

**QU'EST-CE QUE LA PENSÉE DU POLITIQUE ?
UNE INTRODUCTION AU PROJET PHILOSOPHIQUE
DE CLAUDE LEFORT**

Hugues Poltier

Résumé

L'article se donne pour tâche d'introduire à la "pensée du politique" du philosophe français Claude Lefort, et surtout marquer l'originalité de ce projet philosophique par rapport à la philosophie politique classique. Contestant la possibilité d'une normativité donnée de manière immédiate, Lefort, disciple de Merleau-Ponty, centre toute son attention sur le travail d'interprétation, qui le conduit à élaborer la pensée du politique comme compréhension des différentes formes de société. C'est par ce biais phénoménologique seulement que peut se reconstruire une dimension normative. En préliminaire, l'article donne une brève biographie, et en conclusion, une bibliographie sélective.

Avertissement : la publication originale de cet article remonte à 1994. Je n'ai pas jugé utile ni souhaitable de l'amender.

Depuis sa fondation par Platon, la philosophie politique peut être définie comme la recherche théorique du meilleur régime. Au-delà des nombreuses divergences qui les séparent, les plus grands représentants de cette tradition — Platon, Aristote¹, Hobbes, Locke et Hegel pour ne citer

¹ Je suis bien conscient que l'inclusion d'Aristote dans cette liste fera sursauter plus d'un. Cette réticence me paraît tout à fait compréhensible, tant il est vrai que, dans *La Politique*, les choses sont singulièrement compliquées: à des considérations normatives et descriptives s'ajoutent des réflexions sur la nécessité de concevoir une constitution qui tienne compte de l'équilibre des parties qui composent l'Etat. A mes yeux cependant, et en dépit des éléments que je viens de rappeler, il est correct de situer Aristote dans la tradition rationaliste de la philosophie politique occidentale. Cette thèse se justifie sur la base des prémisses qui fondent toute sa réflexion politique: (1) La cité existe en vue d'une fin (ch. I.1); (2) cette fin est la vertu, elle-même identifiée à la vie bonne ou heureuse (ch. III.9); (3) la vertu de l'homme comme tel est une (*Ethique à Nicomaque*, ch. I.6). Aussi absolument parlant, la meilleure cité est celle qui confie l'autorité au plus vertueux, c'est-à-dire celle qui donne la plus grande part de pouvoir à celui qui est le plus capable d'en faire le meilleur usage (*La Politique*, 1284 a 3-1284 b 35). Elle est également celle qui prend soin de la vertu de ses citoyens et fait de l'éducation le premier et le plus important de ses devoirs (L. VII-VIII). Selon Aristote donc, il y a une solution juste à la question de savoir qui doit gouverner ainsi qu'à celle de savoir ce que doit faire l'Etat. Si on ajoute à cela les développements sur la justice distributive comme égalité proportionnelle, on arrive à l'idée d'une distribution des biens selon la vertu.

Certes, Aristote reconnaît que, les hommes étant ce qu'ils sont, un tel idéal n'est pas réaliste et que, partant, il convient de rechercher la meilleure constitution réalisable pour l'immense majorité des hommes qui n'atteignent pas à une vertu supérieure. La solution imaginée par le Stagirite est celle du gouvernement de la classe moyenne (*ibid.*, IV,11) dont le principe est inscrit dans une constitution qui ne doit pas pouvoir être renversée à chaque changement de majorité. Dans le cours de l'ouvrage, on assiste ainsi à un glissement de la question de l'Etat idéal à celle du meilleur ordre constitutionnel réalisable. Il n'en reste pas moins que la construction de l'Etat idéal conserve son utilité en ceci qu'elle indique la direction que doit s'efforcer de suivre la mise sur pied de l'ordre politique praticable. A mes yeux, c'est par ce trait qu'Aristote appartient à la tradition de la philosophie politique rationaliste.

[120] que les plus importants — s'accordent sur l'idée qu'«il y a» une solution au problème de la coexistence humaine et que celle-ci peut être «découverte» par notre raison, pour autant que nous nous assurions avec toute la rigueur nécessaire de la justesse de nos axiomes et de la validité de nos raisonnements. Ainsi, quels que soient les désaccords qui opposent leurs solutions respectives, ils sont cependant unanimes à juger qu'en droit, cette recherche est possible et que c'est elle qui constitue l'objet de la philosophie politique.

Or, Lefort invite à rompre avec cette tradition. Dans une réflexion très inspirée de l'enseignement de Merleau-Ponty — qui fut pour lui autant un ami qu'un maître — Lefort élabore ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie politique, mais qu'il préfère, quant à lui, désigner du label de «pensée du politique». La conviction qui fonde son rejet est que le projet traditionnel de la philosophie politique ne peut que déboucher sur l'impasse du relativisme et de l'arbitraire. Mais pourquoi, demandera-t-on, doit-il en être ainsi ? De surcroît, si elle ne doit plus découvrir ce qu'est le meilleur ordre social, que doit donc rechercher la philosophie politique ? Et en quoi cette nouvelle approche est-elle préférable ? Telles sont les questions qui sous-tendent l'introduction au programme de la pensée du politique que je soumetts ici au lecteur. Précisons que mon propos se borne à une présentation et à une justification du «projet» philosophique de Lefort. Cela signifie que je m'attache à cerner dans son plus grand degré d'abstraction l'objet dont parle cette pensée. Ainsi, je ne ferai qu'effleurer les analyses «concrètes» des [121] différents régimes abordés par Lefort dans ses multiples essais. Ultimement, cependant, le but de cette étude est de faire apparaître l'originalité, la fécondité «et» les limites du point de vue normatif de la pensée du politique.

*

En guise de préliminaire, je voudrais brièvement retracer la trajectoire intellectuelle et politique de Lefort, car elle permet de mieux comprendre les motivations qui animent sa pensée. Jeune homme à la fin de la seconde guerre mondiale — il est né à Paris en 1924 —, Lefort s'ouvre à la vie intellectuelle à une époque dominée par la montée en force d'une nouvelle génération de philosophes désireuse de substituer au rationalisme idéaliste de leurs professeurs une pensée «concrète». Dans l'esprit de ses instigateurs, cette nouvelle pensée doit placer l'existant individuel au coeur de ses préoccupations. D'emblée, Lefort épouse pleinement l'inspiration générale de ce courant dont les représentants les plus connus sont bien sûr Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas et Ricoeur. Ses réticences à l'égard d'un rationalisme abstrait proche de Descartes ou de Kant ne se démentiront jamais. Toute sa vie, il restera fidèle à l'idée que la pensée est avant tout un effort pour élucider notre propre expérience.

Un aspect remarquable de ce changement dans la manière dont les philosophes conçoivent l'objet de leur réflexion est qu'il s'accompagne, très souvent, d'un glissement analogue sur le plan idéologique. Alors que, parmi les philosophes d'avant-guerre, il s'en était trouvé fort peu pour déclarer leurs sympathies pour les idéaux communistes, nombreux sont désormais ceux qui proclament leur adhésion à l'idéal de la société sans classes². Parmi ces sympathisants de la cause ouvrière, beaucoup hésiteront à entrer dans les rangs du Parti Communiste Français. Ici encore, les noms de Sartre et de Merleau-Ponty viennent à l'esprit.

² Témoigne de cet intérêt des philosophes et des intellectuels pour la cause communiste, la floraison des études sur Marx dans l'immédiat après-guerre. Cf. à ce propos Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Acquis à la cause ouvrière, Lefort, sur une suggestion de Merleau-Ponty, adhère en 1943 au Parti Communiste International (PCI) d'obédience trotskyste. Relevons au passage qu'il a d'emblée une image très négative de l'Union Soviétique et que c'est cette répugnance³ à l'endroit de la «patrie de la Révolution» qui le conduit chez les trotskystes. Mais les désaccords et un certain malaise ne tardent pas à faire surface et, bientôt, avec quelques «camarades», il crée une fraction dissidente. En 1948, c'est la rupture dont est issue la fondation du groupe *Socialisme ou Barbarie*. [122] Avec Cornelius Castoriadis, il en est le fondateur et le principal animateur. Après dix années tumultueuses de militance et de réflexion théorique et politique au sein de ce groupe révolutionnaire, Lefort rompt d'avec «Socialisme ou Barbarie». Cette rupture marque en même temps l'abandon de la foi révolutionnaire: il ne croit plus possible, ni souhaitable, l'instauration d'une société sans classes. Dès lors, sa réflexion s'identifie à une réappréciation de l'idéal révolutionnaire à la lumière des quelques expériences conduites en son nom, et plus particulièrement de l'expérience soviétique. Dans le cadre de ce réexamen, il consacre beaucoup de place à interroger le contenu de l'aspiration révolutionnaire et bientôt, se convainc de ce qu'elle est une composante essentielle du totalitarisme. Le contrecoup de cette découverte est l'idée qu'à leur fondement, les sociétés non-totalitaires n'ont pas une image déterminée de leur devoir-être. Ces thèses sont au coeur de la réévaluation de la démocratie à laquelle Lefort se livre depuis bientôt vingt ans. Après la publication en 1972 de sa monumentale thèse sur Machiavel, la première analyse substantielle du totalitarisme est développée dans *Un homme en trop* (1976), ouvrage dans lequel il montre que tout ce que nous apprend Soljénitsyne sur le fonctionnement de la société totalitaire devient intelligible lorsque l'on comprend que sa logique est dans la dépendance de la représentation d'une société délivrée de toute division antagonique. Ses essais ultérieurs poursuivent l'effort engagé dans le «Machiavel» et dans *Un homme en trop*. Dans une réflexion où les dimensions interprétative et normative se mêlent étroitement, il livre au public une interprétation de la démocratie et du totalitarisme qui est en même temps une défense de la première et une condamnation du second. Parallèlement, la confrontation de Marx avec la tradition de la philosophie politique occidentale l'amène à la conclusion que l'idéal marxiste de la société sans classes n'est au fond qu'une variation de l'idéal de la société Une partagé par la plupart des grandes philosophies politiques rationalistes (Cf. 1978b, 103-104). Sa défense de la démocratie prend ainsi la forme d'une critique du désir de l'Un qui, à son insu, anime la philosophie politique classique.

Pour une restauration de la philosophie politique

Toute la réflexion politique de Lefort se développe sous le signe de l'interprétation. Prenant pour point de départ la constatation de la diversité des formes de société, son souci est de parvenir à rendre compte de la singularité de chacune d'elles. A ses yeux, le fait de leur diversité suffit à établir l'impossibilité d'identifier les sociétés à des phénomènes naturels. Il n'est possible de rendre compte de cette diversité que si l'on admet que chaque société est sous-tendue par une visée qui est sa création propre. C'est ainsi qu'il s'efforce de mettre au jour cette visée, ou encore le [123] schème de représentations qui commande l'agencement des rapports sociaux d'une

³ De cette répugnance témoigne notamment un essai de 1948 sur Kravchenko qui condamne l'URSS dans les termes les plus fermes. Ainsi Lefort n'hésite-t-il pas à écrire que le seul «progrès incontestable de la société soviétique, c'est celui qu'elle réalise sur le plan de l'exploitation» (1979, 140).

société ainsi que son rapport au monde. Bref, le souci qui l'anime est «de trouver dans les événements de notre monde «du»sens» (1986, 17).

Or, aux yeux de Lefort, il semble que ce dessein interprétatif doive désormais être celui-là même de la philosophie politique. En ouverture à une conférence qu'il présente devant le «Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique», il déclare en effet: «Mon propos est de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique» (1986, 17). En clair, aux yeux de Lefort, s'atteler à la mise en lumière des principes générateurs des sociétés, c'est en même temps contribuer à une «restauration»de la philosophie politique. Plus encore, cette déclaration suggère même que l'avenir de la philosophie politique est tout entier suspendu au succès de la pensée des formes de société que Lefort livre tout au long de ses essais. Ce faisant, elle laisse aussi entendre qu'aujourd'hui, la philosophie politique ne peut plus embrasser le dessein normatif et constructiviste qui fut celui des plus grands penseurs politiques du passé. Ou qu'à s'obstiner dans cette voie, elle se condamne à être inopérante et à ne rien comprendre à ce qui se joue dans notre temps.

Comment Lefort justifie-t-il cette nécessité de rompre d'avec la démarche de la philosophie politique classique ? Avant d'examiner l'argumentation de Lefort, remarquons que l'identification de la philosophie politique à la pensée des formes de société soulève trois questions délicates. En quoi tout d'abord une pensée des formes de société peut-elle prétendre au titre de philosophie «politique»? Ne serait-il pas plus approprié pour elle de se présenter comme une philosophie des fondements du social ?

Ensuite, à supposer même que l'on découvre une dimension politique dans l'interprétation des formes de société, ne lui manquerait-il pas encore une dimension essentielle pour prétendre ressortir à la philosophie politique, à savoir une dimension normative ? Car le sens même de la philosophie politique présuppose la reconnaissance qu'il y a des régimes politiques condamnables par opposition à d'autres qui méritent notre approbation. Dès l'origine, la philosophie politique s'est efforcée d'identifier la différence qui sépare un régime qui prend en compte et respecte l'humanité de ses sujets de celui qui règne sur eux en les traitant comme des animaux ou comme des ennemis. Dès l'origine également, elle y a vu non pas tant une simple variation empirique qu'une différence morale. Or, les prémisses de sa pensée autorisent-ils Lefort à lui conférer une dimension normative ? Comment une pensée qui semble avant tout préoccupée par la découverte du sens dont dépend la mise en forme singulière d'une société, comment, dis-je, une telle pensée peut-elle se prononcer sur la qualité morale d'une société ? De la découverte de ce sens à la condamnation ou à l'approbation, n'y a-t-il pas un gouffre infranchissable ? En condamnant ou approuvant, [124] est-ce que je n'applique pas à la société que j'évalue des critères moraux qui sont les miens indépendamment de ma connaissance de cette société ? Et en ce cas, il semble que l'on soit condamné à l'alternative du relativisme ou de l'universalisme: soit j'emprunte ces critères à la collectivité dont je partage les croyances et les valeurs, soit je suis capable de m'abstraire des influences que j'ai subies pour procéder à un examen critique de tous les problèmes moraux et leur donner leur véritable solution rationnelle. Dans les deux cas, l'entreprise de Lefort perd tout son sens. Car, que mon jugement moral soit l'expression de ma préférence pour le mode de vie de ma société ou qu'il soit un jugement fondé sur la découverte des valeurs et des normes universelles, la mise au jour de ce qui constitue l'individualité de chaque société paraît parfaitement inutile, moralement dépourvu de pertinence. Or, nous l'avons vu, Lefort soutient que la direction de recherche indiquée dans sa pensée du politique constitue aujourd'hui l'unique

chance pour la philosophie politique de conserver sa crédibilité. Ce qui signifie que, à ses yeux, l'appréciation morale d'un régime doit, sinon surgir, du moins trouver sa justification dans l'interprétation de ses principes générateurs. Car, ainsi qu'en témoignent ses essais comparatifs sur la démocratie et le totalitarisme, il est manifeste que Lefort endosse pleinement la visée normative de la philosophie politique. Ces essais comprennent en effet une condamnation sans réserve du second et une défense non moins engagée de la première.

Ces remarques suggèrent que Lefort doit résoudre deux difficultés, d'un côté celle de l'articulation des dimensions interprétative et normative et, de l'autre, celle de la validité de sa prise de position. Car il n'y a pas de doute à mes yeux que Lefort est convaincu que sa condamnation morale du totalitarisme est philosophiquement fondée; en d'autres termes, qu'elle n'est pas seulement vraie pour lui ou pour les individus qui vivent dans les régimes démocratiques mais qu'elle l'est également pour tous les modernes.

Enfin — et c'est la troisième difficulté —, la question se pose de savoir pourquoi le philosophe politique ne peut plus emprunter la même démarche que celle de ses prédécesseurs. En clair, pourquoi ne peut-il plus, aujourd'hui, commencer sa recherche par une enquête sur la nature humaine et la poursuivre par l'élaboration d'un modèle de société conforme aux traits ou aux valeurs dégagés au cours de son enquête ? Pourquoi, à l'opposé, le penseur du politique doit-il ancrer sa réflexion dans les sociétés réelles ? Pourquoi, en d'autres termes, doit-il se borner à interpréter plutôt qu'à inventer ou à construire un modèle idéal ?

Je commencerai par examiner la réponse de Lefort à cette dernière question, car les objections qu'il adresse à la philosophie politique classique offrent un biais commode pour entrer dans l'esprit de sa pensée du politique. En effet, une fois au clair sur le sens et la portée de cette opposition, nous serons mieux à même de comprendre pourquoi, à ses yeux, la seule [125] philosophie politique possible est celle qui, à travers le détour d'une étude comparative des diverses formes de société, interroge l'origine de sa propre expérience politique. Enfin, cette interprétation des formes de société nous fera découvrir une dimension constitutive du social qui s'avèrera décisive pour apprécier le caractère moral d'une société.

La critique de la philosophie politique classique

La philosophie politique occidentale s'est toujours donné pour objet la recherche théorique de la bonne société, de la société juste et rationnelle. Et, par delà tout ce qui oppose ses principaux représentants — de Platon à Hegel en passant par Aristote, Thomas d'Aquin, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, etc. — l'idée a toujours prévalu qu'il est possible de concevoir le modèle d'une société unifiée par la justice et l'harmonie. La condition préalable est d'établir la hiérarchie des fins véritables de l'homme et, du même coup, de montrer que nous ne donnons libre cours à certains désirs que parce que nous nous laissons aveugler par nos passions. Cette démonstration repose sur la présupposition qu'un système harmonieux de fins est déjà effectué quelque part (dans la nature humaine, dans l'âme ou dans la divinité qui nous a créés) et que tout individu qui consent à l'examiner rationnellement doit nécessairement en reconnaître la justesse. Une fois ce système de fins découvert, le philosophe est en mesure de concevoir un modèle de société qui lui est conforme. La société ainsi imaginée est véritablement «une» en ce sens qu'aucun conflit d'intérêt ne peut y surgir puisque, par hypothèse, tout individu rationnel ne peut faire autrement que de reconnaître la rationalité de l'ordre social qui réalise pratiquement la hiérarchie des fins

humaines. Le principe même de la contestation y est frappé d'illégitimité. Une opposition ne peut avoir sa source que dans la folie, l'irrationalité ou l'immaturité de son auteur. En elle-même, elle ne mérite pas qu'on s'y arrête. L'unique question est de savoir si on peut ramener à la raison le sujet égaré. Dans cette conception rationaliste, aucun écart en droit insurmontable ne sépare le pouvoir des membres de la communauté, car, s'ils font taire leurs passions, ces derniers sont obligés de reconnaître la sagesse des décisions que le pouvoir prend en accord avec ce qu'enseigne la découverte des fins véritables. En droit donc, une société unifiée par la justice et l'harmonie est parfaitement possible.

La critique que Lefort oppose au programme de la philosophie politique vise son présupposé le plus fondamental, c'est-à-dire la croyance que le système hiérarchisé des valeurs et des normes de l'existence humaine est déjà effectué quelque part⁴ et qu'il suffit de le découvrir pour ensuite le [126] traduire dans la pratique. Sa critique met en cause l'idée de l'existence «en soi» du système de la raison morale.

Car cette croyance est très problématique. D'abord, on ne voit pas très bien de quelle nature peut être ce «quelque part» où serait effectué, complet, le système de la raison morale. Le soupçon jeté sur l'âme ou sur l'existence de Dieu ne laisse guère d'alternatives. En outre, même si on admettait l'existence d'un tel lieu, la difficulté subsisterait de savoir comment nous pourrions y accéder, car notre pensée advient à elle-même dans le temps et nous serions bien en peine de faire le partage de ce qui nous vient de notre propre fond et de ce qui nous vient de notre fréquentation du monde. L'objection de principe que Lefort oppose à la philosophie classique est donc qu'il n'existe pas de système hiérarchisé de normes et de valeurs en soi; et que, même s'il existait, il serait de toute manière hors d'atteinte.

La portée de cette objection est considérable. Elle signifie l'impossibilité de fonder une prise de position normative ou évaluative sur la prétention à une connaissance «du» bien, «du» juste, etc. Notre incapacité à connaître le bien entraîne l'impossibilité de concevoir un système normatif abstrait capable de donner la solution juste à tous les conflits moraux. Pour être plus précis, disons que la difficulté que soulève l'idée d'une construction normative abstraite est que celle-ci est nécessairement amenée à arbitrer des conflits de priorité entre différentes exigences morales que la plupart s'accordent à reconnaître valables. Ainsi, par exemple, beaucoup admettent simultanément que la liberté et le droit à la vie constituent deux valeurs morales à part entière. Cependant, sur la question de l'avortement, ces deux valeurs entrent en conflit: doit-on donner la priorité à la liberté de la mère de choisir de porter ou non son fœtus à terme ou doit-on poser la priorité du droit du fœtus à la vie? Comment arbitrer un tel conflit? Y a-t-il «une» solution «juste»? A considérer l'état actuel du débat — tant au sein de la communauté des philosophes que dans la société, l'exemple contemporain le plus significatif étant sans doute le cas des Etats-Unis —, il semble bien qu'il n'existe aucun argument capable d'établir de manière définitive et incontestable la fausseté de l'une ou l'autre position. Or, on peut généraliser cette conclusion à tous les conflits fondés sur la nécessité de donner la priorité au principe A ou B (ou C, etc.). Ainsi, aux yeux de Lefort, la contestation de la notion d'une raison morale objective entraîne l'impossibilité de principe de trouver une solution définitive — «vraie» — à quelque conflit moral que ce soit.

⁴ On reconnaît là bien évidemment le reproche qui résume la critique par Merleau-Ponty de la position qu'il appelle «l'analyse réflexive»: celle-ci, dit-il, «suppose effectué «quelque part (...) un système de pensées absolument vrai...» (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 50).

S'il est vrai qu'il n'existe pas de système en soi de normes et de valeurs morales, cela signifie que ces valeurs et ces normes sont l'oeuvre de la société. Et cela veut dire encore que la réflexion éthique n'est rien [127] d'autre qu'un effort pour systématiser la pensée morale commune et pour proposer des solutions à certains dilemmes qui se présentent à elle. La réflexion morale emprunte nécessairement ses concepts et ses valeurs fondamentaux au monde d'expérience au sein duquel elle advient à elle-même. Bref, il n'existe pas, plus même, il ne «peut pas» exister de réflexion morale pure. Il n'y a pas de raison morale pure et, partant, il n'existe pas non plus un système de normes et de valeurs qui serait l'unique véritable. Il en découle encore qu'il n'existe pas «un» ordre politique rationnel que la philosophie politique aurait pour mission de faire connaître aux hommes. Il n'y a pas une unique solution juste au problème de la coexistence humaine.

Pour Lefort, il faut donc écarter la prétention constructiviste de la philosophie politique classique. Il est vain de vouloir construire le modèle de la société rationnelle puisque la priorité accordée à telle ou telle valeur au détriment de telle autre ne peut faire l'objet d'une démonstration capable d'emporter la conviction de tous. Ultimement, cette priorité ne peut pas être fondée et, même si elle n'est pas absurde, elle n'en reste pas moins arbitraire. La conclusion capitale de cette critique du rationalisme de la philosophie politique occidentale est ainsi que le social — plus exactement, son ordre, sa mise en forme⁵ — n'a pas de fondement dans l'être, c'est-à-dire ni dans une raison en soi, ni dans une prétendue nature humaine.

Le social, dis-je, n'a pas de fondement dans l'être. En d'autres termes, il n'est pas fondé sur un principe immuable, invariable. Au fondement des diverses formes de société que nous connaissons, il n'existe pas un principe unique, identique pour toutes. Et pour cette raison, de même qu'il ne peut y avoir de science des valeurs, il ne peut y avoir de science abstraite du social — sur le modèle de la physique théorique, par exemple. Ainsi, on ne peut concevoir de modèle théorique qui soit applicable à n'importe quelle société, car la notion d'un tel modèle suppose que les diverses sociétés composent des variations à la base desquelles les mêmes éléments se retrouvent toujours.

La pensée du politique comme pensée des formes de société

Ces critiques du rationalisme classique convainquent Lefort que la philosophie politique ne peut plus entrer de plein pied dans une recherche normative abstraite portant sur les fins de l'existence humaine et sur l'ordre politique qui lui correspond. Ce scepticisme est motivé par l'impossibilité de revenir à une pensée qui serait pure de toute influence contingente, puisqu' [128] elle advient à elle-même à l'épreuve d'un monde social-historique dont la signification est constitutive.

Cette thèse a une portée qui est loin d'être négligeable. Elle signifie d'abord que la pensée ne peut s'exercer qu'à la faveur des significations qui structurent son expérience et qui sont celles-là mêmes de son monde social. En toute rigueur, la pensée ne préexiste pas à l'institution de ce dernier. Ce qui revient à dire qu'il n'y a de significations, de pensée, d'intelligibilité — c'est tout un — qu'en vertu de l'existence d'un espace social. De même qu'il n'y a pas de société en soi, il n'y a pas d'intelligible en soi. Il advient dans le moment même où la société s'institue. Toute la

⁵ En un sens cependant, cette précision n'ajoute rien car le social n'existe que par sa mise en forme

difficulté réside dans ce paradoxe. L'existence d'une société suppose celle d'un ensemble de significations en même temps que celui-ci suppose celle d'un espace social. Ils existent l'un par l'autre.

Détaillons quelque peu le contenu de ce paradoxe. La société n'existe comme telle qu'en vertu de sa différenciation interne, c'est-à-dire en vertu de la signification qu'y prennent différentes figures sociales — p.ex. celles du chevalier, du prêtre et du serf dans la société féodale —, différentes régions — p. ex. la différenciation de l'espace sacré et de l'espace profane dans les sociétés primitives —, différentes dimensions de l'expérience sociale — politiques, religieuses, artistiques, etc. A l'inverse cependant, cette différenciation interne suppose la référence à un espace social au sein duquel ces figures sociales se perçoivent différentes les unes des autres. C'est parce qu'elle sait sa position vis-à-vis des autres figures sociales, que chacune sait adapter ses comportements à la personne avec laquelle elle entre en contact. A son tour, cette connaissance présuppose que ces figures sociales sachent leur commune appartenance à un même espace social. Pour vérifier cette dernière conclusion, il suffit de penser aux difficultés que pose la communication entre deux mondes sociaux différents.

Ces réflexions nous conduisent à conclure que l'avènement d'un univers d'intelligibilité et celui d'un espace social constituent un unique événement. Une société n'est rien d'autre qu'un «espace d'intelligibilité» (1986, 20), c'est-à-dire un univers de représentations articulées les unes aux autres, chacune ne recevant sa signification pleine et entière que par le rapport qu'elle entretient à d'autres.

La prise en compte de l'impossibilité de séparer une société des représentations qui commandent sa mise en forme nous fait découvrir l'«objet» de la pensée du politique. Négativement, on comprend qu'elle ne peut pas porter sur un intelligible qui existerait à l'état séparé; elle ne peut pas être la recherche de principes purs. Ou encore, elle ne peut pas se mouvoir dans l'abstraction. Ce qu'elle va interroger, c'est au contraire l'articulation d'une certaine configuration des rapports sociaux à un ensemble de significations. Aussi prendra-t-elle pour objet principal d'investigation des formes de société réelles. Cependant, et en dépit de ce qu'elle s'intitule «politique», [129] elle ne se concentrera pas sur leur sous-système politique, parce que cela reviendrait à faire comme si elles avaient pu se doter de n'importe quel dispositif politique, indépendamment des principes fondamentaux de leur mise en forme. S'il est vrai que le choix par une société d'une forme de gouvernement dépend de sa manière d'être fondamentale, alors il est vain de s'arrêter à l'examen de sa forme de gouvernement. Le vrai problème est de découvrir en vertu de quels principes s'effectue la mise en forme de la coexistence, dont font notamment partie le rapport au pouvoir et son organisation.

Ainsi, fort de la double conviction que le social n'existe que par les principes de sa mise en forme et qu'il n'y a pas de monde intelligible en soi, le penseur du politique s'attachera à mettre en lumière les significations immanentes à la manière dont s'agent les rapports des hommes au sein d'une société particulière.

Aussi, comprendre une société, n'est-ce rien d'autre que découvrir l'univers de significations qu'elle a instauré et qui régit la manière dont les rapports sociaux s'y ordonnent. Et on saisit alors en quel sens Lefort peut dire de la vie sociale qu'elle «est un matériau qui comprend sa propre interprétation» (1986, 20). Car s'il est vrai qu'elle est dans la dépendance de significations qui sont sa propre création, cela implique qu'il est vain de vouloir interpréter une société au moyen de concepts qui lui sont étrangers. Leo Strauss a souvent formulé l'exigence de

comprendre les penseurs comme ils se comprenaient eux-mêmes. Le «motto» de Lefort ne s'en distingue qu'en ce qu'il substitue aux penseurs les formes de société.

Dans cette optique, tout l'effort du penseur du politique consistera à mettre en lumière et à comparer les principes générateurs des diverses formes de société. Ainsi, il consistera notamment à montrer l'articulation des principes de l'institution du social avec un système politique déterminé. Tout le sens des analyses que propose Lefort des régimes monarchique, totalitaire et démocratique est précisément de faire apparaître le lien caché qui existe entre les principes qui régissent leur mise en forme et leur dispositif politique⁶.

La difficulté particulière à laquelle se confronte l'interprète d'une forme de société est ainsi de découvrir les significations qui sont au principe de l'institution d'une forme de société quelconque. Cette tâche s'avère difficile parce que le penseur ne peut s'appuyer ni sur la seule observation des comportements, ni sur les seuls discours tenus par les individus. Les premiers sont en effet souvent ambigus en ce sens qu'il est souvent malaisé de déduire une intention d'une attitude. L'inconvénient des seconds [130] tient dans leur diversité et leur incompatibilité; les uns et les autres tiennent des propos très divers et souvent contradictoires.

L'issue à cette difficulté est de garder à l'esprit que tous ces comportements et tous ces discours appartiennent à un unique «espace d'intelligibilité» et que, par conséquent, ils ont nécessairement en commun une «matrice inconsciente» de représentations dans laquelle s'enracine leur «connaissance, connaissance de soi et connaissance de l'autre» (1986, 11). En clair, il importe de se souvenir qu'un univers de significations n'existe qu'en vertu de l'institution d'un espace social. Pratiquement, dire que deux ou plusieurs individus savent leur commune appartenance à une société signifie qu'ils partagent les mêmes repères pour discriminer les figures sociales et les types d'expérience. Au-delà de tout ce qui peut les distinguer, ils partagent un même ensemble de principes instituants en vertu desquels ils sont capables de s'orienter et de répondre aux sollicitations des événements.

Ainsi, ce que le penseur du politique cherche à découvrir, ce sont tous ces repères en vertu desquels les individus sont capables d'interpréter leur monde et de s'y ajuster de façon adéquate. Or ces repères ont un peu le même statut que le corps dans le cadre de l'expérience sensible et motrice. Lorsque je cherche à saisir un objet, toute mon attention est dirigée vers lui et, une fois l'objet saisi, je serais bien incapable de décrire l'ensemble des gestes que j'ai dû effectuer avant de l'avoir en main. Mon corps est ici mon véhicule au monde et, comme tel, dans le cours normal de mon existence, je ne le thématise pas. De la même manière, ces significations-repères constituent le socle de mon expérience; elles sont ce qui est toujours avec moi et, partant, ce qu'il n'y a pas lieu d'interroger. Aussi ne les thématisons-nous pas dans notre expérience courante.

Ainsi, et pour reprendre une expression de Husserl restée fameuse, c'est bien à une «conversion du regard» que nous invite Lefort. Ce qu'il faut tenter de mettre au jour, c'est tout l'implicite qui sous-tend et ordonne notre rapport au monde, qui fait que notre expérience a «du»sens. Et puisque les membres d'une société partagent nécessairement le même univers de significations, le dévoilement de cet implicite doit nécessairement nous conduire «vers une source de sens dont il faut bien qu'il dérive» (1978b, 60).

L'unité de l'espace social et le lieu du pouvoir

⁶ Sur ce point, cf. notamment (1983), pp. 64 sqq, 102 sqq, et (1986), pp. 21 sq, 26-29, 47 sq, 234 sq, 274 sq.

Une idée fondamentale de la pensée du politique est donc que les individus d'une société ne peuvent entrer dans des rapports déterminés qu'en vertu d'un univers commun de significations. Or cette idée présuppose que l'espace social compose une unité. Aux yeux de Lefort, l'existence de cet [131] espace social s'atteste par la seule observation que, la plupart du temps, nous comprenons immédiatement le sens des actions de nos concitoyens et que nous savons spontanément nous y ajuster. Encore une fois, l'unité de la société consiste en ce qu'elle est un «espace d'intelligibilité» à l'épreuve duquel nous advenons à nous-mêmes. Cela signifie que cet espace est constitutif de notre pensée, voire de notre personnalité et, en tout cas, de l'idée que nous nous faisons de notre place et de notre rôle dans la société. Bref, nous ne parvenons à nous orienter dans le monde que «parce que nous possédons par-devers nous l'idée d'une dimensionalité originaire du social» (1986, 257).

Cependant, la question subsiste de savoir ce qui assure l'unité de l'espace social: comment et par quoi s'effectue la liaison de ces représentations en un monde ?

La réponse de Lefort est que, pour s'unifier, le social doit se réfléchir en un lieu qui semble distinct des individus qui le composent. D'une certaine manière, ce lieu doit paraître extérieur à eux, comme au-dessus d'eux. Ainsi, explique Lefort, le fait que l'espace social «s'ordonne comme le même, en dépit de (ou en vertu de) ses multiples divisions, comme le même dans ses multiples dimensions, implique la référence à un lieu à partir duquel il se fait voir, lire, nommer.» (1986, 265) Pour se percevoir comme le même, l'espace social doit en quelque sorte projeter l'image de son unité en un lieu qui en semble détaché, comme à distance. Ainsi, les membres d'un groupe social donné savent leur co-appartenance à un unique espace social parce que leur action prend sens dans le cadre d'un monde de significations qui ne trouve son unité qu'en référence à ce lieu. Ce dernier doit être compris comme un «pôle symbolique », c'est-à-dire comme un lieu en lequel sont rassemblés à la fois l'image de l'unité de la société et les principes qui régissent la mise en forme des rapports sociaux. Pour Lefort, ce pôle symbolique n'est rien d'autre que le lieu du pouvoir.

Ainsi, à la question de savoir ce qui assure l'unité d'un espace social, Lefort répond que c'est le lieu du pouvoir. Or, cette thèse a des conséquences capitales. Tout d'abord, elle signifie que le pouvoir est «constitutif»de la société comme telle; ou encore — ce qui revient au même —, que «la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique» (1986, 256). Négativement, elle implique qu'il n'y a pas de société s'il n'y a pas de pouvoir.

En second lieu, elle signifie que la société ne préexiste pas à sa définition politique: son avènement est contemporain de l'instauration de son «schéma directeur» (1986, 256). S'instituer comme une société et se doter d'un pouvoir séparé sont ainsi une seule et même opération. Il s'ensuit immédiatement que la société ne peut disposer à sa guise du symbolique — et, partant, du pouvoir. En effet, la société advient à elle-même à la faveur de sa détermination symbolique. Auparavant, n'existant tout simplement [132] pas, elle ne peut se rassembler pour débattre de la matrice politique à adopter. Une fois instituée, il est trop tard pour en discuter puisque son schéma directeur constitue l'intelligibilité du monde pour elle.

Pourtant, cela ne signifie pas que cette matrice politique soit le résultat de processus objectifs. Aux yeux de Lefort, elle témoigne au contraire d'une «élaboration collective» (1983, 124), car elle est animée par une visée, par une intention. Ainsi, ultimement, force est de reconnaître que c'est «la société»qui «s»'institue et «se»donne une forme déterminée de coexistence puisqu'on ne

peut imputer le schéma particulier de son mode d'institution à une causalité en soi. Cependant, cette visée n'étant pas claire à elle-même, la mise en forme de la société s'effectue nécessairement dans une certaine méconnaissance de soi. Pour cette raison, on ne saurait imputer l'élaboration de cette matrice à des «agents déterminés» (1983, 124), car, même si, dans un groupe social, certains jouent un rôle plus important que d'autres dans le façonnement de la vie collective, il reste qu'ils sont également animés par des motifs et des visées nés de leur fréquentation du monde.

La thèse du pouvoir comme pôle symbolique implique encore que le pouvoir ne se contente pas de réfléchir l'unité de la société, mais qu'il donne encore à voir les principes qui président à la différenciation de l'espace social et à la forme des relations qu'y nouent les individus en fonction de leur figure sociale. Symétriquement, cela signifie que toutes les divisions de l'espace social sont contemporaines de son institution et n'ont de sens que dans le cadre de ses principes générateurs. Pour illustrer ce propos, disons que la figure du «prolétaire» n'a de sens que dans le cadre d'une économie capitaliste; ou encore, on peut relever que l'idée d'une subdivision de la société en une pluralité de sous-systèmes — politique, économique, juridique, etc. — ne fait pas sens dans la plupart des sociétés anciennes.

Enfin, cette thèse est très précieuse pour le chercheur. Elle lui enseigne qu'il suffit de s'attacher à déchiffrer le lieu du pouvoir d'une société quelconque pour parvenir à en découvrir les principes générateurs.

L'avènement d'une société, ai-je dit, ne se distingue pas de l'instauration de son système symbolique. Aussi ce dernier advient-il dans le temps; il est un événement qui se produit en un temps et en un lieu déterminés. Son existence s'identifie à l'ouverture de la société à elle-même qu'il ne cesse de composer. A l'instar de la vie sociale, il est pris dans le devenir, il change, se transforme. De cette évolution, la réflexion ne peut prendre conscience qu'après coup, et encore, seulement de manière partielle.

Dépourvu de fondement en soi, le devenir de cette matrice politique n'est soumis à aucun déterminisme. Son élaboration n'ayant pas de fondement dans l'être, il faut alors en conclure que le social est *indéterminé*. Prise dans le devenir, l'ouverture de la société à elle-même est en constante [133] réélaboration; c'est à chaque instant que se refait et se rejoue cette ouverture. Et puisqu'aucune norme extérieure ne détermine la société à se conformer à un certain ordre, son devenir ne tend vers aucune forme précise, connaissable d'avance.

Avec la thèse de l'indétermination, nous parvenons au point culminant de la théorie du social de Lefort. Cette thèse signifie essentiellement que rien ne détermine le social — ni la nature de l'homme, ni celle de l'existence collective, ni celle de la raison, ni un Esprit hegelien — à s'ordonner d'une manière définie. Aucune cause ni aucun «telos» en soi ne déterminent la configuration de ses rapports sociaux. Bref, il n'y a pas de fondement en soi à la forme particulière qu'y prennent le rapport au pouvoir, celui à la loi et celui au savoir, ni au genre de relations qu'y entretiennent les individus en fonction de leur place respective.

Tout ce développement me permet de ramasser en quelques formules l'objet de la pensée du politique. Prenant pour point de départ la diversité des formes de société, son interrogation porte d'abord sur le mode d'institution particulier de chacune. Son premier souci est de mettre en lumière la matrice de principes qui commande la mise en forme de la vie sociale. En un mot, cette recherche porte sur le «symbolique», c'est-à-dire sur l'ensemble des significations

constitutives de la manière singulière qu'a une société de différencier et d'articuler les classes, les groupes ou les conditions et, simultanément, de discriminer les repères en fonction desquels s'ordonne l'expérience de la coexistence (1986, 257). L'unité de la société est assurée par le fait que le symbolique est en quelque sorte projeté à distance de la société, en un lieu autre, distinct de tous les membres ou groupes qui la composent. Ce lieu est pour Lefort le lieu du pouvoir et il assure à la société une quasi-représentation d'elle-même. Il s'avère ainsi que le pouvoir est d'abord un pôle symbolique.

Nous comprenons maintenant en quel sens Lefort peut soutenir que «la réflexion sur le pouvoir commande toute philosophie politique» et en même temps affirmer ne s'intéresser qu'au «principe de l'institution du social» (1986, 265). La raison est que, dans sa perspective, le pouvoir a d'abord une dimension symbolique en ce sens qu'il institue l'espace collectif comme tel et qu'il contient les principes de sa mise en forme. Aussi la pensée du politique peut-elle se concentrer sur une interrogation de ce lieu — plus précisément du discours du et sur le pouvoir — et cependant porter sur les principes générateurs de l'espace social.

Vers une dimension normative

A la lumière de cette présentation de l'objet de la pensée du politique, sa perspective essentiellement interprétative semble bien fondée. Si un monde social est l'instauration d'un univers de significations en vertu [134] duquel s'ordonne l'expérience de ses membres et s'il n'y a pas de pensée — c'est-à-dire pas de signification, pas d'intelligibilité — en deçà de l'instauration de ce monde, alors la seule manière de saisir la nature particulière d'une société consiste à découvrir les significations fondamentales qui commandent son expérience du monde et à s'efforcer d'en mettre en lumière la cohérence interne. Car, si les deux hypothèses ci-dessus sont correctes, cela signifie qu'il n'y a pas de pensée «pure», ou pour mieux dire, pas de pensée qui ne soit déjà le résultat d'une élaboration, d'une institution sociale. C'est ainsi que se leurre le chercheur qui, dans l'étude d'une société «autre», prétend se borner à étudier les faits, rien que les faits, car, ce faisant, il projette sur elle les catégories qui lui viennent de sa fréquentation du monde. La seule manière de commencer à parvenir à «mettre entre parenthèses» les significations qui commandent notre accès au monde consiste à accueillir l'événement pour «se laisser conduire par lui ... vers une source de sens dont il faut bien qu'il dérive» (1978b, 60). Formulé plus simplement, il ne s'agit donc pas de collecter le plus grand nombre possible de faits pertinents pour en déduire le social, mais il s'agit bien plutôt d'être sensible à la (aux) signification(s) immanente(s) de ce qui est événement aux yeux de cette société, et de s'y ouvrir tout en interrogeant leur cohérence et leur provenance.

Cependant, je l'ai dit, la pensée du politique ne s'épuise pas dans sa dimension interprétative, mais affirme encore avoir une portée normative. Ainsi, dans le moment même où il revendique avec force le rattachement de son entreprise à la tradition de la philosophie politique, Lefort proclame que celle-ci «a toujours eu en vue la différence d'essence entre régime libre et despotisme, ou bien tyrannie» (1986, 18).

A en croire cette dernière citation, l'enjeu ultime de la pensée du politique n'est pas tant cognitif que normatif: il s'agit d'établir la différence de nature entre un régime de liberté et un régime d'oppression. Soulignons que, dans l'esprit de Lefort, cette opposition n'est pas seulement descriptive; elle a, au contraire, une portée évaluative que l'auteur assume pleinement. Car il ne

fait aucun doute que le «cauchemar totalitaire» (1979, 12) constitue pour lui une réalité monstrueuse et qu'à l'opposé, la liberté démocratique compose la meilleure forme que puisse prendre la coexistence humaine.

Le problème auquel se confronte le lecteur de Lefort est alors de savoir comment cette thèse normative s'articule au point de vue fondamentalement interprétatif de sa pensée. Plus précisément, il est de savoir si la mise en lumière de la nature libre ou despotique de la société est intrinsèque à la découverte des significations constitutives de la mise en forme de ses rapports sociaux.

Sur la base des prémisses de cette pensée, on pourrait être tenté de conclure qu'elle ne peut déboucher que sur une forme de relativisme énonçant qu'un jugement de valeur n'est rien de plus que l'expression [135] d'une préférence — voire, le plus souvent, de sa préférence pour le monde social dans lequel on vit. Or, il n'est pas douteux que Lefort veuille repousser cette conclusion. En particulier, il ne peut pas admettre que le régime totalitaire puisse être mauvais pour nous mais bon pour d'autres et que l'inverse soit vrai pour la démocratie. Bref, il refuse d'identifier sa défense de la démocratie et sa condamnation du totalitarisme à l'expression par un groupe déterminé d'une préférence pour son mode de vie actuel.

Quelle autre voie emprunter une fois que l'on a rejeté successivement celle de la réflexion normative fondée sur la connaissance du bien ou de la nature humaine et celle du relativisme ?

Une voie subsiste qui n'a pas encore été explorée jusqu'ici. Elle consiste à partir de l'idée qu'il y aurait une destination propre au social comme tel. Sans conteste, une telle formulation fait songer à l'idée aristotélicienne que chaque genre d'être a par nature un «telos» qui lui est propre. Pour le Stagirite, le «telos» propre à la Cité est la vertu⁷, cette dernière notion renvoyant à l'idée d'un ordre à la fois rationnel, juste et harmonieux. En dépit de la distance qui sépare les solutions de Lefort et d'Aristote, il y a là quelque chose de commun à leurs deux pensées. L'un et l'autre s'efforcent de fonder — pour faire bref — le devoir-être sur l'être. Leur conviction commune est que le social a en lui-même sa propre visée et qu'en conséquence, il est vain et illusoire de vouloir construire un modèle abstrait de bonne société. Si excellent soit-il en théorie, ce modèle resterait de toute manière inapplicable dès lors qu'il contrarierait les tendances les plus fondamentales de la société.

Tout son raisonnement est ainsi sous-tendu par le présupposé que la société accomplit sa destination lorsqu'elle vit conformément à son être; qu'elle atteint à la plus haute qualité d'existence lorsque sa manière d'être ne comprend pas une répression de ses tendances les plus fondamentales. Si une forme de société implique une mise sous tutelle permanente de la quasi-totalité des faits et gestes de ses membres, on peut en conclure qu'elle n'est pas en accord avec l'être profond du social.

La réponse à la question de la meilleure forme de société dépend ainsi de la réponse à la question de l'être du social. Ce n'est qu'une fois armé de cette connaissance que nous serons en mesure de déterminer la manière d'exister qui accomplit le mieux les virtualités inscrites dans le social. Or, sur cette question, Lefort se sépare radicalement du Stagirite. Pour Aristote, on le sait, la fin de la Cité est fondée sur la connaissance de l'«arété», de l'excellence humaine. Et puisque cette excellence définit la nature de l'homme, il s'ensuit qu'elle est essentiellement la même pour tous.

⁷ Cf. Aristote, *La politique*, tout le ch. III, 9.

Aussi est-il possible de concevoir, dans cette perspective, le modèle d'une société [136] harmonieuse fondée sur la hiérarchie des fins humaines. Ce qui définit la Cité aux yeux d'Aristote, c'est ainsi d'exister en vue de la vertu⁸; en d'autres termes, dans le but de permettre au plus grand nombre possible d'individus de mener une vie excellente.

Aux yeux de Lefort, la faiblesse d'un tel modèle est de reposer sur une conception des fins de la vie humaine qui, pour être moins éloignée du sens commun que celle de Platon, n'en exprime pas moins les préjugés des grecs anciens en faveur de la vie contemplative. En d'autres termes, sa faiblesse est d'être fondée sur la nature humaine — plus exactement, sur une certaine idée de celle-ci — plutôt que sur celle du social comme tel.

Qu'est-ce qui, selon Lefort, définit le social comme tel ? Nous avons vu plus haut que le pouvoir est constitutif de l'existence de la société. Nous avons vu également que le lieu du pouvoir doit paraître séparé de la collectivité, comme à distance d'elle.

Or, selon Lefort, on peut traduire cette quasi-extériorité du lieu du pouvoir en disant qu'elle est la «première division constitutive de l'espace Société» (1986, 265). Nous devons être très attentifs aux termes utilisés ici par Lefort. La différence du pouvoir et de la société, nous dit-il d'abord, est constitutive de l'espace social comme tel. De surcroît, il identifie l'écart pouvoir/société à une division et précise encore qu'il s'agit là de la première division, laissant ainsi clairement entendre que d'autres surgissent dans son sillage. L'écart du pouvoir et de la société est la «première» division, car l'instauration de l'espace social comme tel n'advient qu'à la faveur de cet écart. Bref, l'unité de cet espace suppose sa division entre les pôles du pouvoir et de la société; l'instauration du social comme un unique espace n'est possible qu'à la faveur de sa quasi-représentation dans un lieu qui en paraît distinct, c'est-à-dire séparé. En un mot, l'unité de la société n'existe qu'en vertu de sa division. Et il en est ainsi parce que la société n'existe qu'à la faveur de sa représentation.

Pour Lefort, cette thèse est vraie de n'importe quelle société, et c'est d'elle qu'est issue toute sa conception normative. Sa portée et sa signification ne ressortent pleinement qu'à condition d'être mises en regard de la conception léguée par la tradition de la philosophie politique occidentale dont j'ai développé plus haut la critique; et mon sentiment est même que l'on peut analyser le projet de Lefort comme une tentative de renverser la doctrine classique de la bonne société.

Dans cette optique, on peut pressentir que Lefort va défendre la thèse que la meilleure forme de société est celle qui, loin d'être obsédée par la représentation de son unité, reconnaît au contraire sa division interne, [137] accepte son irréductibilité et la laisse opérer dans la configuration générale de ses rapports sociaux. On conçoit de surcroît que toute la stratégie argumentative de Lefort consiste à souligner et à renforcer l'idée que la société est traversée par une division qui lui est essentielle, plus même: constitutive. Car, s'il est vrai que la société n'existe que par sa division, cela signifie que l'aspiration rationaliste à l'unité est portée par un dessein dont la mise en œuvre implique, sinon la destruction, du moins l'oppression permanente de la société. La critique de l'unité vise la notion d'une société dans laquelle, le système hiérarchisé des fins étant présumé connu, il ne peut pas «réellement» y avoir de conflit. Toute opposition à la décision d'un gouvernement sage est nécessairement ignorance ou folie. Dans l'un et l'autre cas, l'opposition est dépourvue de légitimité et la contrainte que l'on fait subir au contestataire est justifiée à un double

⁸ «La vertu, écrit Aristote» dans *La Politique*, doit être l'objet du soin vigilant de l'Etat véritablement digne de ce nom, sans quoi la communauté devient une simple alliance», éd. Tricot, 1280 b 6-8.

titre. D'une part, elle réalise ce qui est juste et d'autre part, elle contribue à l'éducation d'un sujet égaré. Dans son principe, la société-une du rationalisme ne tolère pas la division.

Dans des termes plus simples, disons que, étant contraire à la nature de la société, la poursuite du désir de l'Un a pour corollaire nécessaire son écrasement; c'est parce qu'elle est fondée sur la négation d'une dimension constitutive du social que la visée rationaliste de l'Un est porteuse du cauchemar totalitaire. En recourant à une formule hegelienne, on pourrait dire que, dans l'esprit de Lefort, le totalitarisme est la «vérité» de la philosophie politique rationaliste.

Approfondir l'idée de la division sociale

Le détachement du lieu du pouvoir à distance des individus constitue, je l'ai dit, la première division de l'espace social, et il en est ainsi parce que son unité et sa mise en forme impliquent qu'il dispose d'une «quasi-représentation de lui-même dans sa constitution aristocratique, monarchique ou despotique, démocratique ou totalitaire» (1986, 20).

La signification primordiale de cette division est l'instauration d'un écart insurmontable entre le symbolique et le réel. Cet écart est celui qui sépare le mouvement dans lequel la société s'institue et la maîtrise que celle-ci exerce sur son ordre. Son sens fondamental est de poser l'impuissance radicale de la société à l'endroit des principes de son institution. Cette impuissance provient de ce que l'instauration de la matrice symbolique d'une société constitue l'avènement de son espace, c'est-à-dire des principes qui commandent la mise en forme de ses rapports sociaux. Ce qui signifie que le jeu de significations institué par cet événement constitue l'intelligibilité du monde pour la société. Elle n'a pas, à sa disposition, d'autres catégories au moyen desquelles apprécier sa matrice politique. En particulier, elle ne peut pas revenir à une situation antérieure à celle de son [138] institution, car elle ne peut penser et imaginer une telle situation que dans et par les catégories qui sont celles de sa mise en forme. Ainsi, son origine lui échappe irrémédiablement: elle n'est en mesure ni de connaître ni de maîtriser la matrice des principes qui commandent sa mise en forme.

On peut encore rendre cette idée en soulignant l'extériorité radicale de la loi, la loi ne désignant pas tant ici le corpus des lois positives que la matrice des principes fondamentaux qui commandent les relations entre les individus d'une société.

Le symbolique est donc radicalement soustrait au pouvoir des hommes et cette séparation du réel et du symbolique constitue la division la plus fondamentale de toute société. Cette première division entraîne d'autres. En particulier, elle entraîne la division des gouvernants et des gouvernés, celle des détenteurs de l'autorité collective et de la masse des sans-pouvoir. En vertu de la division du pouvoir et de la société, la société ne peut exister sans maintenir un écart entre ceux qui sont investis de l'autorité collective et les simples citoyens.

L'examen de la portée de la division constitutive du social conduit ainsi Lefort au rejet de toutes les utopies fondées sur l'aspiration au dépassement des différences et du conflit entre les hommes. En particulier, elle le conduit à voir en l'aspiration marxiste à la société sans classes l'ultime fantasme d'une société Une, réconciliée avec elle-même au point de pouvoir envisager la disparition de toute autorité dotée d'un pouvoir de contrainte souverain. Il y voit un dessein contradictoire avec la nature du social dont la mise en œuvre débouche inévitablement sur

l'asservissement de toute la société (Cf. 1986, p. 46).

Une mise en forme du social adéquate à son être

La théorie du symbolique dont j'ai restitué les principales articulations nous dit ce qu'est l'«être» du social. Elle nous enseigne qu'une société suppose la division du pouvoir et de la société, que le premier est d'abord le pôle symbolique en lequel se donnent à voir les principes de son institution, que ceux-ci sont en toute rigueur inconnaissables, etc. Nous avons vu encore que, dépourvu de fondement dans l'en soi, le social n'a pas de «telos» déterminé; aucun ordre social précis ne constitue sa fin propre.

Cependant, cela ne signifie pas que tous les ordres politiques se valent, loin de là.

La théorie du symbolique se mue en une critique des régimes — ou formes de société⁹ — lorsque nous comprenons que l'être du social tend de lui-même vers une mise en forme qui lui est adéquate. Nous avons vu [139] que, dans son être, la société est indéterminée. Aussi la bonne forme de société est-elle celle qui laisse opérer en elle cette indétermination qui la fonde. A son tour, satisfaire cette condition suppose que la société soit aménagée de manière que soit reconnue l'impossibilité pour la société de disposer de la maîtrise et de la connaissance de son fondement. Pratiquement, cela signifie que le pouvoir réel — c'est-à-dire ses occupants actuels — ne doit pas être en mesure de s'identifier au fondement symbolique de la société. Dit plus simplement, cela veut dire que le pouvoir réel doit «paraître» distinct du pouvoir symbolique.

Dès lors la question est de savoir comment assurer cette claire distinction du pouvoir symbolique et du pouvoir réel. Dans l'esprit de Lefort, la solution la plus simple consiste à interdire l'appropriation par quiconque du pouvoir réel, car la légitimité d'un droit viager à l'exercice du pouvoir ne peut être fondée que sur la présomption que son détenteur entretienne une relation privilégiée avec le fondement du social. A l'inverse, l'inexistence d'une telle légitimité signifie que tous en sont également distants.

Interdire l'appropriation du pouvoir signifie que son détenteur ne l'exerce que pour une durée déterminée au terme de laquelle le droit à son exercice est remis en jeu. Et puisque, par ailleurs, tous les citoyens se trouvent à égale distance du fondement du social, tous ont, en principe, le même droit à prendre part à la compétition pour le pouvoir.

Ce droit égal de tous à concourir pour le pouvoir signifie en même temps la reconnaissance de la légitimité du conflit. En vertu de l'inexistence d'un monde en soi de valeurs et de normes, en vertu également de l'impossibilité d'une connaissance du symbolique, il est infiniment peu probable que tous s'accordent sur ce qui est le plus important, le plus juste, ou le plus opportun. Et puisque nul ne peut prétendre disposer d'une connaissance adéquate du symbolique, nul n'est en mesure de justifier la mise hors la loi d'une position politique quelconque, si outrageuse soit-elle. Le droit égal de tous à concourir implique encore que nul ne peut être inquiété pour ses propos, à l'exception de ceux qui incitent expressément à enfreindre des règles dont le respect par chacun est jugé essentiel à la survie de la communauté.

L'image qui ressort de cette brève analyse est donc celle d'une société dans laquelle le pouvoir est ouvert à la compétition publique, un certain nombre de règles fondamentales — notamment sur la

⁹ Sur l'identification des deux expressions, cf. (1986) pp. 8, 256.

liberté d'expression, d'association et de réunion — assurant par ailleurs que nul ne soit en mesure d'étouffer ses rivaux par l'intimidation ou l'interdiction pure et simple.

Il ne me semble pas nécessaire de montrer longuement que l'image de cette bonne forme de société correspond à la démocratie moderne. Cette correspondance est en effet évidente. Qu'il me suffise juste de relever — en guise de parallèles — la remise en jeu périodique et réglée du pouvoir, [140] le droit de chacun à l'éligibilité, la garantie de libertés assurant que ce droit n'est pas une pure façade.

Il me semble plus important — et je conclurai par là — de souligner la portée de cette thèse sur la bonne forme de société. Aux yeux de Lefort, comprenons-nous maintenant, le meilleur régime politique est celui qui accueille l'indétermination et la laisse déployer ses effets dans toute l'étendue du social. En outre, avons-nous vu encore, l'accueil par la société de cette indétermination s'atteste de manière suffisante par le caractère inappropriable du pouvoir. Or, cette idée a une conséquence d'une importance considérable: elle signifie en effet l'abandon de la notion d'une «solution» au problème politique. L'idée d'indétermination s'oppose en effet sans ambiguïté à l'idée d'une formule qui donnerait la clé de l'ordre juste, car elle signifie que la société ne tend vers aucun ordre social précis dont on pourrait dessiner les contours. Entre plusieurs ordres sociaux fondés sur l'ouverture à l'indétermination, il n'est pas possible d'opérer un choix philosophiquement justifiable, car aucune répartition des rôles, des charges et des bénéfices ne peut prétendre donner la formule vraie de l'ordre social juste. Encore une fois, cette impossibilité est une simple conséquence de la thèse de l'inexistence d'une raison morale en soi. Appliquée au problème politique, elle veut dire que l'image de la société juste n'est définie nulle part.

Cependant, la négation d'un système en soi de valeurs et de normes morales va plus loin encore. Elle ne signifie pas seulement l'impossibilité de nous prononcer sur les mérites moraux respectifs de plusieurs ordres sociaux qui laissent l'indétermination déployer ses effets. Elle signifie encore que nous ne disposons d'aucun critère pour apprécier le caractère juste ou injuste de la distribution des richesses et de l'attribution des charges, d'une décision politique, ou encore de la manière dont sont répartis les coûts et les bénéfices d'une politique publique quelconque. Cela, bien entendu, découle directement de la thèse de l'inexistence d'un système en soi de normes et de valeurs qu'il suffirait de plaquer à une société pour en apprécier la perfection. Bref, nous ne disposons d'aucun critère extérieur au moyen duquel juger un certain ordre social. Le seul critère de jugement que reconnaît la pensée du politique est celui de l'ouverture de la société à l'indétermination qui la fonde, cette ouverture trouvant sa traduction dans le pouvoir inappropriable.

Sur tout le reste — c'est-à-dire sur la quasi-totalité des problèmes qui font l'objet des débats politiques — la pensée du politique n'a rigoureusement rien à dire. Plus précisément, disons qu'en tant que pensée du politique, elle ne dispose d'aucun critère découlant directement de ses thèses fondamentales pour décider que telle mesure, telle loi, ou telle politique constitue la meilleure des options possibles en termes de justice, d'efficacité ou d'opportunité, etc. Aussi ne saurait-elle prétendre arbitrer un débat [141] sur la politique scolaire, fiscale, médicale, etc., à poursuivre. Concernant une décision politique quelconque, la seule chose qu'elle puisse demander est de savoir si la procédure qui a conduit à son adoption n'a pas été entachée par la violation d'un ou de plusieurs principes qui définissent une forme de société adéquate à l'être du social.

Sans doute, cette modestie normative peut heurter. Comment, s'exclamera-t-on, le philosophe ne peut même pas nous guider dans la recherche d'une solution à un problème de justice ! Mais alors, à quoi bon des philosophes ? A cette apostrophe, Lefort demanderait d'abord en vertu de quoi les philosophes seraient mieux placés que d'autres pour répondre à des questions de cet ordre. En outre, ajouterait-il, cette demande pressante que le philosophe donne *la* bonne réponse ne témoigne-t-elle pas de la peur qu'éprouve l'individu démocratique devant la disparition des repères qui, dans les sociétés anciennes, permettaient de donner à chaque problème une réponse déterminée ? En un mot, ne témoigne-t-elle pas d'un besoin de certitude ? N'indique-t-elle pas le désir d'avoir l'assurance que quelqu'Un sache ?

Bibliographie sélective

Dans la bibliographie ci-dessous, je me borne à mentionner les principaux ouvrages et recueils publiés par Claude Lefort. Il est avant tout l'auteur d'un très grand nombre d'essais dont seuls les plus importants ont été rassemblés en volumes. On trouvera dans ma thèse la liste chronologique de toutes ses publications dont j'ai retrouvé la trace.

- (1972), *Le Travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard;
- (1976), *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Le Seuil;
- (1978a), *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard;
- (1978b), *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard;
- (1979), *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard [1ère éd. en 1971 chez Droz à Genève];
- (1983), *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Le Livre de Poche (Biblio essais) [1ère éd. Fayard 1981];
- (1986), *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil;
- (1992), *Ecrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy.