. *Écrits politiques*, 3 tomes, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1974, 1975, 1980, 472 p., 384 p. et 448 p.

GRESS Thibault, *Descartes et la précarité du monde*, Paris : CNRS Éditions, 2012, 392 p.

GUENARD Florent. *La démocratie universelle : Philosophie d'un modèle politique*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016, 368 p.

GUIZOT François. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris : Belin, coll. « Littérature et Politique », 1988, 256 p.

HABIB Claude, MOUCHARD Claude (dir). *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort,* Paris : Esprit, 1993, 381 p.

HAMILTON Alexander, MADISON James, JAY John. *The Federalist Papers*, éd. par Clinton Rossiter, introduction et notes par Charles R. Kesler, New York : Signet Classic, 2003, 648 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. B. Bourgeois, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques, 2012, 620 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 3 : « La philosophie grecque. Platon et Aristote », trad. P. Garniron, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques, 1972, [1e éd. 1946], 240 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du Droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, 476 p.

HENRY Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil, 2000, 384 p.

HÉRACLITE. *Fragments*, trad. M. Conche, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011, 384 p.

HERMET Guy. *Totalitarismes*, Paris : Economica, 1984, 254 p.

HILB Claudia. *Abismos de la modernidad : Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss,* Buenos Aires : Fondo de Cultura Economica, coll. « Política y derecho », 2016, 278 p.

HOBBES Thomas. *Du citoyen*, trad. S. Sorbière, corrigé par Simone Goyard-Fabre, Paris : Flammarion, 1982, 408 p.

HOBBES Thomas. *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris: Dalloz, 1999, 789 p.

HORVILLEUR Delphine. *Réflexions sur la question antisémite*, Paris : Grasset, 2019, 169 p.

HUME David. « Du contrat originel », *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. G. Robel, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives anglo-saxonnes », 2001, 901 p.

HUSSERL Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris : Gallimard, 2005 [1e éd. 1913], 567 p.

HUSSERL Edmund. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Paris : Gallimard, 2004 [1e éd. 1954], 589 p.

HUSSERL Edmund. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricœur, Paris : Aubier-Montaigne, 1977, 176 p.

HUSSERL Edmund. *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris : Vrin, 2001 [1e éd. 1931], 256 p.

ISMARD Paulin. *La démocratie contre les experts : Les esclaves publics en Grèce ancienne*. Paris : Seuil, coll. « L'univers historique », 2015, 288 p.

JONAS Hans. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2014, 470 p.

KAFKA Franz. *La colonie pénitentiaire*, trad. C. David, Paris : Folio, 2017, 96 p.

KANT Emmanuel. *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1996, 280 p.

KANTOROWICZ Ernst. *Les Deux corps du roi*, in *Œuvres*, trad. J-P. Genet et N. Genet, Paris : Gallimard, 2000, p. 643-1222.

KARDINER Abram Kardiner. *L'individu dans sa société*. Essai d'anthropologie psychanalytique, trad. T. Prigent, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1969, 536 p.

KARDINER Abram. *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York: Colombia University Press, 1949, 503 p.

KELSEN Hans. *La démocratie : sa nature, sa valeur*, trad. C. Eisenmann, Paris : Dalloz, coll. « Bibliothèque Dalloz », 2004 [1e éd. 1932], 121 p.

KERSHAW Ian. *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, trad. J. Carnaud, Paris : Gallimard, 1997, 534 p.

KERTESZ Imre. *Journal de galère*, trad. N. Zaremba-Huzsvai et C. Zaremba, Arles : Actes Sud, 2010, 288 p.

KERVÉGAN Jean-François. *Hegel et l'hégélianisme*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2017, 128 p.

KLEMPERER Victor. *LTI. La Langue du IIIe Reich*, trad. É. Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris : Albin Michel, Pocket, 1996, 375 p.

KOESTLER Arthur. *Le zéro et l'infini*, trad. J. Jenatton, Paris : Calmann-Lévy, 2005 [1e éd. 1945], 252 p.

KUPIEC Anne, LEIBOVICI Martine, MUHLMANN Géraldine, TASSIN Etienne (et alii). *Hannah Arendt, crises de l'État-nation : Pensées alternatives*, Paris : Sens & Tonka, 2007, 377 p.

LA BOÉTIE Étienne (de). *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002 [1e éd. 1574], 335 p.

LABELLE Gilles. *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris : Sens&Tonka, 2017, 368 p.

LACLAU Ernesto. *La Raison populiste*, trad. J.-P. Ricard, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2008, 304 p.

LACROIX Justine, PRANCHÈRE Jean-Yves. *Le procès des droits de l'homme : Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016, 352 p.

LACROIX Justine, PRANCHÈRE Jean-Yves (dir). « Le travail de l'œuvre. Claude Lefort », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 11-159

LATOUR Bruno. *Où atterrir : Comment s'orienter en politique*, Paris : La Découverte, 2017, 160 p.

LATOUR Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006, 210 p.

LAUGIER Sandra, OGIEN Albert. *Le principe démocratie* : *Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris : La Découverte, 2014, 220 p.

LAUNAY Stephen. *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Recherches politiques », 1995, 256 p.

LE BLANC Guillaume. *Vies ordinaires, vies précaires,* Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007, 300 p.

LE BLANC Guillaume. *L'invisibilité sociale*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2009, 208 p.

LE BLANC Guillaume. *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris : Bayard, coll. « Philosophie », 2011, 216 p.

LEGROS Robert. *L'Avènement de la démocratie*, Paris : Grasset, 1999, 392 p.

LEGROS Robert. *L'expérience de la liberté,* Paris : Hermann, 2019, 179 p.

LEGROS Robert. *L'Idée d'humanité*, Paris : Livre de Poche, 2006 [1e éd. 1990], 316 p.

LEIBOVICI Martine, ROVIELLO Anne-Marie. *Le pervertissement totalitaire : La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris : Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2017, 351 p.

LENINE Vladimir Ilitch. *Que faire ?*, Paris : Science Marxiste, coll. « Bibliothèque jeunes », 2009, 336 p.

LENINE Vladimir Ilitch. *L'État et la révolution*, Paris : La Fabrique, 2012, 240 p.

LEROUX Georges. « Introduction à la République de Platon » in Platon, *La République*, Paris : GF Flammarion, p. 11-70

LEVI Primo. *Si c'est un homme*, Paris : Pocket, coll. « Docs/récits/essais », 1988, 213 p.

LEVI-STRAUSS Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine. Psychologie et sociologie », 1949, 639 p.

LEVI-STRAUSS Claude. *Tristes tropiques*, Paris : Plon, coll. « Terre humaine », 1990 [1e éd. 1955], 490 p.

LEVI-STRAUSS Claude. *Race et histoire*, Paris : Gallimard, 1987 [1e éd. 1952], 127 p.

LEVINAS Emmanuel. *Altérité et transcendance,* Paris : Le Livre de Poche, 2006, 192 p.

LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2004 [1e éd. 1974], 220 p.

LEVINAS Emmanuel. *Éthique et infini*, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1984, 128 p.

LEVINAS Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1987, 128 p.

LEVINAS Emmanuel. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1990, 352 p.

LOCKE John. *Traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel, Paris : Flammarion, coll. « GF Philosophie », 1984, 414 p.

LORAUX Nicole. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris : Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2005, 348 p.

LORAUX Nicole. *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris : Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2005, 252 p.

LORIES Danielle, STEVENS Bernard (dir). *Phénoménologie et politique : Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Paris : Vrin, 1989, 520 p.

LOUIS Agnès. *Le corps politique dans une perspective phénoménologique : Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricoeur*. Thèse de doctorat réalisée sous la direction de Dominique Colas : Science Politique, Institut d'Études Politiques, Paris, 2013, 554 p.

LUCCIONI Jean. *La pensée politique de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, 1958, 354 p.

LYOTARD Jean-François. *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979, 128 p.

MACÉ Marielle. *Façons de lire, manières d'être*, Paris : Gallimard, coll. « NRF Essais », 2011, 304 p.

MACÉ Marielle. *Styles* : *Critique de nos formes de vie*, Paris : Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, 368 p.

MACHIAVEL Nicolas. *Le Prince*, Paris : Flammarion, coll. « GF », 1992 [1e éd. 1980], 220 p.

MACHIAVEL Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2004, 575 p.

MALABOU Catherine. *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996, 284 p.

MALABOU Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture* : *dialectique, destruction, déconstruction*, Paris : Léo Scheer, coll. « Variations », 2005, 122 p.

MALIA Martin. *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie : 1917-1991*, traduit par Jean-Pierre Bardos, Paris : Seuil, 1999 [1e éd. 1994], 686 p.

MANENT Pierre. *Cours familier de philosophie politique*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2004, 352 p.

MANENT Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2006, 196 p.

MANENT Pierre. *Enquête sur la démocratie*. *Études de philosophie politique*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2007, 476 p.

MANENT Pierre. *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2007, 294 p.

MANENT Pierre. *Les Métamorphoses de la cité*, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2012, 432 p.

MANIN Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 1996, 319 p.

MARX Karl. *Œuvres*. *Tome 3 : Philosophie*, trad. M. Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, 2112 p.

MARX Karl. *Œuvres*. *Tome 4 : Politique (I)*, trad. L. Evrard, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, 1968 p.

MARX Karl. *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, trad. G. Chamayou, Paris : Flammarion, coll. « GF Philosophie », 2007, 216 p.

MARX Karl, ENGELS Friedrich. *L'idéologie allemande*, Paris : Temps actuels, coll. « Marx et l'œuvre », 1976, 621 p.

MARX Karl. *Le Manifeste du Parti communiste*, trad. E. Bottigelli, Paris : Flammarion, coll. « GF Philosophie », 1999, 224 p.

MARX Karl. *Sur la Question Juive*, Paris : La Fabrique, 2006, 188 p.

MAUSS Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, 252 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1989 [1e éd. 1947], 320 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Humanisme et terreur : Le Problème communiste*, Paris : Gallimard, 1980 [1e éd. 1947], 310 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985 [1e éd. 1964], 116 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *La Prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris : Gallimard, 1969, 216 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Le Visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris : Gallimard, 1993 [1e éd. 1964], 360 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Œuvres*, textes réunis et présentés sous la direction de Claude Lefort, Paris : Gallimard, 2010, 1835 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 2006 [1e éd. 1945], 537 p.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Sens et non sens*, Paris : Nagel, 1966 [1e éd. 1948], 331 p.

MEYER-PLANTUREUX Chantal. *Antisémitisme et homophobie : Clichés en scène et à l'écran, XIXe - XXe Siècles*, Paris : CNRS Éditions, 2019, 408 p.

MICHAUX Henri. *Connaissance par les gouffres*, Paris : Gallimard, coll. « Poésie », 1988 [1e éd. 1961], 288 p.

MICHAUX Henri. *La vie dans les plis*, Paris : Gallimard, coll. « Poésie », 1990 [1e éd. 1949], 226 p.

MICHAUX Henri. *La nuit remue*, Paris : Gallimard, coll. « Poésie », 1987 [1e éd. 1935], 208 p.

MICHELET Jules. *Histoire de la Révolution française*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 tomes, 2019 [1e éd. 1939], 3072 p.

MOLINA Esteban. *Le défi du politique : Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris : L'Harmattan, 2005, 304 p.

MONTAIGNE Michel (de). *Essais* in *Œuvres Complètes*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004 [1e éd. 1962], 1824 p.

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des lois*, 2 Vol., Paris : Flammarion, coll. « GF Philosophie », 1979, 510 et 638 p.

MONTESQUIEU. *Lettres persanes*, Paris : Flammarion, coll. « GF Littérature et Civilisation », 2019, 448 p.

MOREAU DE BELLAING Louis. *Claude Lefort et l'idée de société démocratique*, Paris : L'Harmattan, 2011, 290 p.

MORIN Edgar. « La révolution sans visage » in Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Edgar Morin, *Mai 68 : La brèche*, suivi de *Vingt ans après,* Paris : Fayard, 2008 [1e éd. 1986], p. 83-118

MORIZOT Baptiste. *Les diplomates* : *Cohabiter avec les loups sur une autre carte du monde*, Paris : Wildproject, coll. « Domaine sauvage », 2016, 320 p.

MORIZOT Baptise. *Sur la piste animale*, Arles : Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2018, 200 p.

MORIZOT Baptise. *Manières d'être vivant* : *Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles : Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020, 256 p.

MOYN Samuel. *Not enough : human rights in an unequal world*, Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, 277 p.

MOYN Samuel. *The last utopia: human rights in history*, Cambridge, Massachusetts ; London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 337

NANCY Jean-Luc. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris : Galilée, 2018, 136 p.

NIETZSCHE Friedrich. *La généalogie de la morale*, trad. J. Gratien et I. Hildenbrand, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », 1985 [1e éd. 1966], 224 p.

NIETZSCHE Friedrich. *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », 1987 [1e éd. 1975], 288 p.

NOURRISSON Jean-Félix. *Machiavel*, Paris : Forgotten Books, 2018, 376 p.

NUSSBAUM Martha. *Fragilité du Bien : Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, trad. G. Colonna d'Istria et R. Frapet, Paris : L'Eclat, coll. « Polemos », 2016, 635 p.

ORWELL George. *1984*, trad. A. Audiberti, Paris : Gallimard, coll. « Folio », 1972 [1e éd.], 1950, 448 p.

OTTAVIANI Didier, *La Philosophie de la lumière chez Dante : Du Convivio à la Divine comédie*, Paris : Classiques Garnier, 2016, 477 p.

OTTAVIANI Didier. *Dante, l'esprit pèlerin*, Paris : Seuil, coll. « Points », 2016, 176 p.

PAPAIOANNOU Kostas. *Marx et les marxistes*, Paris : Gallimard, 2001, 505 p.

PELLUCHON Corinne. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris : Le Cerf, coll. « Humanités », 2011, 352 p.

PELLUCHON Corinne. *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris : Alma, 2017, 116 p.

PELLUCHON Corinne. *Réparons le monde : humains, animaux, nature*, Paris : Rivages, 2020, 286 p.

PELLUCHON Corinne. *Pour comprendre Levinas : un philosophe pour notre temps*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2020, 282 p.

PHILONENKO Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris : Vrin, 1984, 1010 p.

PLATON. *La République*, trad. G. Leroux, Paris : Flammarion, coll. « GF », 2016, 818 p.

POCOCK J. G. A. *Le Moment machiavélien, la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, tr. de L. Borot, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Leviathan », 1997, 576 p.

POIRIER Nicolas (dir). *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont : Le Bord de l'eau, 2015, 188 p.

POIRIER Nicolas. *Castoriadis : l'imaginaire radical,* Paris : Presses Universitaire de France, coll. « Philosophies », 2004, 152 p.

POLTIER Hugues. *Claude Lefort : la découverte du politique,* Paris : Michalon, 1997, 117 p.

POPPER Karl. *La société ouverte et ses ennemis*, trad. J. Bernard et P. Monod, Paris : Seuil, 1979, 2 vol., 256 et 254 p.

POPPER Karl. *After the open Society, Selected social and political writings*, London ; New-York : Routledge, 2008, 493 p.

QUEVAL Isabelle, *Le Corps aujourd'hui*, Paris : Gallimard, Folio Essais, 2008, 455 p.

QUINET Edgar. *La Révolution*, Paris : Belin, coll. « Littérature et Politique », 1987, 816 p.

RAYNAUD Philippe, RIALS Stéphane (et alii). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2003, 892 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *Ce que l'homme fait à l'homme : Essai sur le mal politique*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 1995, 176 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *Fragile humanité*, Paris : Aubier, 2002, 228 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *La crise sans fin : Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris : Seuil, 2012, 208 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2018, 144 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *Merleau-Ponty : La chair du politique*, Paris : Michalon, 2001, 123 p.

REVAULT D'ALLONNES Myriam. *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie ?*, Paris : Seuil, 2010, 160 p.

RICHIR Marc. *Du sublime en politique*, Paris : Payot, 1991, 485 p.

RICHIR Marc. *Le Corps : Essai sur l'intériorité* : Paris Hatier, 1994, 77 p.

RICHIR Marc. *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble : J. Million, coll. « Krisis », 1988, 383 p.

RICŒUR Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1996 [1e éd. 1990], 425 p.

RICŒUR Paul. *Temps et récit (3) : Le Temps raconté*, Paris : Seuil, 1988 [1e éd. 1985], 426 p.

ROGAN Esther. *La* stasis *dans la politique d'Aristote. La cité sous tension*, Paris : Classiques Garnier, coll. « Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie », 2018, 430 p.

ROGUE Christophe. *D'une cité l'autre : essai sur la politique platonicienne, de La République aux Lois*, Paris : Armand Colin, 2005, 191 p.

ROMAN Sébastien. *Nous, Machiavel et la démocratie,* Paris : CNRS Editions, 2017, 350 p.

ROSANVALLON Pierre. *La démocratie inachevée : Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2000, 454 p.

ROSANVALLON Pierre. *Le moment Guizot*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, 414 p.

ROSANVALLON Pierre. *Le Peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires » 1998, 384 p.

ROSANVALLON Pierre. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2006, 352 p.

ROSANVALLON Pierre. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris : Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2008, 384 p.

ROSANVALLON Pierre. *Le siècle du populisme : Histoire, théorie, critique*, Paris : Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2020, 288 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, 554 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Philosophie », 2006, 186 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t.1 : Les Confessions et autre écrits autobiographiques, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, 1969 p.

ROUSSO Henry (et alii). *Stalinisme et Nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Bruxelles : Complexes, coll. « Histoire du temps présent », 1999, 387 p.

ROVIELLO Anne-Marie, WEYEMBERGH Maurice. *Hannah Arendt et la modernité*, Paris : Vrin, 1992, 173 p.

RUSHDIE Salman. *Les versets sataniques*, trad. A. Nasier, Paris : Gallimard, coll. « Folio », 2012, 752 p.

SENELLART Michel. *Machiavélisme et raison d'État*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 1989, 128 p.

SERRES Michel. *Le contrat naturel*, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2009, 194 p.

SKINNER Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman, J.-Y. Pouilloux, Paris : Albin Michel, 2009, 928 p.

SKINNER Quentin. *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris : Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2009, 238 p.

SOLJENITSYNE Alexandre. *L'Archipel du Goulag*, trad. J. Lafond, J. Johannet, R. Marichal (et alii), Paris : Seuil, 1974-76, 3 volumes, 446, 505, 468 p.

SPECTOR Céline. *Rousseau : Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris : Michalon, 2015, 124 p.

SPECTOR Céline. *Éloge de l'injustice : la philosophie face à la déraison*, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2016, 234 p.

SPENGLER Oswald. *Le déclin de l'Occident : Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1948 [1e éd. 1931], 888 p.

STRAUSS Leo. *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2008, 323 p.

STRAUSS Leo. *La cité et l'Homme*, trad. O. Sedeyn, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2005, 480 p.

STRAUSS Leo. *Le libéralisme antique et moderne*, trad. O. Sedeyn, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1990, 400 p.

STRAUSS Leo. *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegren et M. de Launay, Paris : Belin, coll. « Littérature et politique », 1991, 298 p.

STRAUSS Leo. *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris : Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2008, 416 p.

STRAUSS Leo. *Pensées sur Machiavel*, trad. M.-P. Edmond, T. Stern, Paris : Payot, coll. « Critique de la politique », 2007, 369 p.

TACKETT Timothy. *Anatomie de la Terreur - Le processus révolutionnaire 1787-1793*, Paris : Seuil, 2018, 480 p.

TALMON Jacob. *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris : Calmann-Lévy, 1966, 412 p.

TASSIN Etienne. *Le Trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris : Payot, 1999, 591 p.

TAYLOR Charles. *Le malaise de la modernité*, trad. C. Melancon, Paris : Cerf, coll. « Philosophie », 2015, 125 p.

TERREL Jean. *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994, 398 p.

TERREL Jean. *La politique d'Aristote : la démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2015, 415 p.

TOCQUEVILLE Alexis (de). *De la démocratie en Amérique*, 2 volumes, Paris : Gallimard, 1986 [1e éd. 1935-40], 631 et 471 p.

TOCQUEVILLE Alexis (de). *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris : Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1985 [1e éd. 1964], 384 p.

TRAVERSO Enzo. *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris : Seuil, coll. « Points Essais », 2001, 928 p.

TROTSKY Leon. *Staline*, trad. J. Van Heijenoort, Paris : Grasset, 1948, 620 p.

VALADIER Paul. *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris : Seuil, 1996, 118 p.

VALÉRY Paul. *La Politique de l'esprit* in *Œuvres*, I, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, 1872 p.

VALÉRY Paul. *Regards sur le monde actuel* in *Œuvres*, II, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, 1728 p.

VOEGELIN Éric. *Ordre et Histoire, Tome 3 : Platon et Aristote*, Paris : Le Cerf, 2015, 529 p.

WACHSMANN Nikolaus. *KL. Une histoire des camps de concentration nazis*, trad. J.-F. Sené, Paris : Gallimard, coll. « NRF Essais », 2017, 1168 p.

WEBER Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris : Pocket, coll. « Agora », 2010, 285 p.

WEIL Éric. *Philosophie politique*, Paris : Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1996 [1e éd. 1989], 264 p.

WOLFF Francis. *Aristote et la politique*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2008, 128 p.

ZARKA Yves Charles, MENISSIER Thierry (dir). *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2001, 256 p.

ZARKA Yves Charles, ION Cristina (dir). *Machiavel. Le pouvoir et le peuple*, Paris : Mimesis, coll. « Philosophie et Société », 2015, 200 p.

3. ARTICLES

ABENSOUR Miguel et EDMOND Michel-Pierre. « Notice sur Léo Strauss », Encyclopædia Universalis [en ligne]

ABENSOUR Miguel, GAUCHET Marcel. « Les leçons de la servitude et leur destin » in Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 1993, p. 7-44

ABENSOUR Miguel. « 'Démocratie sauvage' et 'Principe d'anarchie », *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris : Le Félin, 2012, p. 247-290

ACCETTI Carlos Invernizzi. « Can Democracy Emancipate Itself from Political Theology ? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political », *Constellations*, 2010, Vol. 17, p. 254-270.

ARON Raymond. « Idées politiques et vision historique de Tocqueville », *Revue française de science politique*, 1960, 10e année, n° 3, p. 509-526

ARON Raymond. « L'essence du totalitarisme. A propos de Hannah Arendt », *Critique*, 1954. Repris dans *Commentaire*, 2005-06, n° 112, p. 943-54.

AUDIER Serge. « Quel individualisme démocratique ? Claude Lefort face aux discours contemporains sur l'individu », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 91-108

BALIBAR Etienne, MONOD Jean-Claude, REVAULT D'ALLONNES Myriam. « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? », *Esprit*, janvier-février 2019, n° 451, p. 83-98

BATAILLE Georges. « Sur *Humanisme et Terreur* de Maurice Merleau-Ponty », Les Temps Modernes, 2005/1, n° 629, p. 29-34

BATAILLON Gilles. « Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation », *Raisons politiques*, 2014/4, n° 56, p. 69-85

BATESON Gregory. « Bali: the Value System of a Steady State », *Social Structure*, Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown, éd. par Meyer Fortes, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 35-53.

BATESON Gregory. « Les usages sociaux du corps à Bali », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1977, Vol. 14, p. 3-33

BAUDOUIN Jean. « Karl Popper. *La société ouverte et ses ennemis* », in François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 893-903

BAUMAN (Zygmunt). « On Immoral Reason and Illogical Morality », *POLIN. A Journal of Polish-Jewish Studies*, 1988, Vol. 3, p. 294-301.

BIRNBAUM Pierre. « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, 1977, n° 1, p. 5-21

BOUCHARS Elsa. « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, 'Politique' III.11 », *Phronesis*, Vol. 56, n°2, 2011, p. 162-179

BOURETZ Pierre. « De droit divin : Les deux corps du Roi d'Ernst Kantorowicz », *Le Nouvel Observateur*, n°1280, daté du 18 mai 1989

BOURETZ Pierre. « *La société contre l'État* de Pierre Clastres », in François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 223-231

BRECKMAN Warren. « Retour sur 'l'idéologie invisible' de Claude Lefort », trad. D. Blanchard, *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 37-54

BRECKMAN Warren. « Lefort and the Symbolic Dimension », Constellations, 2012, vol. 19, n° 1, p. 30-36.

BRODIEZ-DOLINO Axelle. « Le concept de vulnérabilité », *La vie des idées*, [en ligne], publié le 11 février 2016

BRUNSCHWIG Jacques. « *La République* de Platon », in François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres philosophiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 880-892

CAILLÉ Alain. « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique », *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris : Esprit, 1993, p. 51-77

CASTEL Robert. « Les ambiguïtés de la promotion de l'individu », in Pierre Rosanvallon (dir), *Refaire société*, Paris : Seuil, 2011, p. 13-25

CHEVALLIER Jean-Jacques. « Platon, médecin de la Cité ou la tentation idéocratique », *Revue française de science politique*, 1951, 1e année, n°4, p. 417-432

CHOLLET Antoine. « Claude Lefort et Cornelius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68 », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 37–60

CHOLLET Antoine. « Deux figures du pouvoir ? », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 75-89

CHOLLET Antoine. « L'énigme de la démocratie sauvage », *Esprit*, janvier-février 2019, n°451, p. 136-148

CLASTRES Pierre. « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, 1962, t. 2, n° 1, p. 51-65

CORCUFF Philippe. « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne », *Les Études philosophiques*, 2001/2, n° 57, p. 203-217

COURTOIS Stéphane. « Lénine et l'invention du totalitarisme », in Stéphane Courtois (dir), *Les logiques totalitaires en Europe*, Paris : Éditions du Rocher, coll. « Démocratie ou Totalitarisme », 2006, p.180-205

COUTURE Yves. « Strauss face aux deux infinis modernes », *Archives de Philosophie*, 2016/3, Tome 79, p. 499-512

CREPON Marc. « 'Un balancier au-dessus de l'abîme' : Victor Klemperer et la langue du troisième Reich », *Revue germanique internationale*, 2014, Vol. 19, p. 81-91

CUGNO Agnès. « Machiavel et le problème de l'être en politique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-mars 1999, t.189, n°1, p. 19-34

DÉOTTE Jean-Louis. « Lefort/Simondon : Invention démocratique, invention technique », *Appareil,* [En ligne, le 12 mai 2017]

DI PIERRO Mattia. « Totalité et démocratie. Claude Lefort avec et après Marx », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2016, n°53, p. 155-168

FLYNN Bernard. « Lefort as Phenomenologist of the Political », *Constellations*, 2012, n°19, p. 16-22.

FLYNN Bernard. « The Philosophy of Claude Lefort : Interpreting the Political », *Tijdschrift voor Filosofie*, 2006, n°68, p. 835-837.

FLYNN Bernard. « The question of an ontology of the political : Arendt, Merleau-Ponty, Lefort », *International Studies in Philosophy*, 1984, Vol. 16, p. 1-24.

FOESSEL Michaël, LACROIX Justine. « Pourquoi Lefort 'compte' », *Esprit*, janvier-février 2019, n° 451, p. 42-48

GAILLE Marie. « Les 'moments machiavéliens' : la démocratie face à la pensée de Machiavel » in Gaille Marie (dir), *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris : PUF, 2007, pp. 121-149.

GAILLE-NIKODIMO Marie. « A la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel » in *Asterion* [En ligne, le 04 avril 2005], 2003, 1

GARRAU Marie, LE GOFF Alice. « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : l'apport du néorépublicanisme », *Asterion*, 2009/06, [En ligne]

GAUCHET Marcel. « L'expériences totalitaire et la pensée du politique », *Esprit*, juillet-août, 1976, p. 3-28.

GAUTHIER-MUZELLEC Marie-Hélène. « La figure socratique : du miasme au paradigme », *Astérion* [En ligne, le 04 avril 2005], 2003, 1

GEENENS Raf. « La condition politique : Lefort, un penseur normatif », *Revue Philosophique de Louvain*, 2009, Vol. 107, n°1, p. 101-125.

GEENENS Raf. « Modernity Gone Awry: Lefort on Totalitarian and Democratic Self-Representation », *Critical Horizons*, n°13, p. 74-93.

GODEFROY Bruno. « L'ordre politique selon Platon et Aristote », *Commentaire*, 2015, Vol. 2, n°150, p. 452-454

GUELLEC Laurence. « La complication : Lefort lecteur de Tocqueville », *Raisons politiques*, 2001/1 (nº 1), p. 141-153

GUICHOUX Arthur. « La démocratie ensauvagée », *Esprit*, janvier-février 2019, n° 451, p. 75-82

HABIB Claude. « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in Claude Habib, Claude Mouchard (dir), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris : Esprit, 1993, p. 191-211

HOFFMANN Christian. « Lacan et la Politique d'Aristote », *Recherches en psychanalyse*, 2010, Vol. 1, n°9, p. 13-17

HONNETH Alex. « La reconnaissance entre États : l'arrière-plan des relations internationales », *Cultures et Conflits*, 2012, n°87 [en ligne]

INGRAM James. « The politics of Claude Lefort's political : between liberalism and radical democracy », *Thesis Eleven*, 2006, Vol. 11, n°87, p. 33-50

ISTRIA Pauline Colonna (d'). « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 131–147

JANICAUD Dominique. « La politique introuvable ? », *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, dir. Lories et Stevens, Bruxelles : OUSIA, 1989, p. 333-362.

JANVIER Antoine et MANCUSO Eva. « Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort : Une lecture du Machiavel », *Tumultes*, 2013, Vol. 1, n° 40, p. 145-162

JAUME Lucien. « La théorie de la 'personne fictive' dans le Leviathan de Hobbes », *Revue française de science politique*, 1983, 33e année, n°6, p. 1009-1035

KELSEN Hans. « Foundations of Democracy », *Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, octobre 1955, Vol. LXVI, n° 1, part 2, p. 1-101

KELSEN Hans, URFALINO Philippe. « Les fondations de la démocratie. Extraits sur la règle de majorité », *Raisons politiques*, 2014, Vol. 53, n° 1, p. 23-36

KNEE Philip. « Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2008, Vol. 108, p. 21-36

KRISTEVA Julia. « Liberté, égalité, fraternité et… vulnérabilité », *Recherches en psychanalyse*, 2006/2, n°6, p. 11-27

LABELLE Gilles. « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et sociétés,* 2003, Vol. 22, n°3, p. 9-44

LABELLE GILLES (dir). « Claude Lefort : une pensée du politique », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 3-171

LABELLE Gilles. « Parcours de Claude Lefort : de l'expérience prolétarienne de l'aliénation à la critique du marxisme », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 17–36

LACROIX Justine, PRANCHÈRE Jean-Yves. « Introduction. Poursuivre aujourd'hui le travail de Claude Lefort », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 11-19

LACROIX Justine. « Portrait de Claude Lefort en jeune homme », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 21-36

LEGROS Robert. « Phénoménologie politique », in Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003 [1e éd. 1996], p. 544-47.

LOUIS Agnès. « Claude Lefort : portée et limite d'une phénoménologie politique », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 111–129

MANENT Pierre. « Le *Leviathan* », in François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 465-467

MALABOU Catherine. « La plasticité en souffrance », *Sociétés & Représentations*, 2005/2, n° 20, p. 31-39

MANENT Pierre. « Vers l'œuvre et vers le monde : le Machiavel de Claude Lefort » in Claude Habib, Claude Mouchard (dir), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris : Esprit, 1993, p. 169-190

MARCOTTE-CHÉNARD Sophie. « Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexions sur l'art de lire lefortien », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 149–171

MASTNAK Tomaz. « The Disembodiment of Politics and the Formation of Political Space : Questioning Lefort's Concept of Democracy », *Filozofski Vestnik*, 2000, n°21, p.127-150.

MAZZOCCHI Paul, « Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity », *Critical Horizons*, 2013, n°14, p. 22-43.

MEAD Margaret. *Character formation and diachronic theory*, *Social Structure*, Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown, éd. par Meyer Fortes, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 18-34.

MELANÇON Jérôme. « Affirmation et indétermination : Les droits de l'homme chez Claude Lefort et Pierre Manent », *Science et Esprit*, 2004, n°56, p. 303-319.

MENISSIER Thierry. « Chapitre premier du *Prince* : Les morts du pouvoir et les modes de la pensée politique » in Yves Charles Zarka et al., *Machiavel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 13-46

MENISSIER Thierry. « Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2017, 2, n° 46, p. 9-32

MONOD Jean-Claude. « La force du populisme : une analyse philosophique : À propos d'Ernesto Laclau », *Esprit*, Janvier 2009, n°351, p. 42-52

MORIN Edgar. « Avec Lefort », *Hermès,* 2011, n°59, p. 191-197

MOUCHARD Claude. « Lefort lecteur de Michaux » in Claude Habib, Claude Mouchard (dir), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris : Esprit, 1993, p. 243-283

MOYN Samuel. « Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division », *Constellations*, 2012, Volume 19, n° 1, p. 37-50

MOYN Samuel. « Marxism and alterity : Claude Lefort and the critique of totality », in Warren Breckman et al., *The Modernist Imagination : Intellectual History and Critical Theory*, New York : Berghahn Books, 2008, p. 99-116

MOYN Samuel. « Prendre les droits de l'homme au sérieux », *Esprit*, janvier-février 2019, n°451, p. 62-74

ONG-VAN-CUNG Kim Sang. « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », *Archives de Philosophie*, 2010/1, Tome 73, p. 119-141

PACHET Pierre. « La reformulation dans l'œuvre de Claude Lefort », in Claude Habib, Claude Mouchard (dir), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris : Esprit, 1993, p. 297-310.

POIRIER Nicolas. « Claude Lefort et l'indétermination romanesque », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 145-159

POLTIER Hugues. « Passion du politique : La pensée de Claude Lefort », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1999, n°131, p. 78-80.

POLTIER Hugues. « Qu'est-ce que la pensée du politique ? Une introduction au projet philosophique de Claude Lefort », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1994, n°126, p. 119-141.

POPPER Karl. « The open society after five years », *After the Open Society, Selected social and political writings*, London ; New-York : Routledge, 2008, p. 169-181

POPPER Karl. « Plato », *After the Open Society, Selected social and political writings*, London ; New-York : Routledge, 2008, p. 219-228

PRADEAU Jean-François. « La physiologie politique du 'Critias' de Platon », *Phronesis*, 1997, Vol. 42, n°3, p. 317-323

PRANCHÈRE Jean-Yves. « La démocratie indéfinie et les 'limites de l'autonomie'. Claude Lefort entre 'principe d'anarchie' et 'libéralisme'», *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 109-127

PRANCHÈRE Jean-Yves. « Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social », *Esprit*, janvier-février 2019, n° 451, p. 111-122

QUINQUIS Benoît. « L'utopie avant l'heure : La République de Platon », *Magma*, 2012, Vol. 10, n° 3, [en ligne]

REDEKER Robert. « Claude Lefort, une pensée politique au 'milieu' du monde », *Les Temps Modernes*, 2007, n°4, p. 645-646

REVAULT D'ALLONNES Myriam. « L'impensable banalité du mal », *Cités,* 2008, vol. 4, n°36, p. 17-25

REVAULT D'ALLONNES Myriam. « Le réel inquiété : Entretien avec Myriam Revault d'Allonnes », *Esprit*, décembre 2018, n° 450, p. 38-45

REVAULT D'ALLONNES Myriam. « Peut-on parler philosophiquement politique ? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel » in Gerald Sfez et al., *L'enjeu Machiavel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 179-198

REVAULT D'ALLONNES Myriam. « Spinoza et la 'crise' du théologico-politique », *Le Genre humain*, 1991, Vol. 1, n°23, p. 69-80

RICŒUR Paul. « Pouvoir et violence », in *Hannah Arendt. Ontologie et politique*, Paris : Tierce 1989, p. 141-59.

RICŒUR Paul. « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 2003, n° 76-77, p. 127-141

ROMEYER-DHERBEY Gilbert. « L'un et l'autre dans la cité d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005, Vol. 2, Tome 130, p. 191-202

ROSANVALLON Pierre. « Le style intellectuel de Claude Lefort. Entretien avec Pierre Rosanvallon », *Esprit*, janvier-février 2019, n°451, p. 49-61

SAGRADINI Lucia. « Critique de l'État : la constellation négative », *Variations* [En ligne], n°16, 2012

SARTRE Jean-Paul. « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, octobre 1961, n° 184-85, p. 304-76

SENELLART Michel. « Machiavel, penseur de l'État moderne ? », *Le Nouveau Magazine Littéraire*, 2001, vol. 397, no. 4, p. 22

SIMARD Augustin. « Les deux corps du droit. La nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 61–83

SINGER Brian. « Réinterroger le social : la démocratie au-delà du politique » in « Claude Lefort : une pensée du politique », *Politique et sociétés,* 2015, Vol. 34, n°1, p. 85–109

SOULET Marc-Henry, « La vulnérabilité comme catégorie de l'action publique », *Pensée plurielle*, 2005/2, n° 10, p. 49-59

SOULET Marc-Henry. « Reconsidérer la vulnérabilité », *Empan*, 2005/4, n°60, p. 24-29

STRAUSS Leo. « Le problème de Socrate », *Archives de Philosophie*, 2007/2, Tome 70, p. 289-306

STRAUSS Leo. « Les trois vagues de la Modernité », *Le Philosophoire*, 2005/2, n°25, trad. M. Nafi, p. 167-180

TANGUAY Daniel. « Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 129-144

TARRAGONI Federico. « Le peuple selon Ernesto Laclau », *La Vie des idées* [En ligne, le 03/11/2017]

TASSIN Etienne. « Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme », *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, 2ème semestre 1997, n° 6, p. 367-88

TASSIN Etienne. « De la division », *Raison publique*, 2018/1, n°23, p. 55-74

VALADIER Paul. « Apologie de la vulnérabilité », *Études*, 2011/2, Tome 414, p. 199-210

VITIELLO Audric. « L'itinéraire de la démocratie radicale », *Raisons Politiques*, 2009, n°35, p. 207-220

VOEGELIN Éric. « The Origins of Totalitariansim », *The Review of Politics*, 1953 (January), p. 68-76

VOISIN Vanessa. « La dénonciation dans l'URSS stalinienne. De l'entre-deux-guerres à la Seconde Guerre mondiale », *Hypothèses*, 2009, Vol. 12, n° 1, p. 151-159

WOLFF Francis. « Aristote démocrate », *Philosophie*, 1988, n°18, p. 57-87

WOLFF Francis. « Justice et Pouvoir (Aristote, 'Politique' III, 9-13) », *Phronesis*, 1998, Vol. 33, n°3, p. 273-296

Résumé :

Ce travail se propose d'interroger la conception du politique moderne dans la philosophie de Claude Lefort à partir du concept de vulnérabilité. S'il est vrai que la modernité doit être comprise comme une nouvelle « expérience » du politique, ainsi que l'affirme le philosophe, alors nous formulons l'hypothèse que cette expérience est celle d'un corps politique qui fait l'épreuve de sa vulnérabilité. A la différence des sociétés prémodernes qui se représentent à elles-mêmes comme corps homogènes et clos, la *mise en forme* des sociétés modernes, comme le découvre Machiavel, repose sur les principes de la division sociale et de l'indétermination historique. Ces deux symptômes, parce qu'ils entraînent un processus de désincorporation du politique, confrontent les sociétés à leur corps vulnérable et redéfinissent aussitôt le rôle du pouvoir moderne : celui de maintenir *l'ouverture* et *l'exposition* de ce corps au conflit et à l'événement, sans qu'il ne se déchire tout à fait ni ne se referme sur lui-même. Car cette expérience moderne de la vulnérabilité du politique peut être différemment interprétée par les sociétés qui l'éprouvent. A lire Lefort, nous sommes conduits à identifier deux grandes réactions symboliques à celle-ci, deux manières de « vivre la modernité » : par la *négation* de cette expérience d'une part, par sa *reconnaissance* d'autre part. La dénégation de l'expérience moderne du politique apparaît ainsi comme une défaillance de son travail d'interprétation, un dysfonctionnement dans l'opération de son déchiffrement. Selon Lefort, il y a dans la modernité une ambiguïté fondamentale, la tentation d'un retournement de cela même qu'elle inaugure. La dénégation de la vulnérabilité du politique conduit de ce fait les sociétés modernes à mettre en place des mécanismes bien réels de négation de cette expérience, cherchant par là-même à renverser les principes modernes qui les constituent. Claude Lefort découvre ainsi dans le marxisme, mais aussi dans l'idéologie et la bureaucratie, cet « attrait pour l'Un » qui traverse la modernité, la fantastique volonté de recréer un corps politique débarrassé du conflit et se fermant au principe du changement. Cette négation de la vulnérabilité politique trouve son accomplissement dans le phénomène totalitaire, véritable fantasme d'une société invulnérable, de corps homogène et pur. A l'inverse, Claude Lefort repère dans la démocratie la forme de société proprement moderne qui accepte cette épreuve et reconnaît ainsi sa vulnérabilité. L'avènement de la démocratie moderne apparaît ainsi comme le lieu d'accomplissement de la vulnérabilité du politique dont elle doit permettre une *reconnaissance implicite*. Car si la démocratie est le régime qui prend en charge sa vulnérabilité en acceptant l'épreuve du conflit et de l'indétermination de l'histoire, elle se trouve en même temps constamment menacée d'apparaître comme régime réellement faible et morcelé. Il faut donc à la société démocratique reconnaître *symboliquement* sa vulnérabilité. Une telle opération suppose tout à la fois une « mise en forme », « mise en scène » et « mise en sens » de la vulnérabilité du politique.

Abstract :

This work proposes to question the conception of modern politics in Claude Lefort's philosophy, starting with the concept of vulnerability. If it is true that modernity must be understood as a new "experience" of politics, as the philosopher asserts, then we hypothesize that this experience is that of a political body that puts its vulnerability to the test. Unlike pre-modern societies that represent themselves as homogeneous and closed bodies, the *shaping* of modern societies, as Machiavelli discovers, is based on the principles of social division and historical indetermination. These two symptoms, because they lead to a process of disincorporation of the political, confront societies with their vulnerable bodies and immediately redefine the role of modern power: the role of maintaining the *openness* and *exposure* of this body to conflict and event, without it being completely torn apart or closing in on itself; for this modern experience of the vulnerability of the political can be interpreted differently by the societies that experience it. Reading Lefort, we are led to identify two major symbolic reactions to it : through the *negation* of this experience on the one hand, and its *recognition* on the other. The denial of the modern experience of politics thus appears as a failure of its work of interpretation, a dysfunction in the operation of its deciphering. According to Lefort, there is a fundamental ambiguity in modernity, the temptation to reverse the very thing it inaugurates. The denial of the vulnerability of politics thus leads modern societies to put in place very real mechanisms of negation of this experience, thereby seeking to overturn the modern principles that constitute it. Claude Lefort thus discovers in Marxism, but also in ideology and bureaucracy, this "attraction for the One" that runs through modernity, the fantastic will to recreate a political body free of conflict and closed to the principle of change. This negation of political vulnerability finds its fulfilment in the totalitarian phenomenon, a true fantasy of an invulnerable society, of a homogeneous and pure body. Conversely, Claude Lefort identifies in democracy the form of a properly modern society that accepts this ordeal and thus recognises its vulnerability. The advent of modern democracy thus appears to be the place where the vulnerability of politics happens, and modern democracy must allow for an *implicit recognition* of this vulnerability. Because if democracy is the regime that takes on its vulnerability by accepting the test of conflict and the indeterminacy of history, it is at the same time under constant threat of appearing as a truly weak and fragmented regime. Democratic society must therefore *symbolically* recognize its vulnerability.

MOTS-CLÉS : LEFORT ; VULNÉRABILITÉ ; MODERNITÉ ; TOTALITARISME ; DÉMOCRATIE ; POLITIQUE