

La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté¹

Hugues Poltier

Penser le politique, écrit Lefort dans l'«Avant-Propos» à ses *Essais sur le politique*, c'est «prendre en charge les questions qui sourdent de notre temps». S'il est, dans toute son œuvre, une formule qui ramasse le sens de sa recherche, c'est bien celle-là. Elle souligne, on ne peut plus clairement, que la pensée du politique naît du besoin pressant d'éclairer notre situation présente et qu'elle est la forme de pensée la mieux à même d'y parvenir. Et elle suggère que, s'il en est ainsi, c'est parce que les significations qui donnent sens à notre vie et structurent notre monde social ne sont intelligibles qu'une fois rattachées à sa définition politique.

Cette brève caractérisation de la recherche de Lefort suffit à faire voir l'écart qui sépare son but et sa démarche de ceux de la philosophie politique classique. A l'opposé de ses plus grands représentants, il ne croit pas que, de la connaissance de l'homme ou de la reconstruction fictive d'un état pré-politique, l'on puisse déduire la nature et l'étendue du pouvoir légitime. Non pas, faut-il préciser, que ce souci lui soit étranger, mais bien plutôt qu'il juge vouée à l'échec la tentative de fonder l'ordre politique juste sur la soi-disant nature humaine et qu'il a la conviction que, si elle est possible, une telle détermination passe par la découverte de la nature politique de la société. Aux yeux de Lefort, penser le politique, c'est d'abord mettre en lumière le travail de mise en forme du social par le politique; c'est découvrir sa marque dans les représentations qui commandent notre rapport au monde et à nos semblables. Nous, c'est-à-dire les occidentaux ou les occidentalisés vivant en cette fin de XX^e siècle. Cela appelle évidemment la remarque que ce projet n'a de sens que si l'on juge que les questions qui sont aujourd'hui les nôtres ne se posaient pas aux hommes de l'Antiquité ou du Moyen-Age par exemple.

Cependant, demandera-t-on peut-être, en quoi le «souci de trouver dans les événements de notre monde *du sens*» témoigne-t-il du projet de penser le politique? Un tel souci ne peut-il pas tout aussi bien déboucher sur une pensée du social, du culturel, etc.? En clair qu'est-ce qui justifie Lefort de voir en sa tentative de mise au jour du sens de ce qui se passe ici et maintenant un effort de penser *le politique*? D'ailleurs qu'entend-il donc par «*le politique*»? Que recouvre l'usage masculin de ce terme normalement féminin? Sommé d'en donner une définition, Lefort répondrait sans doute par une contre-attaque: pourquoi, rétorquerait-il, avez-vous tant besoin d'une définition? S'agit-il simplement, continuerait-il, de classer les événements dans les cases qui leur

¹ Paru dans Habib Cl. & Mouchard Cl. (dirs), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Ed. Esprit, 1993, pp. 19-49. Avertissement de l'auteur : la publication originale de cet article remonte à 1993. Je n'ai pas jugé utile ni souhaitable de l'amender.

correspondent? La «classification des espèces» serait-elle donc l'unique ambition de la pensée? De surcroît, ajouterait-il encore, se munir du critère de ce qui est politique ne revient-il à prédéterminer le sens de ce qui advient et ainsi «à entraver le libre mouvement de la pensée»? Bref, si on admet que l'ambition de la pensée se distingue des impératifs de la connaissance objective, on doit renoncer à «préjuger des limites du politique [et] consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance».

Cependant, cette réponse peut sembler une esquivé; et, pire, elle ne fait qu'accroître notre embarras. Car à supposer que nous acceptions ces explications, ne sommes-nous pas acculés à la conclusion que, puisque nous ignorons les frontières du politique, il est impossible de reconnaître dans une oeuvre de pensée une pensée du politique plutôt qu'une pensée du culturel, de l'art, etc.? Il n'est guère douteux que Lefort refuserait catégoriquement cette conclusion. De surcroît, celui qui le lit avec bienveillance, ne peut manquer de reconnaître que Lefort ne cesse d'aborder des thèmes réputés politiques: les droits de l'homme, la question du pouvoir, la comparaison de la démocratie et du totalitarisme, le problème de l'individualisme, etc. Et lorsqu'il s'attache à interroger la pensée d'écrivains passés ou contemporains — de Machiavel à Arendt en passant par Tocqueville, Michelet, Quinet, Guizot, etc. — c'est toujours de ces thèmes que, de près ou de loin, il parle. Mais ces remarques ne nous délivrent pas de notre malaise, car l'évidence du caractère politique de ces thèmes ne nous fait toujours pas saisir en vertu de quoi ils relèvent de la pensée du politique puisque nous ignorons ce qui en est l'objet.

Dans cet article, je veux soutenir que c'est la nature de la question de notre temps qu'elle porte à l'expression qui fait de la pensée de Lefort une pensée *du politique*. Car la question à laquelle elle s'efforce de donner une voix concerne «les conditions d'un devenir de la liberté».

Avant de poursuivre, assurons notre compréhension. La conviction dont part Lefort est que la vie sociale en tant que telle est toujours sous-tendue par des questions dont le contenu varie avec les sociétés. Il conçoit la tâche de la pensée du politique comme la tentative de les faire surgir et de les déployer dans toute leur ampleur. Ma thèse est que, pour Lefort, les questions politiques de notre temps convergent toutes vers celle d'un devenir de la liberté. Si cette question surgit de notre expérience, c'est parce que, spontanément, nous l'interprétons en termes de liberté. Ainsi, nous parlons de notre droit de faire ceci ou cela, de notre conviction que nul n'est habilité à nous obliger à faire certaines actions, à embrasser une croyance déterminée, etc. Bref, la liberté est une signification immanente à notre mode d'existence politique. Mais elle est en même temps une question toujours ouverte, car nous ne cessons pas de nous interroger sur la forme de coexistence humaine qui lui est la plus adéquate.

Si mon interprétation est exacte, on doit pouvoir montrer que toute la réflexion politique de Lefort s'ordonne autour de cette exigence d'éclairer les «conditions d'un devenir de la liberté». Ainsi, on doit être en mesure d'établir que les efforts considérables qu'il déploie dans l'interprétation du phénomène totalitaire et de la monarchie absolue ont pour unique but de contribuer à éclairer les conditions de l'avènement et du maintien de la liberté. Enfin, il faut parvenir à comprendre

pourquoi une pensée soucieuse d'éclairer les conditions de la liberté doit s'ancrer dans une interprétation du présent plutôt que dans une analyse du concept de liberté.

Je commencerai par cette dernière question. En particulier, je me demanderai ce qui justifie l'identification de la philosophie politique à l'interprétation des formes de société historiques. Cette justification m'obligera ensuite à examiner un peu en détail la théorie de la société élaborée par Lefort, en particulier la notion de société comme mise en forme de la coexistence humaine et celle du pouvoir comme lieu symbolique. J'en viendrai enfin à la justification détaillée de la vue que, chez Lefort, une question ressortit au politique lorsque, de près ou de loin, elle concerne la liberté. Cette analyse permettra encore de comprendre sa réticence à formuler une définition *a priori* de ce qui relève du politique. Cette réticence, verrons-nous, tient notamment à ce que l'on peut éclairer la situation de la liberté dans une société à partir de n'importe quelle pratique sociale. En clair, il n'y a pas d'activité sociale qui ne témoigne de la place qu'une société ménage à la liberté.

Rejet du constructivisme

En introduction à un exposé devant le *Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique* dans lequel il présente les lignes de force de sa pensée du politique, Lefort proclame que son «propos est de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique». A plusieurs reprises dans ses essais des années quatre-vingts, il affirme le rattachement de sa recherche à la tradition de la philosophie politique. Dans le même temps cependant, il est intrigant de constater qu'il n'entre jamais en débat avec cette tradition, et que la recherche qu'il poursuit sur les formes de société semble à bien des égards plus proche des sciences politiques ou sociales. Les grandes oeuvres de la tradition de la philosophie politique — on songe en particulier à celles de Platon, d'Aristote, de Hobbes, de Locke, de Rousseau, etc. — font une place bien moins large à l'étude des sociétés et concentrent au contraire l'essentiel de leurs efforts à la détermination des principes normatifs qui doivent régir la vie sociale et à la construction d'un modèle de société — ou, tout au moins, d'un ordre constitutionnel — qui lui soit conforme.

Comment Lefort peut-il affirmer se rattacher à la tradition de la philosophie politique pour, dans le même temps, se détourner radicalement de la voie qui fut toujours la sienne ? Comment peut-il déclarer que l'idée qu'il forme du politique est fidèle «à l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie» *et* ajouter, presque dans le même souffle, que pour «saisir le sens de cette idée, ... il n'est pas besoin d'évoquer le débat multiséculaire dont est faite l'histoire de la philosophie politique»? Or, Lefort va plus loin encore. Il ne se contente pas de dire que sa recherche s'inscrit dans cette tradition. Il dit bien plus puisqu'il l'identifie à un effort de «restauration de la philosophie politique», faisant ainsi clairement entendre qu'à ses yeux, la philosophie politique de notre temps ne peut plus embrasser le dessein de construire le modèle de la bonne société — tout au moins de manière directe.

Mais pourquoi doit-il en être ainsi ? Pourquoi la philosophie politique doit-elle se présenter

comme une pensée des formes de société ? Pourquoi l'interrogation sur l'opposition de la liberté et de la servitude doit-elle s'identifier à un questionnement sur le totalitarisme et la démocratie ? Cette identification de la philosophie politique à la pensée des formes de société ne va pas de soi, loin de là.

Car s'il est vrai qu'«elle a toujours eu en vue la différence d'essence entre régime libre et despotisme», on peut légitimement se demander pourquoi, aujourd'hui, le philosophe ne serait plus en mesure de fonder sur une analyse du concept de liberté la formulation des principes qui doivent commander les rapports politiques d'une société libre. Pourquoi donc ne pourrait-on pas — à l'image p. ex. de Robert Nozick — emboîter le pas à Locke et chercher à déterminer la forme et la dimension d'un Etat fondé sur l'interdiction de la violation des droits naturels des individus, c'est-à-dire sur l'interdiction de la violation de la liberté ?

L'objection de Lefort à une telle démarche est que celle-ci se donne d'emblée ce qui est l'objet de la recherche, à savoir la liberté. En d'autres termes, Locke et Nozick oublient que leur enquête conceptuelle et normative présupposent *l'expérience* de la modernité, c'est-à-dire l'expérience, pour le premier, d'une société en train de s'affranchir du dogme de la tradition religieuse, et pour le second, d'une société qui ne cesse d'explorer les limites du pensable. Bref, la libre recherche d'un ordre constitutionnel et politique conforme au concept de la liberté présuppose l'expérience d'une société déjà façonnée, au moins partiellement, par la liberté.

Notre quête d'un ordre politique idéal est ainsi «dans la dépendance de l'expérience que nous faisons, ici et maintenant, sous une forme autrefois inconnue, de notre mode d'existence politique». Et s'il en est ainsi, c'est parce que notre pensée est inséparable du monde à l'épreuve duquel elle advient à elle-même. Nos idées, nos croyances, nos représentations les plus fondamentales naissent au contact de notre fréquentation du monde et il serait illusoire de tenter de faire le partage entre ce qui vient de notre propre fond et ce que nous empruntons au monde.

Ce point ressort dans tout son éclat lorsqu'on compare la société moderne avec les formes anciennes de société que nous fait connaître la recherche historique et anthropologique. Ainsi, nous imaginons mal un philosophe du Moyen-Age poser les problèmes politiques dans les mêmes termes que Locke; et nous imaginons encore plus mal un Nambikwara être en mesure de le faire. Or cette impossibilité n'a rien à voir avec un système positif de droits et d'interdictions. Elle a bien plutôt à voir avec le fait que la liberté n'est pas une dimension de leur monde, qu'ils n'interprètent pas leur expérience en termes de liberté. Pour les hommes des sociétés primitives, tout se résout dans la question de savoir si une action quelconque est fidèle aux volontés des ancêtres qui ont créé le groupe. Pour l'homme médiéval, la question cruciale est celle de sa conformité à la volonté divine. La liberté n'appartient pas au système de catégories qui structurent leur expérience et leur appréhension du monde. Ainsi comprend-on qu'«éclairer les conditions d'un devenir de la liberté» requiert que l'on s'attache à mettre en lumière les conditions d'émergence de la liberté en tant que signification structurant l'expérience d'une collectivité.

Ainsi, dans l'optique de la pensée du politique, il ne s'agit pas plus de fonder la liberté que d'en livrer une analyse conceptuelle. A l'opposé des philosophies transcendantales, le souci de Lefort n'est pas d'établir qu'en tant qu'être rationnel, l'homme est capable de se donner la règle de son agir et, partant, qu'il est capable de liberté. A l'opposé d'une démarche d'inspiration analytique, il ne s'agit pas non plus pour lui de se livrer à une analyse du concept de liberté dans le but de définir — à l'instar de Rawls — «le système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour tous». Ou encore, à la différence d'Isaiah Berlin, le problème de Lefort n'est pas de discuter des mérites respectifs des diverses conceptions de la liberté élaborées depuis l'aube de la pensée occidentale. Car, à supposer même qu'on soit capable de rassembler toutes ces conceptions sous les deux catégories de la «liberté positive» et de la «liberté négative», puis de montrer que la première contient virtuellement la destruction de la seconde, il n'en reste pas moins que, ce faisant, on se borne à confronter des «idées», c'est-à-dire ici des abstractions.

A ces démarches transcendantale, constructiviste et conceptuelle, Lefort oppose l'exigence de «redonner sens à la liberté». Redonner, c'est-à-dire ici, restituer le sens qu'a l'idée de la liberté dans l'expérience que nous faisons de notre monde. Ce qu'à ses yeux il s'agit de penser, ce n'est pas une doctrine ou une conception de la liberté, mais c'est la liberté en tant qu'elle est une signification qui structure notre mode d'existence politique; en tant qu'elle ordonne pratiquement la forme de notre coexistence. Et s'il est vrai qu'en tant que signification pratique, la liberté est advenue dans l'histoire, la tâche s'impose alors de s'interroger sur la nature des transformations qui ont marqué son avènement. La question la plus décisive concerne l'identification des conditions de l'instauration et du maintien de la liberté.

Ainsi, redonner sens à l'idée de la liberté, c'est d'abord montrer l'œuvre de la liberté dans l'expérience démocratique. A cette fin, il est nécessaire de recourir à la comparaison de la démocratie avec d'autres régimes, en particulier la monarchie absolutiste et le totalitarisme. Cette démarche comparative est indispensable, car c'est uniquement en regard du poids des interdits qui règnent dans ces autres régimes que la liberté démocratique apparaît dans toute sa lumière. Et — encore une fois — ce qu'il convient de comparer, ce ne sont pas simplement des idées abstraites (le concept de liberté et son articulation au concept d'individu), mais des pratiques sociales effectives, indissociables de leur signification. Ainsi, à l'opposé de Marx, il ne s'agit pas de disserter sur le caractère bourgeois ou non de la *Déclaration des droits de l'homme*. Il s'agit bien plutôt d'en interroger la «portée pratique», c'est-à-dire de réaliser que, dans la pratique, elle a signifié « la levée des multiples interdits qui pesaient sur l'action humaine (...) sous l'Ancien Régime». Bref, il s'agit de saisir les transformations qu'entraîne leur instauration sur les relations entre les hommes.

Redonner sens à l'idée de liberté, c'est donc d'abord rappeler que toutes ces libertés qui pour nous vont de soi — les libertés de mouvement, d'opinion, d'expression, d'association, de réunion, etc. — n'ont pas toujours existé; c'est rappeler également que leur absence se traduisait concrètement par des liens de dépendance personnelle qui attachaient à vie le paysan à son seigneur,

ou par la condamnation de ceux qui avaient l'audace de prononcer des opinions irrégieuses ou de mettre en cause l'autorité du roi. Et c'est souligner encore que la société totalitaire surveille étroitement les déplacements de ses sujets, exerce un contrôle de tous les instants sur la conformité idéologique de leurs paroles et de leurs actes, et, enfin, parque dans des camps de concentration ou dans des «hôpitaux psychiatriques» tous ceux qu'elle soupçonne de nourrir des opinions déviantes. Bref, redonner sens à la liberté requiert d'abord d'apprécier la portée de ses effets sur l'expérience qui est la nôtre et, à cette fin, de la comparer avec l'expérience d'autres sociétés.

Mais, bien évidemment, cela ne suffit pas. Pour celui qui, à l'instar de Lefort, est attaché à l'idée de la liberté, le problème est encore d'en saisir l'origine. Car il ne suffit pas de constater les quelques différences que j'ai mentionnées, mais il faut encore en rendre compte. Qu'est-ce qui explique que la liberté préside aux relations que nouent entre eux les hommes des sociétés démocratiques alors qu'à l'opposé, la domination régissait celles de la société médiévale et que l'oppression règne sur l'univers totalitaire? Telle est, en définitive, la question décisive à laquelle toute la pensée de Lefort tente de répondre: quelle est la source dont surgit la liberté politique? De quelle nature est la mutation historique à la faveur de laquelle cette liberté est instaurée? L'enjeu de cette question n'est pas seulement académique. Il est au contraire éminemment pratique, car découvrir la source de la liberté des rapports sociaux permet d'identifier clairement la condition de sa perpétuation ainsi que la nature des menaces qui pèsent sur elle.

A ce point cependant, la question se pose de savoir comment aller au-delà de la comparaison sommairement empirique livrée un peu plus haut. En d'autres termes, comment dépasser la simple constatation de fait que la forme du lien qui relie les uns aux autres les individus de l'espace démocratique n'est pas la même que celle de l'univers monarchique ou totalitaire. Pour parvenir à cerner l'origine de cette différence, il est indispensable, affirme Lefort, de se doter d'une conception de la société comme «société politique». En d'autres termes, il importe d'être en mesure de saisir comment une certaine détermination du pouvoir s'articule à une certaine «configuration générale des rapports sociaux». C'est à cette théorie de la société politique que je m'arrête maintenant.

La société, une mise en forme de la coexistence humaine

J'ai dit plus haut que Lefort conçoit son entreprise comme la tentative de prendre en charge les questions «qui sourdent de notre temps», et que cela suppose qu'une société se distingue d'une autre par les significations constitutives de son ordre et de son rapport au monde.

Or, cela soulève immédiatement la question de savoir comment des individus peuvent connaître leur co-appartenance à une unique société. Cependant, la question la plus cruciale est de découvrir ce qui assure la cohésion, l'unité de la société. En quoi donc consiste le lien qui fait tenir ensemble une société ? Ou encore, qu'est-ce qui constitue la société comme telle ? Qu'est-ce qui fait d'une société *une* société ?

En dépit de son caractère très sommaire, la comparaison ci-dessus de la démocratie avec la monarchie et le totalitarisme suffit à montrer que ces sociétés ne diffèrent pas seulement par la forme de leur gouvernement, mais encore — et aux yeux de Lefort cela est bien plus décisif — par leur *mise en forme* de la coexistence humaine. Il en retient surtout que la manière dont s'agencent et se nouent les rapports entre les hommes est spécifique à chacune d'elles. Et ce qui l'intéresse, c'est de parvenir à mettre en lumière la source de la singularité de la configuration des rapports sociaux de chacune. L'enjeu de sa recherche est de parvenir à comprendre l'origine de leur dynamique sociale respective.

A cette fin, il importe de se demander en quoi consiste l'opération de la mise en forme de la coexistence humaine.

...la notion de *mise en forme*, précise Lefort, implique celle d'une *mise en sens* et d'une *mise en scène* des rapports sociaux.

Arrêtons-nous d'abord à la notion de «mise en sens». Cette expression suggère d'abord l'idée d'une opération («*mise en sens*») et cette dernière renvoie à son tour à un agent qui l'effectue. Le recours à cette expression signale que Lefort voit dans la forme que prend une société le résultat d'une élaboration qui, en dernière analyse, est son oeuvre propre. A l'origine d'une certaine configuration des rapports sociaux, il n'y a rien d'autre que la société elle-même: c'est la société qui *se met en sens*.

Maintenant, quel en est le contenu ? L'idée fondamentale est, je crois, la suivante. Elle est que les repères en fonction desquels une société donnée se différencie et s'ordonne n'ont pas d'existence en soi. Ils ne préexistent pas à la société. En clair, ils sont institués dans le moment même où elle se met en forme. Pour être plus précis, disons que, dans leur signification et leur portée, ces repères ne sont pas déductibles des propriétés objectives des entités qui leur servent de support. Si, par exemple, nous considérons le cas des sociétés primitives, on ne voit pas très bien quelles propriétés naturelles déterminent un certain espace à tenir lieu d'espace sacré et un autre d'espace profane. Et même si on était en mesure de faire état de différences naturelles significatives, la question subsisterait de savoir pourquoi devrait leur correspondre l'opposition sacré/profane. On pourrait faire la même remarque à propos de n'importe quelle figure sociale. Pour en rester au cas des sociétés primitives, on ne peut *déduire* d'une série de traits observables que tel individu est le sorcier, car la signification «sorcier» n'est nulle part dans cette série d'observations. Ces quelques remarques nous amènent à conclure que si les repères qui régissent la vie sociale doivent bien s'appuyer sur des différences perceptibles, il n'en reste cependant pas moins qu'en elles-mêmes, ces différences ne disent rien sur la signification qu'elles revêtent dans la vie sociale. En un mot, on ne peut comprendre l'univers de sens que compose une société en le rapportant à «un espace objectif qui lui préexisterait», car le sens que prend une chose ou un ensemble de choses dans une société donnée est sans rapport avec ses propriétés naturelles. Il est, au contraire, instauré par la société

dans le moment de sa mise en forme. A ma connaissance, Lefort ne le dit nulle part aussi nettement que dans le passage suivant: il n'y a pas, écrit-il,

d'éléments ou de structures élémentaires, pas d'entités (classes ou segments de classe), pas de rapports sociaux, ni de déterminations économique ou technique, pas de dimensions de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme.

Ainsi, une société est d'abord cela: un certain agencement de significations, ou, pour reprendre l'expression de Lefort, un «espace d'intelligibilité». Être membres de la même société, c'est essentiellement posséder un ensemble commun de catégories et de repères pour donner sens à son expérience et s'orienter dans le monde. L'étrangeté de l'étranger — d'autant plus forte qu'il vient d'une société sans liens culturels et historiques avec la nôtre — réside précisément en ceci que son comportement ne nous est pas immédiatement intelligible et que nous ne percevons et ne comprenons pas les repères en vertu desquels il s'oriente dans le monde.

En ce sens, une société n'est rien d'objectif. Sans doute on peut, dans l'étude d'une société, décrire un certain nombre de faits, analyser leurs relations, voire même dessiner un modèle restituant leur système d'interaction. Le problème est que toute cette analyse se déroule sous la présupposition que les «faits» que le chercheur identifie existent en soi. Or, c'est cette présupposition que bat en brèche l'idée qu'une société est un «espace d'intelligibilité». Un de ses corollaires est que «les faits nous parlent en raison d'une élaboration dont les principes ne sont pas donnés dans l'expérience naturelle ou l'expérience scientifique». En clair, il n'y a pas de faits en soi, il n'y a que les faits pour nous et ceux-ci sont dépendants d'un système de représentations au sein duquel seul ils reçoivent un sens. Ce système de représentations qui commande la mise en forme de l'espace social ainsi que l'accès au monde de ses membres, Lefort le nomme le *symbolique*. A la lumière de ce qui précède, on comprend encore qu'un espace social advient dans le moment de sa mise en forme par sa matrice symbolique.

Comprendre une société, c'est alors comprendre son dispositif symbolique, c'est mettre en lumière le jeu d'oppositions «en vertu desquelles des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par rapport aux autres»; c'est saisir la matrice de principes qui régissent la différenciation et l'articulation du monde social en une multiplicité de statuts, de rôles, de places, etc., et qui, en même temps, commandent la «discrimination des repères en fonction desquels s'ordonne l'expérience de la coexistence».

On pourrait résumer tout ce qui précède en disant que la signification est constitutive de l'expérience sociale et que comprendre cette expérience n'est rien d'autre que découvrir les significations qui commandent son rapport à elle-même et au monde.

Le lieu du pouvoir, pôle symbolique

Cependant, cette discussion a laissé de côté la question dont est partie notre investigation sur la notion de société. Nous ne savons en effet pas encore de quelle nature est le ciment qui fait tenir ensemble la société et qui assure l'unité de cet «espace d'intelligibilité».

Cette interrogation nous ramène à l'extrait cité au début de cette discussion ou, plus exactement, à l'élément que mon analyse a jusqu'ici négligé. Car cette citation ne dit pas seulement que la mise en forme a pour corollaire sa mise en sens, mais encore sa mise *en scène*. Ainsi, si la division interne du social suppose sa mise en sens, son unité, en revanche, suppose sa mise en scène, c'est-à-dire la constitution d'une scène en laquelle la société se donne une quasi-représentation d'elle-même. C'est, suggère ainsi Lefort, uniquement à la faveur de cette quasi-réflexion de l'espace social et des principes de sa division interne que ses membres savent son unité *et* leur appartenance à cet espace. A ses yeux, cette scène n'est rien d'autre que le lieu du pouvoir. Le passage suivant est particulièrement explicite. Ce lieu, dit Lefort, fournit à la société

la référence à partir de laquelle elle se fait virtuellement visible pour elle-même, à partir de laquelle les articulations multiples deviennent déchiffrables dans un espace commun, et du même coup, à partir de laquelle les conditions de fait apparaissent au registre du réel et du légitime.

Le pouvoir est donc avant tout un pôle *symbolique* en ce double sens qu'il est le lieu par et en lequel la société instaure son unité et qu'il comprend les principes selon lesquels elle se différencie et s'articule. Cette thèse du pouvoir comme pôle symbolique a une importance décisive dans toute l'économie de la pensée de Lefort. Elle signifie que le lieu du pouvoir est, par excellence, le lieu du symbolique et qu'en tant que tel, il est constitutif de la société. Sans lui, la société resterait invisible à elle-même; elle ne saurait ni son unité, ni sa division interne. Autant dire qu'elle ne serait pas.

De surcroît, cette thèse nous fait saisir pourquoi le travail d'interprétation des formes de société en vient à se confondre avec le déchiffrement du lieu du pouvoir. La raison est que la «définition qu'il acquiert ici et là conditionne la mise en forme et la mise en scène d'un ensemble social». Et il en est ainsi parce que

la notion de ce lieu implique elle-même une détermination et une figuration singulières de l'espace social, de ses divisions internes et de ses articulations, notamment des classes; et aussi des dimensions symboliques selon lesquelles cet espace s'ordonne; c'est-à-dire se différencie et se rapporte à lui-même — j'entends des dimensions politique (dans l'acception particulière du terme), économique, juridique, et culturelle. Or voilà qui devrait constituer l'objet de l'analyse.

Démocratie, monarchie et totalitarisme

Aux yeux de Lefort, la question de la liberté politique s'identifie, pour l'essentiel, à un effort pour déchiffrer les conditions d'un devenir de la liberté. Et comme la rapide comparaison des régimes monarchique, totalitaire et démocratique a montré que seul ce dernier connaît la liberté politique, la question prend désormais la forme d'une interrogation sur son origine et sur son maintien. En d'autres termes, s'il est exact que l'avènement de la démocratie est simultanément l'instauration de la liberté politique; et s'il est également vrai que le surgissement du totalitarisme sur les décombres d'une démocratisation chancelante signifie «la ruine des droits de l'homme», cela signifie que le questionnement sur la source et les chances de la liberté se confond avec une recherche des conditions de l'avènement de la société démocratique et de celles de son maintien. Et comme, par ailleurs, nous venons de voir que le principe de mise en forme d'un espace social se donne à voir au lieu du pouvoir, cela veut dire que notre enquête sur la liberté va s'identifier avec l'analyse du «déplacement du lieu du pouvoir» qui a marqué le passage de la monarchie à la démocratie, puis de celle-ci au totalitarisme.

Notre question peut donc être précisée: qu'est-ce qui caractérise le lieu du pouvoir démocratique? Et quel est le sens de la mutation à la faveur de laquelle il advient?

Mis en regard des pouvoirs monarchique et totalitaire, l'originalité la plus visible du pouvoir démocratique réside dans son caractère inappropriable: l'exercice du pouvoir démocratique est en effet soumis à une remise en jeu périodique. A l'inverse, le pouvoir du leader révolutionnaire, tout comme celui du monarque, paraît incontestable. Or Lefort n'hésite pas à avancer que la liberté politique

se maintient tant que le pouvoir est reconnu comme interdit à l'appropriation des dépositaires de l'autorité publique, tant que son lieu est jugé inoccupable.

Cette thèse suscite immédiatement deux questions: pourquoi, tout d'abord, ce lien si étroit entre l'existence de la liberté politique et le caractère inappropriable du pouvoir? Et, ensuite, comment rendre compte du passage du pouvoir incorporé dans la personne du roi au «pouvoir de personne»?

Arrêtons-nous d'abord à la première question. Sans entrer dans les détails, le lien qui unit l'impossibilité de s'approprier le pouvoir à la liberté peut être établi de la manière suivante. L'obligation de la remise en jeu périodique du pouvoir a pour corollaire la reconnaissance de la légitimité de la compétition politique. Car, si une pluralité de candidats ne pouvaient entrer en lice pour la conquête du pouvoir, cela signifie que cette remise en jeu de son exercice serait une pure mascarade. Elle serait un trompe-l'œil au moyen duquel ses détenteurs gagneraient, outre la confirmation de leur pouvoir, le vernis démocratique de la sanction populaire. Ainsi, pour être effective, la remise en jeu périodique du pouvoir suppose l'ouverture de la compétition politique à tous ceux qui jugent avoir un titre à son exercice et sont prêts à le défendre devant ceux qui sont appelés à choisir.

Tel est le premier pas de la démonstration. Or celui-ci en autorise aussitôt un second, car la légitimité de la compétition politique suppose celle du conflit, plus exactement, de son expression. En effet, si les postulants au pouvoir n'avaient pas la liberté de défendre les vues qui leur semblent justes, *quelles qu'elles soient*, cela signifierait qu'une orthodoxie serait définie quelque part à laquelle chacun aurait l'obligation de souscrire. Cela voudrait dire encore qu'il y aurait un gardien de cette *doxa* et que celui-ci serait incontestable. Dans un tel cas de figure, on peut se demander si le véritable pouvoir ne réside pas dans l'orthodoxie dont le gardien a la charge. Ici encore, on observe que l'hypothèse d'une limitation *a priori* de ce qui peut être proposé par les candidats au pouvoir signifie une limitation du caractère effectif de la remise en jeu de son exercice. Or, si aucune limitation ne doit restreindre la liberté des postulants au pouvoir de faire des propositions politiques, il est peu probable que tous parlent à l'unisson. Au contraire, il est vraisemblable que des désaccords importants les opposent. Bref, et pour autant qu'elle soit effective, la compétition politique qu'implique la remise en jeu du pouvoir est inséparable de la mise en scène du conflit, plus même, de la reconnaissance de sa légitimité.

Or, à son tour, cette reconnaissance a pour corollaire toute une série de conditions qui ne se distinguent pas de la liberté politique. La reconnaissance de la légitimité du conflit suppose qu'en droit, personne ne puisse être inquiété pour ses prises de position ou pour les actions qu'il entreprend en vue de les faire triompher — pour autant, bien sûr, qu'elles ne violent pas des règles dont le respect est jugé vital pour la coexistence. La légitimité du conflit n'est ainsi concrètement garantie que si sont reconnus à chacun les droits d'opinion et d'expression, d'association et de réunion, etc.

La conclusion capitale de tout ce développement est que la position d'un pouvoir inappropriable a pour corollaire l'instauration d'un espace public au sein duquel les échanges entre les hommes sont soustraits à l'autorité du pouvoir. Il y a, écrit Lefort,

une communication, une circulation des pensées et des opinions, des paroles et des écrits, qui échappent par principe, sauf dans des cas spécifiés par la loi, à l'autorité du pouvoir. C'est de l'indépendance de la pensée, de l'opinion en regard du pouvoir (...) qu'il s'agit dans l'affirmation des droits de l'homme (...)

Bref, à ses yeux, la liberté n'est pas un attribut naturel de l'individu que les sociétés du passé se seraient ingénié à étouffer par tous les moyens. Elle caractérise au contraire la forme du lien qui lie les individus d'un espace social à partir duquel le pouvoir doit régulièrement être redéfini. Et, de manière plus radicale encore, elle est inséparable de la reconnaissance de la légitimité d'une remise en cause de l'ordre établi. Car tel est, en définitive, le sens du débat politique qui se déroule dans la société démocratique. L'existence même de ce débat témoigne de ce que cet ordre n'est pas sacré et de ce qu'il n'est pas blasphématoire d'affirmer vouloir en modifier un ou plusieurs aspects.

La légitimité de ce débat sur l'ordre établi est ce qui distingue le plus nettement la société démocratique de toutes les autres formes de société. Dans la société médiévale, l'ordre monarchique

est considéré comme intouchable et c'est une violation inadmissible de l'ordre public que d'exprimer publiquement ses doutes sur la légitimité du pouvoir absolu du roi. Ce qui ne signifie pas que la monarchie absolue soit le règne de l'arbitraire. Au contraire, le roi est soumis à un droit qui lui préexiste et auquel il doit se conformer. Cependant, ce droit définit la monarchie comme telle et, pour cette raison, ne peut faire l'objet d'un débat public. Car reconnaître la légitimité d'un tel débat, ce serait reconnaître la légitimité d'une remise en cause de l'ordre monarchique. Cela est, bien entendu, impensable. Ce que suggère cette comparaison, c'est que c'est bien la monarchie qui mérite l'appellation d'«Etat de droit», cependant qu'

à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur *la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime* — débat nécessairement sans garant et sans terme.

La comparaison avec le totalitarisme n'est pas moins éclairante. Là, comme sous la monarchie, le pouvoir n'est pas l'objet d'une compétition politique ouverte, et cette situation a pour corollaire l'absence d'un espace public d'échange soustrait au contrôle du pouvoir. L'inamovibilité du leader révolutionnaire signifie que, littéralement, *il est la société*; ou, de façon plus vraisemblable, disons que la société est comme un corps dont il figure la tête. Cette représentation fait comprendre qu'il n'y a aucune extériorité de la société par rapport au pouvoir; qu'elle en est, en quelque sorte, le prolongement. Aussi la situation que présente le monde totalitaire constitue-t-il l'exacte inversion de celle qui prévaut dans la démocratie. Alors que dans la seconde la remise en jeu régulière du pouvoir souligne la différence du pouvoir et de la société, et, du même coup, pose l'autonomie d'un espace social à distance de ses dépositaires, dans le premier, en revanche, l'identification du pouvoir avec la société a pour effet qu'«en droit», la société ne jouit d'aucune autonomie, qu'elle en est comme «l'espace privé». «En droit», il n'y a rien qui se passe dans la société qui ne regarde le pouvoir. Bref, le totalitarisme est fondé sur la négation pure et simple de la liberté politique. Et pour caractériser la situation de la liberté politique sous ce régime, il suffit de renverser la proposition que je citais un peu plus haut pour caractériser l'espace public de la démocratie. Ainsi, on pourrait dire que dans la société totalitaire, *par principe*, aucune communication, aucune circulation de pensées et d'opinions, etc., n'échappe à l'autorité du pouvoir.

L'analyse comparative à laquelle je me suis livré jusqu'ici a montré l'existence d'un lien entre le pouvoir inappropriable et l'existence d'un espace public de communication à distance du pouvoir. Or, ce lien ne doit pas être mal interprété. Il ne signifie pas que l'un est la cause de l'autre mais qu'ils se présupposent l'un l'autre. Car, pour que le pouvoir soit véritablement inappropriable, il faut qu'existe un espace public échappant à son autorité; et, réciproquement, pour que s'institue un tel espace, il faut que le pouvoir soit inappropriable.

Cette conclusion ne fait que rappeler la thèse centrale de la théorie de la société élaborée par Lefort, à savoir qu'on ne peut isoler la détermination du pouvoir de la forme des rapports sociaux. Cela étant, le problème est alors d'interroger le surgissement de cette forme de société caractérisée *à la fois* par ces deux traits. Semblablement, la question que soulève la naissance du totalitarisme

est celle de savoir, comment, à partir de la démocratie, s'instaure un «espace d'intelligibilité» dans lequel le pouvoir en vient à s'identifier à la société et partant, à lui dénier toute autonomie. Aux yeux de Lefort, répondre à ces deux questions est d'une importance cruciale. Car ce n'est que lorsqu'on y sera parvenu que l'on aura éclairé les «conditions d'un devenir de la liberté». Si on y parvient, en effet, on aura élucidé à la faveur de quel événement la liberté politique est advenue; et on aura aussi mis en lumière la source de son renversement.

La démocratie, société indéterminée

Interroger l'avènement de la démocratie, c'est interroger la nature de la mutation qui commande le passage de la monarchie absolutiste à la démocratie. Eclairer cette mutation suppose de mettre en lumière leur fondement respectif, le plus simple étant de nous concentrer d'abord sur ce qui disparaît avec la chute de l'ordre monarchique.

Sur quoi reposaient le pouvoir incontestable du roi et la représentation d'un ordre politique et social en droit immuable? Leur fondement, affirme Lefort, résidait dans la notion d'une société recevant son ordre d'une puissance suprahumaine — ou tout au moins, d'une entité (la Justice, la Raison) que n'affecteraient pas les imperfections de la société empirique. Œuvre de la puissance transcendante, l'ordre humain est alors jugé immuable; médiateur entre l'origine du social et les hommes, le roi jouit d'un pouvoir que nul ne songe à contester.

A la lumière de ces explications, on apprécie mieux la portée de la chute du pouvoir monarchique. Sa signification ultime est la disparition de la croyance en un fondement transcendant du social. Ce fondement apporte à chacun la certitude de la bonté inégalable de l'ordre institué et la conviction inébranlable que la place qu'il y occupe est celle qui lui revient en propre. Sa disparition signale que la société ne conçoit plus que son ordre soit *déjà* défini quelque part; qu'elle ne se conçoit plus comme fondée dans l'être.

Au fondement de la forme de société qui vient peu à peu se substituer à la monarchie, il y a donc essentiellement la négation d'une détermination naturelle ou surnaturelle de l'ordre humain. Il y a la conviction que rien, dans l'être, ne détermine la société à prendre une forme définie.

Toute la configuration des rapports sociaux de la démocratie naît de ce savoir que l'ordre social n'a pas de fondement en soi, qu'il est *indéterminé*. Désormais dépourvu de fondement, l'ordre social ne va plus de soi. Aussi suscite-t-il un débat, qui soulignons-le, ne peut avoir ni terme ni garant. Car, si bonne et si judicieuse soit-elle, aucune proposition ne peut prétendre se soustraire à la controverse publique. En un mot, la démocratie est ce régime pour lequel la question de son ordre ne cesse d'être en débat. Or, de ce trait, on peut «déduire» les deux traits dont j'ai longuement parlé plus haut, c'est-à-dire la remise en jeu régulière du pouvoir et la constitution d'un espace public d'échanges. En effet, si ces deux traits étaient absents, le débat en serait nécessairement limité et une tension ne manquerait pas de se faire jour entre l'indétermination qui est au fond de la modernité

et la prétention du pouvoir établi de s'arroger le pouvoir à son seul bénéfice.

Mais il est une raison plus fondamentale encore à l'impossibilité de s'approprier le pouvoir. L'idée d'un débat en droit sans terme sur l'ordre du social suggère que ce dernier est sans identité définie et que, par suite, aucune figuration ne peut lui correspondre. Et ce que donne à voir le pouvoir inappropriable, c'est précisément cette absence d'identité. La «négation d'une réalité substantielle du pouvoir» répond à la «négation d'une réalité substantielle de la société».

En somme, le savoir — certes latent, jamais explicite — de l'indétermination du social est comme figuré dans le *vide* du lieu du pouvoir, ce vide s'attestant d'abord par son caractère inoccupable.

Ainsi, la société démocratique s'avère en son fond indéterminée. Et, avons-nous vu, cette indétermination se traduit pratiquement par la position d'un espace public au sein duquel chacun est libre de faire état de ses vues sur l'ordre social juste. Cela signifie encore la reconnaissance de la légitimité des conflits. En un mot, l'unité de la démocratie ne se sépare pas de la reconnaissance de sa division.

Or, en période de crise, l'exaspération des conflits qui opposent les hommes peut être telle que certains en viennent à conclure que la démocratie signifie la destruction pure et simple de l'unité de la société et que là précisément gît la source de tous les maux. Ainsi, incapables de saisir l'unité de la démocratie, ils confondent unité de la société et union organique du corps social et ils voient dans la restauration de cette dernière l'unique chance de salut.

Dans ces situations limites, écrit Lefort, s'effectue un investissement fantastique dans les représentations qui fournissent l'indice d'une identité et d'une unité sociales, et s'annonce l'aventure totalitaire.

Si je comprends bien, l'auteur soutient que l'entreprise totalitaire naît lorsque beaucoup partagent le sentiment que la démocratie n'est en définitive rien d'autre que la destruction du lien social et que celle-ci est la cause de tous les malheurs qui frappent la société. Dans cet état d'esprit et de croyance, les individus sont mûrs pour embrasser le projet de recréer une société-*Une*, accordée avec elle-même et que ne déchireraient pas à tout instant des conflits motivés par un égoïsme exacerbé. Cette représentation de la société-*Une* s'oppose point par point à la démocratie: elle ne doit pas connaître la division sociale, elle ne doit pas connaître la lutte incessante pour le pouvoir et, partant, elle ne doit pas avoir un pouvoir inoccupable. Bref, l'aventure totalitaire est fondée sur la représentation d'une société qui serait délivrée du conflit et, partant, de l'indétermination; elle est fondée sur le déni que la division sociale est constitutive de la société comme telle.

Or, argue Lefort, le «succès» de cette entreprise ne peut que déboucher sur la terreur — terreur

dont témoignent l'omniprésence de la police politique, les déportations massives et arbitraires, les camps de concentration, etc. Pourquoi ce lien entre l'aspiration à l'union du corps social et l'instauration d'une terreur généralisée ? Pourquoi l'union organique que le totalitarisme aspire à instaurer ne débouche-t-elle pas sur quelque chose d'analogue à l'ordre monarchique ancien ? Pourquoi doit-elle nécessairement impliquer un régime policier infiniment plus impitoyable et plus tentaculaire que ne l'était celui mis en place par le pouvoir monarchique ?

L'explication de cette différence réside dans le fait que le totalitarisme procède de la révolution démocratique, c'est-à-dire de la disparition du fondement transcendant du social. La signification essentielle de cet événement est l'affirmation de l'autonomie de l'ordre humain, ce dernier apparaissant désormais comme une création purement humaine. En outre, cette mutation marque l'avènement de l'individu comme indépendant et comme semblable. Puisque nul n'occupe plus la place de médiateur, tous sont désormais habilités à se prononcer sur la forme légitime de l'ordre social. La modernité inaugure donc une dynamique sociale caractérisée par l'élargissement constant du nombre d'individus qui se prononcent sur les questions d'intérêt général.

De toute évidence, cette dynamique est incompatible avec le maintien d'une société unifiée. Car laissé à lui-même, le débat que nouent les hommes désormais indépendants et semblables en dignité ne peut que déboucher sur des divergences et, finalement, sur des conflits. Or, tout le ressort de l'instauration d'un corps social unifié réside précisément dans le désir de surmonter la division et les oppositions qui sont perçues comme la cause de la décomposition de la société démocratique. Il s'ensuit que, pour se maintenir, la société-Une doit littéralement casser la dynamique sociale de la modernité: elle doit interdire le libre débat. Plus précisément, elle doit identifier toute expression d'une position hétérodoxe à une agression, voire à un complot ourdi contre l'unité du peuple. Et pour que cette interdiction soit prise au sérieux, elle doit traquer implacablement tous les signes de pensée «déviationniste» et expulser sans merci tous ceux qu'elle soupçonne d'en être coupables. En un mot, la figure moderne de l'Un ne peut se maintenir que par la Terreur. Le totalitarisme se révèle donc bien le régime de la servitude, puisque, pour se maintenir, le pouvoir doit impérativement convertir la société en son espace privé; il doit faire de la société sa possession.

La brève comparaison de la démocratie et du totalitarisme que j'ai présentée peut conduire le lecteur à juger que les résultats de la recherche de Lefort ne sont, au fond, pas très originaux. En somme, son propos se résume à dire en termes compliqués ce que nous, libéraux ou hommes de bon sens, savons depuis toujours, à savoir que la démocratie est un régime de liberté et le totalitarisme un régime de servitude. A quoi bon alors, demandera-t-on encore, dépenser tant d'énergie pour dire *cela*? Il est exact qu'en définitive, l'ordre politique prôné par Lefort n'est pas si différent de celui que défendent les tenants du libéralisme. Ainsi, dans *De la liberté*, John Stuart Mill défend l'idée d'un ordre politique garantissant les libertés de conscience, de religion, d'expression, de recherche, etc. Aux yeux de l'utilitariste anglais, leur importance provient de ce qu'elles sont indispensables à la recherche de la vérité et du bonheur: sans une totale liberté

d'interroger et d'expérimenter, il nous est impossible de savoir si nous avons atteint le plus haut style de vie et si ce que nous tenons pour vrai ne s'effondrerait pas à la première objection. Leur suppression ne serait légitime que si les gardiens de l'ordre et de la *doxa* pouvaient avoir la certitude absolue de leur infaillibilité. Proches par l'accent qu'elles mettent l'une et l'autre sur la défense de la liberté, les conceptions de Lefort et du libéralisme classique diffèrent cependant nettement lorsqu'il s'agit d'expliquer les sources de la liberté et de l'oppression. Alors que pour le libéralisme, la liberté a son siège dans la nature humaine, pour Lefort, elle naît de l'effondrement de l'ordre politique fondé sur une origine transcendante. En outre, dans son analyse du totalitarisme, le libéralisme est souvent fort court. Au mieux, ses explications combinent la volonté tyrannique des leaders et la nécessité de surmonter l'anarchie née de l'explosion des revendications. Il y voit ainsi avant tout une tentative de réponse à quelque chose de négatif, mais ne discerne jamais ce qui en fait l'attrait. En regard de la tradition libérale, l'apport majeur de Lefort est d'aller au-delà de la dénonciation de l'oppression totalitaire pour tenter d'en mettre en lumière la source et le mécanisme. Bref, la particularité de son œuvre est de contribuer à éclairer le mystère de la naissance du totalitarisme: s'il est vrai que société-Une se conjugue nécessairement avec terreur, comment se fait-il que des individus aient pu et puissent continuer à vouloir cela?

La thèse de Lefort est que la genèse du totalitarisme ne se comprend que sur le fond des ambiguïtés de la démocratie. Que veut-il dire par là? Au fond de la démocratie, avons-nous vu, il y a l'indétermination. Inséparable d'une indépassable incertitude, cette indétermination trouve sa traduction aussi bien au plan collectif qu'au plan individuel. La société démocratique se caractérise ainsi par son absence d'identité définie: la figure que le pouvoir renvoie aujourd'hui à la société peut très bien être renversée demain. Semblablement, l'individu des sociétés démocratiques n'a pas de rôle ou d'identité sociale déterminée. Pour lui, la question de savoir ce qu'il a à faire et qui il a à être ne cesse de se poser. Il n'y a guère de doute que cette obligation ne soit lourde à porter, car la question de l'identité et du rôle sociaux à embrasser implique beaucoup plus que la seule intégration au schéma de coopération sociale. Elle implique encore l'idée de sa propre légitimation, de la justification de son existence. A ces questions, l'individu démocratique ne peut trouver de réponse certaine. L'expérience de l'indépendance est en même temps l'épreuve d'une insurmontable incertitude quant à ses propres fins et à celles de la société. L'individu moderne «est voué, écrit Lefort, à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude». Or, cette dernière peut s'avérer très douloureuse. Elle peut être à l'origine d'un sentiment de futilité et de vanité; elle peut encore déboucher sur la peur du changement, voire sur un appel à retourner aux vraies valeurs de nos ancêtres, à ces valeurs sur lesquelles ils se sont fondé pour perpétuer l'existence même d'une collectivité aujourd'hui en péril.

Ce n'est qu'à la lumière de ce vertige dans lequel nous plonge une société «insaisissable» et toujours en quête de sa définition que nous pouvons saisir ce qui se joue dans la mutation qui conduit au renversement de la société démocratique et à l'avènement du totalitarisme. Dans une période de crise, les individus démocratiques peuvent être saisis du sentiment qu'autour d'eux tout se délite, que tous les repères dans lesquels ils ont grandi sont emportés dans un tourbillon qui

semble ne pas avoir de fin. Ainsi affectés dans leur identité et dans leur capacité de s'orienter dans le monde, il est compréhensible qu'ils se représentent la restauration d'une société-*Une* comme *la* solution au problème politique et social de leur temps. En clair, aux yeux de Lefort, l'aspiration au rétablissement d'une communauté organique — à la fois unifiée par un dessein commun et maîtresse de son destin — n'est intelligible que comme le désir de surmonter le «vide» que la destruction du pouvoir creuse dans la substance de la communauté. Dans l'épreuve qu'ils font de la désagrégation des «anciennes certitudes» et de la dépossession de «l'assurance de leur identité», on conçoit que les individus puissent répondre à «l'attrait d'une certitude retrouvée», c'est-à-dire à l'image d'un monde qui figurerait une totalité ordonnée dans laquelle chacun occuperait une place déterminée.

A l'origine du totalitarisme, il y a donc l'expérience d'un vertige devant le vide qui est au fond de la démocratie; il y a cette peur dont sont saisis les individus devant la dissolution des repères de la certitude. Bref, il y a la crainte de l'indétermination, de l'inconnu. C'est à cette peur que répond le besoin de combler le «vide» de la substance de la communauté en lui redonnant une identité et une figure déterminées. En un mot, le totalitarisme est une tentative désespérée et contradictoire d'annuler l'incertitude qui est au cœur de l'expérience moderne. Cette tentative est désespérée car aucun décret ne peut rétablir la croyance qui était au fondement de l'ordre ancien. Elle est contradictoire car l'autonomie du social est inséparable de la position des individus comme indépendants et semblables; et la reconnaissance de cette indépendance est elle-même indissociable de la reconnaissance de la légitimité du conflit. Intrinsèquement contradictoire, l'actualisation du projet moderne d'une restauration de l'Un ne peut que déboucher sur le cauchemar totalitaire.

Dans la perspective de Lefort, on comprend donc qu'il ne suffit pas, pour éclairer les conditions d'un devenir de la liberté, de montrer que, dans la modernité, l'actualisation de la représentation du peuple-*Un* est inséparable de la terreur. Car, il faut encore réaliser que c'est du cœur même de la démocratie, et en raison même des difficultés qui lui sont propres, que renaît le désir de l'Un: «rien ne sert, nous avertit Lefort, d'ignorer l'attrait pour l'Un», car il est constitutif de notre mode d'existence politique. A le faire, on s'expose, en cas de crise, à un retour du refoulé d'autant plus brusque qu'il aura été plus étouffé. Aussi s'agit-il bien plutôt de mettre en lumière cet attrait, de l'expliquer et, en même temps, de montrer que son contenu est illusoire, qu'il n'est rien d'autre que la croyance en l'existence d'une solution au problème de la coexistence humaine qui donnerait la formule de la société *une*, juste et accordée avec elle-même.

Pour Lefort ainsi, défendre la liberté ici et maintenant ne se sépare pas de la critique du désir de l'Un. Telle serait en définitive la mission du philosophe politique aujourd'hui: nous enseigner le lien essentiel qui unit la liberté à la division sociale et à l'indétermination et, du même coup, nous apprendre que la défense de notre liberté exige que nous nous préparions à résister au fantasme de l'Un.

Ci-dessous, les œuvres de Lefort citées suivies, entre parenthèses, de leur désignation abrégée:

- *Les formes de l'histoire Essais d'anthropologie politique*; Paris, Gallimard, 1978 (FH);
- *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Livre de Poche (Biblio essais), 1983 (ID);
- *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986 (EP).

Notes :

EP, p. 7.

EP, p. 17.

EP, p. 7.

EP, p. 7.

EP, p. 17.

EP, p. 17.

Cf. notamment EP, pp. 8, 20, 256.

EP, p. 256.

EP, p. 18.

Auteur de *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974 (trad. aux PUF en 1988).

EP, pp. 7-8.

On aura bien entendu reconnu ici l'argument de l'impossibilité d'accomplir la réduction phénoménologique développé par Merleau-Ponty tout au long de sa grande thèse; cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. viii-ix, 73-76, tout le chapitre intitulé «le Cogito».

Cf. à ce propos, Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 313: «Cette justification inlassablement répétée de chaque technique, de chaque règle, de chaque coutume, au moyen d'un argument unique: les ancêtres nous l'ont appris...». Cité in Marcel Gauchet, «La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive», *Libre*, 2, p. 19.

Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, § 39, p. 287.

A titre de rappel, soulignons très brièvement que la première renvoie à l'idée de l'auto-accomplissement du moi et plus spécialement de l'auto-accomplissement par le moi de ses facultés éminentes, alors que la seconde renvoie à celle de la non-interférence d'autrui ou de l'État sur mon action. Cf. «Deux conceptions de la liberté», *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy (Agora), 1990, 167-218.

EP, p. 17.

ID, p. 58.

ID, p. 92.

EP, p. 267.

Cf. notamment EP, p. 256.

EP, p. 257.

Afin de prévenir tout malentendu, précisons que, par là, je ne veux pas dire qu'un ethnologue chevronné ne puisse pas identifier l'individu qui tient lieu de sorcier dans une société qu'il découvre. Je veux simplement dire que la *notion* de sorcier ne surgit pas de l'observation des différentes caractéristiques qui le distinguent des autres membres du groupe.

Encore convient-il de relever que ce qui constitue une différence perceptible varie de culture à culture. L'exemple qui vient immédiatement à l'esprit est celui des langues. La difficulté que pose l'apprentissage d'une langue étrangère au bassin indo-européen repose notamment sur le fait que ses sons pertinents diffèrent très sensiblement des nôtres. Qui plus est, on peut même illustrer ce point en prenant l'exemple d'une langue très proche de la nôtre. Quiconque, en effet, a eu l'occasion de discuter avec une personne de langue maternelle espagnole, sait que cette langue ne distingue pas les sons «b» et «v» et que ce fait peut être à l'origine de confusions fâcheuses.

FH, p. 290.

EP, p. 20.

EP, p. 20.

FH, p. 246.

FH, p. 290.

EP, p. 257.

EP, pp. 113-114.

ID, p. 123.

C'est en effet une thèse sans cesse répétée par Lefort sous de multiples formes que l'«Etat totalitaire ne se laisse concevoir qu'en regard de la démocratie et sur le fond de ses ambiguïtés» (ID, 29; Cf. également ID, 104, 178; EP, 29-30, 40, 274).

ID, p. 54.

EP, p. 39.

EP, p. 39.

ID, pp. 59-60.

Sur ce point, cf. surtout ID, p. 66.

EP, p. 53.

ID, p. 60.

Sur ce point, cf. ID, pp. 178-180 et EP, p. 26.

ID, p. 156.

Sur le pouvoir comme lieu vide, cf. notamment ID, p. 95; EP, pp. 27, 265-266.

EP, p. 274.

Lefort ne manquerait pas, j'en suis bien conscient, de contester ce rapprochement en arguant qu'historiquement, le libéralisme a été une doctrine dont les principes ne s'étendaient qu'aux élites éclairées. Quand bien même il est vrai que, dans la pratique, le libéralisme a eu tendance à exclure les masses populaires du cercle de ses bénéficiaires, il n'en reste pas moins qu'en principe, il n'y a

pas d'incompatibilité entre les principes libéraux et la démocratie contestataire défendue par Lefort. L'exemple de Mill en est une illustration particulièrement éloquente. Cf. Isaiah Berlin, «John Stuart Mill et la question des fins de l'existence», *Eloge de la liberté*, op.cit., p. 225.

Cf. notamment ID, p. 29.

EP, p. 214.

ID, p. 180.

Cf. EP, p. 39.

EP, p. 270.

EP, p. 215.

EP, p. 275.

ID, p. 84.