

La démocratie indéfinie et les « limites de l'autonomie ». Claude Lefort entre « principe d'anarchie » et « libéralisme »

Jean-Yves Pranchère

DANS **RAISON PUBLIQUE** 2018/1 N° 23 , PAGES 109 À 127

ÉDITIONS **ÉDITIONS RAISON PUBLIQUE**

ISSN 1767-0543

ISBN 9782900337042

DOI 10.3917/rpubl.023.0109

Date de mise en ligne : 03/06/2019

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-raison-publique-2018-1-page-109?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Raison publique.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA DÉMOCRATIE INDÉFINIE
ET LES « LIMITES DE L'AUTONOMIE ».
CLAUDE LEFORT ENTRE « PRINCIPE D'ANARCHIE »
ET « LIBÉRALISME »

JEAN-YVES PRANCHÈRE

La courageuse critique du totalitarisme qu'a menée en son temps Claude Lefort, aux côtés de collectifs rassemblés dans des revues comme *Socialisme ou Barbarie*, *Textures* ou *Libre* – critique menée à la fois contre les dénis et la fascination qui ravageaient nombre d'esprits « progressistes » et contre les instrumentalisation conservatrices qui trouvaient dans la menace totalitaire un alibi commode pour la défense de l'ordre et des inégalités établies, – est aujourd'hui saluée, dans le confort de la rétrospection, comme un indiscutable mérite. Mais elle est du même coup rangée parmi les dossiers clos dont il n'y aurait plus, justement, à discuter : la révérence qui est lui est rendue, au lieu de susciter les prolongements et le travail de l'admiration critique, donne les formes du respect à une indifférence qui permet de se dérober aux conséquences de *l'exigence démocratique* que Lefort a su penser dans toute son acuité en même temps que dans ses tensions internes.

De ce que le totalitarisme bureaucratique incarné par l'URSS appartient à un passé révolu, on tend à conclure que l'idée de la démocratie que Lefort développa en antithèse à celui-ci ne serait plus à la hauteur des dangers présents ; car la démocratie ne serait plus menacée par le fantasme d'une unité totale de la société, mais au contraire par la destitution du peuple souverain et par son atomisation en individus privés de toute puissance collective. Il est nécessaire, pour désobstruer l'accès au « travail de l'œuvre Lefort » et à ses ressources, de faire face à cette objection. L'idée d'une démocratie des droits de l'homme, pensée par Lefort dans une opposition explicite à un socialisme qui se présentait comme la négation de

l'individu¹, interdit-elle toute visée collective, toute politique transformatrice qui assumerait une prise en charge du « tout de la société » en tant que celui-ci est « l'affaire de tous² » ?

LES DROITS DE L'HOMME CONTRE L'AUTONOMIE COLLECTIVE ?

110

Lefort avait analysé le totalitarisme comme une « révolution anti-démocratique³ » qui nie « point par point » la démocratie, tout en actualisant une représentation « qu'elle contient virtuellement », celle du « peuple-Un » rassemblé en un « pouvoir-Un⁴ ». Au fantasme totalitaire – dont Lefort soulignait qu'il ne surgissait pas « de l'intérieur de la démocratie⁵ », mais qu'il exploitait en l'affolant l'imaginaire de l'homogénéité auquel donnait prise l'idée de souveraineté du peuple – s'opposait ainsi « la dimension de l'*autre* », ou de « l'*hétéronomie du social* », qui est selon Lefort la dimension même de la démocratie : parce qu'elle procède à « la désintrinsication du principe du pouvoir, du principe de la loi et du principe du savoir », parce qu'elle accepte les asymétries qu'induit la pluralité de ses foyers, la démocratie moderne s'expose « aux effets de sa division », assume la division sociale sous la forme du conflit politique et ne cesse de faire « l'épreuve d'une hétérogénéité du social » qui se reconstitue dans les luttes que suscite toute « revendication de droits particuliers⁶ ».

Si l'idée des droits de l'homme est constitutive de la démocratie ainsi comprise, c'est qu'elle exprime au mieux l'idéal d'une société unie dans et par sa division, divisée par et dans son unité : l'idéal d'une « société d'hommes libres et égaux », qui est *en tant que telle* « idéalement une », mais qui ne peut garantir la

1. Dès la préface de 1979 aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Paris, Gallimard, « Tel », 1979, p. 27-28), C. Lefort lie la pensée de la démocratie à la défaite des « certitudes du socialisme ». À suivre Lefort, le terme de socialisme entretient une équivoque sans contenu propre : « ou bien » le socialisme « ne fait que désigner l'expansion de la révolution démocratique », « ou bien il couvre l'entreprise totalitaire ». Voir de même C. Lefort, « La pensée du politique » (entretien de 1988), dans *Le Temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 606.
2. Pour citer la définition du socialisme proposée, dans un esprit durkheimien et dans une visée pleinement démocratique, par B. Karsenti et C. Lemieux dans *Socialisme et sociologie*, Paris, éditions de l'EHESS, 2017, p. 42. Le « tout de la société » n'est pas « toute la société », mais, de manière spécifique, ce qui, dans l'espace social de l'action politique, met en jeu la société comme un tout parce qu'il décide du sort de tous et de la vie commune.
3. C. Lefort, « La pensée du politique », *op. cit.*, p. 604.
4. C. Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (1981), Paris, Livre de poche, 1983, p. 42 et 78.
5. C. Lefort, *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 163.
6. C. Lefort, *La Complication, op. cit.*, p. 187-192 ; *L'Invention démocratique., op. cit.*, p. 65 ; préf. de 1979 aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie, op. cit.*, p. 26-27.

liberté et l'égalité que par la « désincorporation du pouvoir », en prolongeant le « principe » selon lequel « le pouvoir émane du peuple », dans cet autre principe selon lequel ce pouvoir « n'est le pouvoir de personne » et doit rester un « lieu vide », inappropriable. La revendication des droits manifeste toujours une pluralité et une hétérogénéité qui contrarient la prétention à l'unité, fût-elle l'unité d'une volonté populaire que les dirigeants prennent pour prétexte de leur domination. Étant l'expression d'une « dimension symbolique du droit » qui résiste à « toute objectivation juridique », les droits de l'homme ont pour sens d'instituer « un registre public où *l'écriture des lois – comme écriture sans auteur – n'a d'autre guide que l'impératif continué d'un déchiffrement de la société par elle-même* » (nous soulignons) ; mais ce procès sans auteur et sans autre aiguillon que le rapport réflexif de la société à elle-même, ils l'instaurent dans la conscience de sa condition propre, qui est de ne jamais pouvoir se clore sur lui-même ni surmonter la « division originaire » par laquelle la société est conduite à se faire société *politique*¹.

Cette analyse est aujourd'hui contestée au motif qu'elle serait impuissante à penser les conditions de la *volonté collective* que requiert la démocratie comme régime de « l'autonomie sociale² ». Dès 1980, dans un article retentissant, Marcel Gauchet s'est détourné de celui qui avait été son maître en lui opposant que « les droits de l'homme ne sont pas une politique ». De façon significative, l'article qui portait ce titre ne nommait pas Lefort et s'en prenait à une version individualiste des droits de l'homme que Lefort récusait – façon silencieuse de suggérer que la pensée de Lefort n'était qu'une arabesque de la nouvelle doxa des droits de l'homme et n'avait pas un poids suffisant pour « faire la différence » avec elle³. Considéré dans sa valeur de symptôme historique, le retour des droits de l'homme était certes le signe d'un dégrisement louable à l'égard des dérives totalitaires, mais il était surtout l'effet d'un renoncement à toute « transformation sociale d'ensemble », d'un repli défensif sur les libertés individuelles signant l'abandon du « problème social » et de « la question d'une société juste, égale, libre ». La promotion des droits de l'homme allait « rigoureusement de pair avec un accroissement de l'hétéronomie collective » et même avec une « aliénation collective », dans la mesure où « l'émancipation des individus » (qui ne se fait qu'à l'appui du pouvoir de surplomb d'un État tutélaire) équivalait à un retrait

1. C. Lefort, *L'Invention démocratique.*, op. cit., p. 66-71, 95.

2. L'expression est de M. Gauchet dans « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat* n° 3, 1980/3, repris dans *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1-26.

3. Dans un livre d'entretiens paru en 2003, M. Gauchet confirme que sa « divergence » avec Lefort se lisait « en filigrane » dans son article de 1980 (*La condition historique*, Paris, Gallimard, « Folio », 2005, p. 205).

de la chose publique et de la capacité de tous à assumer un projet collectif. Vingt ans plus tard, Marcel Gauchet a pu juger son diagnostic confirmé par les faits : après l'effondrement définitif des totalitarismes, « la démocratie n'est plus contestée : elle est juste menacée de devenir fantomatique en perdant sa substance du dedans, sous l'effet de ses propres idéaux. En s'assurant de ses bases de droit, elle perd de vue la puissance de se gouverner¹ ».

112

Ce propos ne va pas sans ambiguïté. En 1980, ignorer Lefort permettait d'imputer aux seuls droits de l'homme une « dynamique individualiste » dont le lien avec ceux-ci n'était pas établi : hors de toute analyse sociale déterminée, les droits de l'homme devenaient le bouc émissaire d'une critique chagrine de l'air du temps qui leur reprochait pêle-mêle le conformisme ambiant, l'extension de la bureaucratie étatique, l'anonymat des personnes dans la parcellisation des tâches. Il était étrange de donner le nom d'« émancipation » et d'« autonomie individuelle » à un processus de privatisation et d'*aliénation* dont Marcel Gauchet soulignait par ailleurs qu'il ne produisait pas de « sujets autonomes » : la référence aux « droits de l'homme » était l'opérateur d'un glissement qui amalgamait des réalités distinctes, à savoir, d'une part, la force émancipatrice des droits et de leur demande d'égalité (soit un ressort des mobilisations et des luttes *collectives*, où Lefort avait vu un principe de *liaison politique*) et, d'autre part, l'aliénation qui résulte, sous l'action de ce qu'il faut bien nommer le « pouvoir social » du Capital², de la réduction des rapports sociaux à la seule forme de l'échange marchand, qui transforme l'individu en un pur consommateur qui doit subvenir à ses besoins par l'exploitation du capital qu'il est lui-même.

L'ambiguïté n'a fait que s'aggraver avec le temps. Alors que l'article-manifeste de 1980, dont les accents étaient parfois « autogestionnaires », semblait animé par le souci de préserver la possibilité d'une démocratie authentiquement sociale, les réflexions ultérieures de Marcel Gauchet ont pris un accent de plus en plus conservateur, l'invocation de la « puissance de se gouverner » désignant surtout le besoin qu'a la société de sujets obéissants, respectueux des hiérarchies de l'entreprise, de la famille et de la nation³. De façon paradoxale, les droits de l'homme sont

1. M. Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat* n° 110, 2000/3, repris dans *La Démocratie contre elle-même, op. cit.*, p. 332.
2. Ce sont les termes de Lefort dans *La Complication op. cit.*, p. 162, où il note que la puissance du Capital a été le point aveugle de la pensée de Tocqueville.
3. Voir la préface du recueil *La Démocratie contre elle-même*, qui dénonce l'individu contemporain « décidé à ne s'accommoder ni des contraintes du mariage, ni de l'autorité dans l'éducation, ni de la hiérarchie dans l'entreprise, ni des obligations sacrificielles de la chose publique » (*op. cit.*, p. VI). Dans *Comprendre le malheur français* (Paris, Stock, 2016), M. Gauchet déplore de même que les Européens, protégés par leurs « États

alors dénoncés comme la forme la plus générale du néolibéralisme – ce qui est au moins inexact¹ – tout en se trouvant soumis au reproche qui leur fut précisément opposé par les néolibéraux, à savoir de nourrir une culture de la contestation qui rend les sociétés ingouvernables et conduit à étendre indéfiniment « l'emprise de l'État² ». C'est à ce titre que Marcel Gauchet tourne en dérision l'irresponsabilité du « révoltisme » de Lefort, qui « consiste à réclamer des droits ou à émettre des revendications dont on charge l'oligarchie en place de se débrouiller, en se lavant les mains des suites³ ».

De façon remarquable, ce reproche adressé à Lefort d'avoir abandonné tout projet d'autonomie collective est aujourd'hui répété par des auteurs qui se veulent anticapitalistes et entendent, au contraire de Marcel Gauchet, maintenir la visée d'une société sans classes⁴. La définition lefortienne de la démocratie est disqualifiée (sans faire l'objet d'une réfutation précise) au motif qu'elle n'aurait donné qu'un habillage libertaire aux idéaux libéraux les plus classiques, ceux de la séparation des pouvoirs, de la défense de la société civile contre l'État, de la sanctuarisation du libre-échange et de la libre entreprise. La « mystique de la division originare et du conflit irréductible » serait finalement indiscernable de « l'idée libérale classique selon laquelle il serait *ontologiquement impossible* à toute communauté humaine de s'entendre sur le moindre principe idéologique commun » ;

sociaux », « se conduisent en purs individus sans appartenance et sans obligation à l'égard de la collectivité » (p. 313).

1. L'identification entre droits de l'homme et néolibéralisme est faite par M. Gauchet dans *Comprendre le malheur français*, op. cit., p. 327-346. C'est oublier que les penseurs néolibéraux comme Hayek, qui revendiquaient l'héritage de Burke, n'ont jamais été des défenseurs des droits de l'homme (dont ils récusaient l'abstraction et la démesure revendicatrice), mais bien des théoriciens des règles juridiques assurant le fonctionnement optimal du marché. L'hétérogénéité profonde entre la logique d'un libéralisme fondé sur l'efficacité du marché et la dynamique de la réquisition politique des droits a été magistralement analysée par Michel Foucault dans son cours de 1979 *Naissance de la biopolitique* (Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2004, p. 40-45).
2. La vague néolibérale peut être vue comme la réponse trouvée au diagnostic d'ingouvernabilité des sociétés industrielles qu'avait donné en 1975 un célèbre rapport de la « commission trilatérale » (voir J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 12sq.). De fait, le délabrement des États sociaux, l'épuisement du mouvement ouvrier et la transformation des individus en « entrepreneurs d'eux-mêmes » ont rendu les démocraties libérales plus gouvernables qu'elles n'avaient jamais été – ce qui frappe d'une certaine irréalité les déplorations simultanées de la crise de l'autorité et de la passivité politique des citoyens démocratiques, alors que celle-ci est une condition de leur gouvernance par l'autorité du marché.
3. M. Gauchet, *La Condition historique*, op. cit., p. 203-204. Miguel Abensour, qui est visé dans ce passage en tant qu'héritier de Lefort, a répondu dans sa *Lettre d'un « révoltiste »* à Marcel Gauchet converti à la « politique normale » (Paris, Sens & Tonka, 2008).
4. On peut citer ici Michael S. Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche : L'idéologie anti-totalitaire en France 1968-198* (2004), trad. A. Merlot et F. Jaouën, 2^e éd. revue, Marseille, Agone, 2014 ; Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, « Champs », 2008 ; Isabelle Garo, « À propos de *Le Temps présent, Écrits 1945-2005* de Claude Lefort », *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 3, janv.-fév. 2008.

l'éloge de la « non-homogénéisation du social » reviendrait à une plate acceptation de l'inégalité des classes et des mécanismes élitistes de la représentation, et à un refoulement de « la question du travail, de l'organisation de la production et de la répartition des richesses¹ ».

114 Il est à craindre qu'une telle critique, en dépit de sa révérence affichée pour l'analyse lefortienne du totalitarisme, ne revienne à esquiver les conséquences de celle-ci pour reconstituer, au titre d'un antilibéralisme trop massif pour ne pas être équivoque, le rêve d'une maîtrise de la société par elle-même dont on voit mal, malgré les intentions affichées, comment elle pourrait éviter de prendre la forme d'une unification autoritaire ou – pour reprendre le terme échappé à Jean-Claude Michéa – « *idéologique* », c'est-à-dire aliénée. La récusation du « libéralisme » de Lefort sous-entend que l'espace de l'action en commun exige l'unité d'une même substance morale, comme si l'entente avait besoin de s'appuyer sur un *credo* politique ou social permettant de distinguer la masse des bons citoyens du petit nombre de ceux auxquels la « décence commune » ferait défaut. Elle présuppose trop vite que la pluralité conflictuelle, qui rend « l'hétérogénéité du social » irréductible, ne permet pas la position de ces biens communs qui font précisément l'enjeu du conflit politique.

PRINCIPE D'ANARCHIE OU INDÉTERMINATION DÉMOCRATIQUE ?

Dans un article de 1993, Miguel Abensour a soutenu que la pensée de Lefort avait pour cœur la défense d'une « démocratie sauvage » qu'il était impossible de réduire à « une variante contestataire, voire “agitée” de la démocratie libérale ». La démocratie libérale, comprenait-on (bien qu'Abensour n'en explicitât pas le sens), est un régime qui *limite* la démocratie en la soumettant à des *principes*, en l'occurrence des principes libéraux. À cette subordination de la démocratie à une « *archè* », Abensour opposait la thèse d'une « essence sauvage » de la démocratie, thèse qui se dégagait, selon lui, des analyses lefortiennes de « l'invention démocratique » comme remise en jeu permanente des titres du pouvoir, et comme *excès* du principe instituant du droit (ou de l'ordre symbolique de la démocratie) sur les modes établis de son institution. En apercevant que la « lutte pour le droit » suppose une nature « anarchique » de la loi (au sens d'une absence d'origine et de fondation), Lefort aurait su voir que la démocratie se définit par

1. La première critique est celle de J.-C. Michéa, *op. cit.*, p. 179-180 ; la deuxième vient d'I. Garo, *op. cit.*

son indéfinition même, par une indétermination qui la rend rebelle à toute domestication et la voue à être « refus de l'ordre » et « opposition à l'État »¹.

La lecture d'Abensour avait l'immense mérite de restituer le tranchant d'une pensée qui a toujours lié la défense des droits de l'homme à la contestation de l'ordre établi et à la transformation des rapports sociaux. Dans les textes antitotalitaires publiés par Lefort au cours des années 1975-1985, l'affirmation selon laquelle « là où la sensibilité au droit se diffuse, la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée » allait de pair avec la conviction « que les droits proclamés ne s'inscrivent dans la vie d'une société qu'à la condition de traverser les frontières des classes, qu'ils se dégradent dès lors que l'inégalité leur fait écran, dans l'école, dans l'entreprise, dans le domaine de la justice » – ce pourquoi Lefort jugeait essentiel de rappeler le rôle décisif du « mouvement ouvrier » dans la mise en œuvre des droits². La « contre-révolution totalitaire », soulignait-il, ne peut être combattue « qu'en réveillant l'esprit de la révolution démocratique, en la réinventant, et non dans la conservation de l'acquis, laquelle s'avère toujours, en fait, régression³ ». L'hypothèse que le « caractère sauvage » de la démocratie est « peut-être » ce qui « fait son essence » se traduisait directement dans l'exigence de l'élargissement social de la démocratie :

Dès lors qu'il n'y a pas une référence dernière, à partir de laquelle l'ordre social puisse être conçu et fixé, cet ordre social est, constamment, en quête de son fondement, de sa légitimité, et c'est dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus des bénéfices de la démocratie que celle-ci trouve son ressort le plus efficace⁴.

1. M. Abensour, « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », repris dans *La Démocratie contre l'État*, Paris, Éditions du Félin, 2012, p. 247-290. En s'efforçant de défendre la pensée de Lefort contre sa captation libérale, Abensour entendait aussi résister à la façon dont Lefort lui-même, dans ses tout derniers textes, lui semblait s'être perdu en opérant, sous l'influence de François Furet, un « retour au libéralisme » qui affadissait son idée de la démocratie (voir M. Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 66-67). On rapellera cependant que le dernier livre de Lefort, *La Complication*, est une critique des thèses de Furet. M. Abensour assimile trop vite à un éloge de Thermidor la critique lefortienne du terrorisme de Robespierre et de Saint-Just, en oubliant tout ce que cette critique doit au républicanisme radical d'Edgar Quinet ; et ce qu'il nomme « retour au libéralisme » est bien plutôt une réévaluation de la nécessité des médiations de la représentation pour la construction *sociale* de la démocratie. On lira plus loin des citations de textes du milieu des années 1990 dans lesquels Lefort refuse, dans les termes les plus nets, que la pensée démocratique qu'il défend soit rabattue sur le libéralisme.
2. C. Lefort, préf. de 1979 aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 23.
3. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 42.
4. C. Lefort, « La communication démocratique » (1979), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 399-400.

Abensour radicalisait le propos de Lefort en lui donnant les traits d'une sorte d'ontologie négative qui *fondait* paradoxalement la démocratie dans « la perte des fondements¹ ». Or, comme on vient de le voir, Lefort avait pour sa part décrit la démocratie comme un ordre social « *en quête de son fondement* », donc orienté par l'obligation que toute institution d'un droit « rende raison de ses principes² ». Soutenir que « la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*³ », ou 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 terme⁴ », cela ne revenait pas à instituer l'absence de principe en principe, mais plutôt à souligner l'impossibilité de *fixer* (c'est-à-dire d'arracher à leur mobilité historique et à leur coefficient d'incertitude) ce que Lefort nommait les « principes générateurs » de la démocratie⁵. Il est vrai que ces « principes *générateurs* » ne sont pas des principes *recteurs* (selon le sens strict de l'*archè*) qui *commanderaient* le développement social à la manière d'une origine toute-puissante, d'une loi (interne ou souveraine) dont le temps ne ferait que dérouler la logique. Il appartient à leur signification d'*ouvrir une histoire*, c'est-à-dire un procès immaîtrisable dans lequel ils sont pris et *engagés* : non pas privés de toute fondation ou de tout pouvoir fondateur, mais exposés à se transformer eux-mêmes dans la série des transformations qu'ils suscitent, selon le régime d'une *historicité de l'universel* qui se découvre, se réfléchit, se construit (se déconstruit et se reconstruit) dans les expériences *critiques* de la lutte contre la domination.

« À partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement⁶ ». Si les droits de l'homme sont « *l'ultime référence* » d'un régime démocratique « *sans référence dernière* », c'est précisément qu'ils sont pour ainsi dire la *détermination de l'indétermination*⁷ : ils

1. M. Abensour, « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », *op. cit.* p. 256.

2. C. Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 76-77

3. *Ibid.*, p. 29.

4. C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence » (1984), dans *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 53.

5. C. Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 70 ; *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 256.

6. C. Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 68.

7. L'excès symbolique de la démocratie que nomment les droits de l'homme est ainsi le lieu véritable de ce que Lefort avait pensé dès 1963 comme une « épreuve de l'indétermination » où « s'institue un rapport avec l'universel », cette « *indétermination déterminée* » que Merleau-Ponty avait aperçue dans la pensée marxienne de la praxis prolétarienne (C. Lefort, « La politique et la pensée de la politique », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 74 et 96).

sont la *forme* de l'expérience démocratique *dans son ouverture indépassable* ; ils correspondent aux présuppositions immanentes du discord démocratique, qui est à la fois accord et désaccord. Celui-ci est imprévisible dans son devenir et dans les interprétations qu'il donnera des droits qu'il requiert ; mais il ne pourra jamais supprimer le principe de l'égalité des droits sans se détruire lui-même comme dialogue, et sans renier du même coup l'expérience de l'interlocution conflictuelle d'où naît la démocratie comme société politique – et d'où naît aussi bien toute philosophie politique *conséquente*, c'est-à-dire toute philosophie politique qui reconnaît l'impossibilité de s'élever au-dessus de la condition *dialogique et conflictuelle* où elle s'inscrit *historiquement*.

Mais il s'ensuit que les « voies sauvages¹ » par lesquelles la démocratie doit passer pour bousculer l'ordre des inégalités établies n'épuisent pas sa vérité. Revenant sur l'expérience de 1968, Lefort souligne en 1988 qu'il ne s'agit pas de « célébrer la démocratie sauvage » : la reconnaissance des bienfaits d'une « libération de la parole », du « décloisonnement de la société » et du « bouleversement des conventions qui assignaient à chacun une place et un rôle déterminés dans la société » ne doit pas conduire à ignorer ce que la démocratie sauvage « a d'ambigu, le danger qu'elle comporte d'ignorer les articulations symboliques qui commandent le rapport à la réalité, le rapport à l'autre, la distinction des registres de la pensée et du langage² ». En 1999, il souligne que la « démocratie sauvage » qui s'instaura en Russie lors de la révolution de février 1917 fut « *sauvage* en ce sens qu'elle [fut] impuissante à se régler dans un système d'institutions » : cette faiblesse constitutive eut pour effet de « permettre à la bureaucratie du parti de capter une part des énergies investies dans la création d'organes autonomes³ ». Face à l'impuissance de la démocratie sauvage, il convient donc de faire place aux nécessités de l'institution et aux médiations de la représentation qui assurent la différence maintenue de la société civile et de l'État en même temps que leur interaction, puisque « ce n'est que parce qu'il y a copénétration du social et du politique que le système représentatif se montre efficace⁴ ».

Faut-il voir un affadissement de l'idée libertaire dans cette place faite aux médiations étatiques, comprises dans la tradition de Durkheim et de Mauss⁵ comme

1. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 28.

2. C. Lefort, « Relecture. – Sur Mai 68 » (1988), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 592.

3. C. Lefort, *La Complication*, *op. cit.*, p. 57.

4. C. Lefort, « Démocratie et représentation » (1989), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 620.

5. C. Lefort invite à reprendre l'héritage de Mauss dans « Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle » (1998), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 944-946 et dans *La Complication*, *op. cit.*, p. 246. Il avait consacré à Mauss

les lieux institutionnels où, par les canaux multiples de la représentation, la société se réfléchit elle-même et s'assure des moyens de l'intégration de ses membres ? On notera plutôt que la prise en compte du moment étatique est corrélative chez Lefort du maintien de la « question sociale » à l'heure où la globalisation néolibérale, sous l'égide d'une représentation idéologique « de la société comme une "société d'individus" », suscite le « danger d'une désymbolisation des rapports sociaux » et consolide les inégalités par la fabrication des exclus¹. Est-il possible, en effet, de s'en tenir à une définition de la radicalité démocratique par « son opposition à l'État » en un moment où l'État, en tant qu'État social, se trouve destitué au profit de la globalisation des échanges et des arbitrages du droit privé ? Une démocratie qui se définit exclusivement « contre l'État » n'est-elle pas une démocratie qui a renoncé à être *contre le Capital*, qu'Abensour ne nomme pas, et dont nous savons pourtant qu'il peut lui aussi être « contre l'État », tant il préfère les gouvernementalités fluides du marché aux contraintes rigides des règles du droit social ? Dans les derniers textes de Lefort, « sauvage » ne qualifie plus la démocratie, mais le capitalisme qui dissocie le marché de la démocratie et met celle-ci en danger. Lefort a eu conscience que la nécessaire « démocratie sauvage », dans le contexte de la globalisation, n'était pas susceptible de maîtriser à elle seule « les effets sauvages du marché² ».

LA DÉMOCRATIE AU-DELÀ DU LIBÉRALISME

Lefort ne croyait pas en la possibilité présente d'une sortie du capitalisme. Quoiqu'il refusât de voir en celui-ci une nécessité éternelle, son diagnostic était que « dans les limites d'une histoire qui est la nôtre, nous vivons à l'épreuve de la nécessité capitaliste et aussi de la nécessité de la technique³ ». Constatant qu'il y avait à la fois « une liaison intime entre le développement de la démocratie et celui du capitalisme » *et* « une différence, à certains égards un antagonisme, entre les principes qui les guident », il refusait l'hypocrisie consistant à simuler l'existence d'une perspective révolutionnaire quand les moyens théoriques et pratiques de celle-ci font défaut⁴. De là une conclusion en demi-teinte : puisque « nous ne

un article de 1951 (« L'échange et la lutte des hommes », repris dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978).

1. C. Lefort, « Démocratie et représentation », *op. cit.*, p. 624 ; « Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle », *op. cit.*, p. 944-946 ; « Post-communisme et libéralisme » (1994), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 781.
2. C. Lefort, « Réflexions sur le projet politique du MAUSS » (1993), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 725.
3. C. Lefort, « Démocratie et représentation », *op. cit.*, p. 622.
4. C. Lefort, « Réflexions sur le projet politique du MAUSS », *op. cit.*, p. 724-725.

pouvons concevoir à présent une démocratie qui ne soit pas libérale, ni la formation d'un régime libéral qui soit antidémocratique », le sort de la démocratie libérale se joue dans sa capacité à contenir le « capitalisme sauvage » et à lui donner « un “visage humain”¹ ».

Cette dernière formule peut inquiéter, tant la résignation que portent ses guillemets et les échos qu'elle éveille sont empreints d'amertume : un « capitalisme à visage humain » est-il plus prometteur que le « socialisme à visage humain » qui échoua en août 1968 ? L'expression peut-elle signifier autre chose que la tentative de greffer une face humaine sur un corps dont on admet qu'il est inhumain, ou de plaquer une façade de justice sur une structure inégalitaire qui en reste inchangée ? Témoins du double mouvement de la montée de l'inégalité et de l'enfoncement dans la crise écologique, nous voyons aujourd'hui se réaliser la crainte que formulait Lefort en 1995 : que la destruction de l'État social ait pour issue « le succès de mouvements qui se réclament d'un idéal populiste ou fascisant² ». Aussi peut-on juger décevant l'embarras final où se tint Lefort quand il refusait qu'on « impute à la démocratie des maux – notamment l'essor d'un individualisme qui rive chacun à son intérêt privé – qui tiennent au développement du capitalisme », tout en posant que « la démocratie et le capitalisme, du moins sous la forme de l'économie de marché, entretiennent un lien si étroit qu'on n'imagine pas que la démocratie résiste à l'abolition du marché³ ».

On notera ici une double tension. D'une part, la thèse d'un lien étroit entre démocratie et capitalisme risque d'impliquer qu'on puisse imputer les maux du capitalisme à la démocratie libérale à laquelle il est intimement lié. D'autre part, Lefort esquive la distinction qu'il suggère pourtant entre économie de marché – au sens d'une sphère marchande qui n'est pas forcément la seule sphère sociale et ne constitue pas le seul mode de distribution des biens sociaux – et capitalisme – au sens de la dynamique de la réquisition du marché par le Capital qui a pour loi unique l'accroissement indéfini de la rentabilité et du profit, impliquant l'illimitation de la production de marchandises et le désencastrement du marché (selon

1. C. Lefort, « Libéralisme et démocratie » (1994), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 748-750.

2. C. Lefort, « Démocratie et globalisation » (1995), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 803. Le danger que l'inégalité sociale induise une destruction du sens du droit est remarquablement analysé par Lefort dans un texte publié en portugais en 1996 et dont on doit la publication en français à Gilles Bataillon (C. Lefort, « Les droits de l'homme et la pensée politique de gauche au Brésil », dans *Problèmes d'Amérique latine* 2015/3, n° 98, p. 11-20). Lefort y note que le fait de l'inégalité, en Amérique latine, a pu soutenir l'acceptation sociale de la pratique de la torture par la perte du sens de la similitude avec autrui.

3. C. Lefort, « Pensée politique et histoire » (entretien de 1996), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 859.

l'expression de Polanyi), c'est-à-dire l'extension à tous les rapports sociaux de la forme du marché (voire leur unification en un seul et même marché).

Cet embarras ne se laisse cependant pas surmonter par des vœux pieux. Si la radicalité démocratique ne doit pas être une fuite dans l'imaginaire, elle doit commencer par reconnaître, pour l'analyser au plus près, le réseau des dialectiques qui nouent ensemble, dans leurs contradictions réciproques, l'idée cosmopolitique des droits de l'homme, la forme stato-nationale où s'est prise la démocratie, le libéralisme politique comme pensée de l'État de droit, le libéralisme économique comme institution du marché, l'esprit du capitalisme comme organisation rationnelle du travail au service de l'accroissement indéfini et de la rentabilité maximale de la production de marchandises. Dans le nœud historique de ces dialectiques, la thèse de Lefort selon laquelle la démocratie ne peut pas cesser d'être libérale, autrement dit ne peut pas se dissocier des institutions de l'État de droit, ne peut être confondue ni avec une acceptation du régime d'exploitation auquel tend de lui-même le Capital, ni avec une conversion au libéralisme entendu dans son sens le plus étroit, comme affirmation du primat du droit de propriété sur les exigences de l'égalité sociale et même politique.

120

On ne saurait s'engager ici dans les méandres de la polysémie de l'idée de « libéralisme », qui recouvre un large spectre de doctrines admettant des variantes censitaires (Guizot) aussi bien que démocratiques (John Stuart Mill), utilitaristes (Bentham) aussi bien qu'anti-utilitaristes (Nozick), inégalitaires (Hayek) aussi bien qu'égalitaires (Rawls). On sait que le mot n'a pas le même sens aux USA, où il connote la promotion de l'égalité des chances par des politiques redistributives de style keynésien, et en Europe, où il tend plutôt à signifier le désir d'un retrait de l'État au profit des mécanismes du marché. Selon qu'il s'oppose à « autoritaire », à « totalitaire », à « communautarien », à « perfectionniste », à « républicain », à « socialiste », le terme reçoit des valeurs si différentes qu'elles peuvent conduire à de véritables renversements de sens : « libéralisme » peut aussi bien désigner la défense rawlsienne de l'égalité des libertés, donc des droits sociaux qui fondent l'autonomie individuelle, que le refus hayékien de l'idée même de justice sociale et l'éloge des hiérarchies naturelles censées résulter de la compétition économique. Par-delà ces variations, dont on pourrait montrer qu'elles prolongent les impulsions divergentes qui coexistaient à l'état embryonnaire dans la pensée d'auteurs comme Benjamin Constant, pour lesquels la désignation de libéralisme fut inventée, on peut cependant admettre que la marque propre du libéralisme, *en tant qu'il se distingue* du républicanisme et de la démocratie sociale, est une

tendance à *subordonner hiérarchiquement* la démocratie à la liberté individuelle (la « souveraineté du peuple » ne pouvant être qu'un *instrument* ou un corollaire de la propriété de soi, laquelle n'a pas inconditionnellement besoin de la démocratie pour exister), et à n'accorder aucun sens à la notion d'une autonomie proprement *sociale* ou *collective*.

C'est en tout cas ainsi, conformément au sens du XIX^e siècle dont il est familier, que Lefort entend le libéralisme : dans sa différence avec la démocratie – une différence qui sera finalement surmontée par leur alliage, mais qui n'en constitue pas moins un trait distinctif du libéralisme dans son origine historique. Car le libéralisme, avant 1848, s'est formé et s'est défini lui-même comme un effort pour modérer, freiner et même « enrayer » le processus démocratique, qu'il avait contribué à initier par « la formule d'un gouvernement représentatif », mais auquel il n'a cessé de résister en lui opposant les digues du suffrage censitaire, du pouvoir des élites et des patronats, de la répression du mouvement ouvrier, du refus des protections sociales¹. Lefort n'est assurément pas antilibéral. Non seulement il reconnaît un acquis libéral indépassable – le régime représentatif, l'Etat de droit, la désintringation du pouvoir, de la loi et du savoir –, mais il estime que la critique du libéralisme ne rompt pas tant avec celui-ci qu'elle ne prolonge les intuitions qu'il contenait sans pouvoir y faire droit. C'est ainsi que, dans la dernière partie de sa vie, il lit les grands libéraux, en particulier Tocqueville, comme il s'était auparavant consacré à Marx et à Machiavel : en suivant les trajets par où leur pensée se porte au-delà de ses propres limites².

Il n'en reste pas moins que Lefort se définit comme un penseur démocratique plutôt que libéral, n'hésitant pas à lancer : « j'attaque cette bonne conscience libérale qui voudrait, mais n'en a pas les moyens, rétablir un élitisme à l'intérieur de cette société³ ». Du libéralisme, il refuse le présupposé fondateur : la réduction des droits de l'homme aux droits de l'individu. Alors que « la pensée libérale a

1. C'est ainsi que l'analyse C. Lefort dans « Démocratie et globalisation », *op. cit.*, p. 800-801.

2. Pour une présentation synthétique de cette démarche, voir notamment C. Lefort, « Libéralisme et démocratie », *op. cit.*, p. 757-759. Il est remarquable que Lefort, lorsqu'il lit Guizot, trouve en lui ce qu'il aurait pu et dû trouver chez Durkheim (« Guizot théoricien du pouvoir », 1987, *Le Temps présent, op. cit.*, p. 569-587). Ses nombreux essais sur Tocqueville ne cessent de s'attarder sur ce qui écarte Tocqueville du libéralisme ordinaire : Tocqueville « n'épouse pas le credo libéral : libre circulation des individus, des idées, des marchandises » (« L'incertitude démocratique », dans *Le Temps présent, op. cit.*, p. 737) ; « Tocqueville nous instruit par ses contradictions mêmes » (*Essais sur le politique, op. cit.*, p. 239). Lefort voit en Tocqueville, en dépit du critique hostile de l'État-providence qu'il était aussi, un penseur des vertus de la « liberté dangereuse » (« Libéralisme et démocratie », *op. cit.*, p. 757-758) et de la « socialisation de la société » (Marx) qu'implique la démocratie (« Démocratie et globalisation », *op. cit.*, p. 802).

3. C. Lefort, « La liberté à l'ère du relativisme » (1989), dans *Le Temps présent, op. cit.*, p. 648.

pour référent essentiel la liberté individuelle », de sorte que « le social est toujours conçu comme l'interindividuel »,

il y a dans la pensée démocratique et dans l'expérience démocratique une dynamique qui interdit de rabattre la relation sociale sur la relation interindividuelle, et qui fait que le citoyen est habité par une tension entre l'image qu'il a de lui comme individu, l'image du peuple qui n'est ce qu'il est que par des institutions libres, et l'image d'une humanité dont les membres ne sauraient en principe se voir refuser les droits dont on jouit soi-même. [...] Le libéral est humaniste, au sens où l'individu doit accomplir en lui-même son "humanitas", sa qualité d'homme, tandis que le démocrate est humaniste au sens où l'humanité existe aussi dans son extension et pas seulement comme un attribut de l'individu accompli. La pensée démocratique, en dépit de son opposition à ce qu'a été le socialisme (dans la mesure où il paraissait nécessairement conduire à une absorption de l'individu dans le peuple Un), ne peut pas édifier ces espèces de remparts propres à la pensée libérale, pour laquelle il y a une "bonne culture", un "bon savoir", une "juste compétition", etc. La pensée libérale est toujours tentée de circonscrire à l'intérieur de la société réelle la "vraie société", je ne dirais pas l'élite, ce qui évoque une vision aristocratique, mais cette société composée des hommes qui ont seuls "droit à..." (c'est-à-dire à être des sujets sociaux) ; elle rejette au dehors ceux qu'on appelait autrefois les barbares, les hommes démunis, incultes, ceux qui ne sont pas en état, et qui par là même ne sont pas en droit de participer aux débats publics, de convoiter les honneurs publics. La pensée démocratique ne peut pas mettre de ces freins au changement : elle est nécessairement faite pour accueillir de nouveaux droits, de nouvelles revendications, elle ne peut pas maintenir une opposition de principe entre les "ayants droit" et les autres¹.

122

Rien n'autorise donc à faire de Lefort le défenseur d'une politique qui exclurait toute position d'un bien commun au sein du débat public. La démocratie voulue par Lefort n'est ni la démocratie communautaire qui impose une morale commune, ni un État minimal dont la « neutralité axiologique » privatiserait toute idée du bien ; elle est ce régime qui, en exposant à la contestation les frontières du légitime et de l'illégitime, ne cesse de redéfinir le partage du public et du privé – sans jamais l'effacer pour autant. Parce que l'espace public démocratique ne cesse de brouiller « les frontières convenues entre le politique et le non-politique », la distinction libérale de la société civile et de l'État n'en « rend pas entièrement compte² ». Entre le totalitarisme, qui prétend unifier la société en abolissant la différence du public et du privé, et un libéralisme qui croit pouvoir éterniser le tracé de cette différence tel qu'effectué par et pour les dominations sociales, ou qui entend annuler le commun dans le seul droit du privé, la démocratie se présente comme une radicale démocratisation du commun dans l'incertitude de ses frontières en même temps que dans l'assomption de la liberté individuelle.

1. C. Lefort, « La pensée du politique », *op. cit.*, p. 605-606.

2. C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », *op. cit.*, p. 50.

L'INVENTION COLLECTIVE ET L'HÉTÉRONOMIE DU SOCIAL

Comment comprendre alors le refus de Lefort de penser la démocratie dans le lexique de l'autonomie ? Dès 1966, il notait que l'autonomie (comme « conduite qui n'est pas régie de l'extérieur mais se détermine en fonction des fins qu'elle se donne ») était à la fois un « concept-clef » de la démocratie, puisque celle-ci suppose que « le groupe n'obéisse qu'à ses propres normes », et une notion dont on ne voyait pas comment elle pouvait qualifier l'activité d'une société où la division du travail fait que « chaque groupe est nécessairement dépendant de tous les autres » et que « tout objectif particulier est surdéterminé¹ ». En 1979, dans une pointe contre Cornelius Castoriadis, la notion semble presque intégralement récusée : « qu'est-ce que le royaume imaginaire de l'autonomie, sinon un royaume gouverné par une pensée despotique² » ? La phrase rend un son lacanien³ : l'imaginaire de l'autonomie, ce serait l'illusion de puissance et d'unité dans laquelle un moi en réalité inachevé se projette et s'aliène en se donnant de lui-même une image de complétude qui dénie sa finitude.

La question de savoir dans quelle mesure l'objection porte contre le « projet d'autonomie » théorisé par Castoriadis, qui soulignait que l'autonomie n'est pas le fantasme de la maîtrise mais une *autolimitation* dans la conscience de la finitude, demanderait à elle seule une longue étude. On se contentera de noter ici que « l'expérience de l'autre⁴ » qui est, selon Lefort, essentielle à la démocratie exige bel et bien une *limitation par l'autre* et donc une expérience d'hétéronomie à laquelle ne fait pas droit le thème de l'autolimitation. Un sujet qui trace par lui-même ses limites s'institue comme le *centre* de son monde, ce qui implique qu'il se rapporte à l'altérité qui enrichit son expérience comme à ce qu'il convient de réduire, que ce soit en se l'appropriant (en lui ôtant la forme de « l'autre ») ou en la repoussant hors de soi, comme l'au-delà insensé des frontières qu'il a fixées⁵.

1. C. Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie » (1966), dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 345.
2. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 84.
3. On sait que Claude Lefort a fréquenté Lacan et a transposé certains de ses concepts dans le champ politique, en particulier la distinction de l'imaginaire, du symbolique et du réel. Voir, pour une première approche, Pauline Colonna d'Istria, « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? », *Politique et Sociétés* n° 341, 1/2015, p. 131-147.
4. C. Lefort, préf. de 1979 aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 27.
5. Une telle critique peut sembler injuste lorsqu'on la confronte aux analyses de Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société* (Paris, Seuil, 1975, p. 138-157 : « autonomie et aliénation ») qui soulignent que l'autonomie n'est pas « élimination totale du discours de l'Autre », mais « instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet » (p. 143). Il reste cependant que cet « autre rapport » n'est pas élucidé et s'inscrit au registre d'un effort indéfini pour « transformer le discours de l'Autre en discours

L'idée d'autonomie, en ce sens, est hantée par le fantasme d'une souveraineté sur soi ou d'une autoposition qui permettrait à la volonté *de ne pas avoir d'autre loi que la sienne*. Or, ce fantasme échoue immanquablement sur « la pluralité, la fragmentation, l'hétérogénéité des processus de socialisation, et tout autant le cheminement transversal des pratiques et des représentations, la reconnaissance mutuelle des droits¹ ». Dans son effectivité, la démocratie n'est pas la production d'une volonté générale où chacun devrait se reconnaître ; elle est la composition d'expériences, de volontés et de rationalités collectives dont l'écart ne peut pas être réduit et dont la conflictualité ne peut pas se subsumer sous une loi qu'un grand Sujet se donnerait à lui-même.

124

Ce refus de l'idée d'autonomie radicale ne se confond cependant pas avec un refus radical de toute idée d'autonomie collective, si on entend par là, non plus le mirage d'une « auto-organisation de la société » ou d'une « socialisation achevée » qui déboucherait dans la transparence d'une société sans classes et sans Etat², mais « le rapport de la société avec elle-même » qui s'élabore dans le « travail que la société effectue sur elle-même », dans l'invention collective des normes et des « rapports sociaux dont nul, individu ou groupe pris isolément, n'est l'auteur, dont le sens s'institue pour une part à l'insu de tous, mais en laquelle chacun est impliqué³ ». La thèse de Lefort est que *l'invention collective de la loi* qui fait la démocratie – et que vise la notion d'autonomie – ne peut être pensée *qu'à la condition de ne pas être pensée comme une auto-législation*. Car l'indétermination

du sujet ». Lorsque Castoriadis stipule que « la démocratie ne reconnaît pas de limites externes à son pouvoir instituant, ses seules limites résultent de son autolimitation » (*La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 100), qu'il décrit l'assomption de la finitude comme la conscience que « le monde – l'être – est essentiellement Chaos, Abîme, Sans-Fond » (*Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 367), et qu'il déclare en conséquence son « horreur » pour les trois religions monothéistes où il ne voit qu'un « esclavage mental » (dans C. Castoriadis et D. Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1981, p. 103), il est difficile de ne pas considérer que, de manière non laïque mais antireligieuse, « l'auto-institution » démocratique se trouve alors *fondée dans une métaphysique* qui rabat l'expérience de l'altérité sur la vision mythologique du chaos (comme non-sens, hasard aveugle ou destin irrationnel) et détermine *a priori* la figure de l'Autre en excluant par principe, non seulement qu'il y ait une altérité divine, mais que la Loi, comme impératif, voire comme appel, puisse porter la marque, sinon d'une transcendance, du moins d'une altérité irréductible au sujet. Lefort est au plus loin de Castoriadis lorsqu'il souligne en 1976 dans *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag* (Paris, Belin, 2015, p. 45-57) l'appui que la révolte « libertaire » de Soljenitsyne put trouver dans un « christianisme "sauvage" » : contre « la formidable entreprise d'aplatissement du champ social montée par le stalinisme », la « figuration de la transcendance » est un recours. Voir de même ses remarques de 1986 sur la religion dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 567-568.

1. C. Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 84.

2. C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 275, 256.

3. Selon les formules du *Machiavel* de 1972 (*Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, rééd. « Tel », 1986, p. 709) que C. Lefort répète et confirme dans des essais de 1980 et de 1984 (*Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 113 et 175).

propre à la « démocratie moderne », qui implique que la loi soit « rapportée » à la volonté des hommes puisqu'élaborée *dans* l'indéfini du « débat portant sur la distinction du légitime et de l'illégitime », exige par là même que la loi soit « reconnue comme située au-dessus des hommes¹ ». Soumise à la discussion et au doute, privée de tout fondement définitif ou sacré qui la mettrait à l'abri des transformations de l'histoire ou des décisions démocratiques, la loi cesse assurément d'être l'expression d'un principe transcendant ; mais elle ne devient pas pour autant une « pure convention » qui serait « faite par les hommes ». Il faut dire bien plutôt qu'elle « se donne à chacun, et dans toutes relations, comme *énigme* » : la loi exprime à la fois *l'immanence* de la société à elle-même dans le travail de son déchiffrement et *l'écart* de la société à elle-même, impliqué dans ce déchiffrement même, comme expérience de l'opacité à soi et de la division originelle. Le *rapport à soi de la société*, qui se réfléchit dans la revendication collective et l'institution des droits, ne peut se dissocier d'une expérience de la *transcendance de la société à elle-même*, par laquelle la loi échappe à la volonté des hommes du même mouvement qu'elle se soustrait à toute garantie transcendante qui la protégerait contre les volontés humaines :

Certes, la loi s'énonce, mais en s'énonçant, elle opère simultanément son propre retrait. Si je puis dire "J'ai droit à", c'est parce que je suis situé dans le mouvement d'une loi première qui m'échappe. Ainsi nous ne saurions dire que les hommes sont à l'origine de la loi, pas plus que de la pensée ou du langage. Ils sont plutôt constitués par cette ouverture au monde que font la loi, la pensée ou le langage².

Lefort, qui reprochait en 1976 à Michel Foucault de « pulvériser le social » et de méconnaître que la politique mettait en jeu « le tout du social³ », n'entend pas nier que la démocratie soit « hantée par la question de son aménagement, par le projet de sa transformation, de son auto-engendrement, de l'invention de l'homme⁴ ». Mais il nous invite à penser le mouvement par lequel « la société démocratique *s'institue* comme société sans corps⁵ », non sur le modèle d'une production consciente ou d'une organisation souveraine de soi par soi, mais sur le mode historique d'un procès conflictuel qui ne peut se rapporter à

1. C. Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 562-563.
2. *Ibid.*, p. 562. Lefort ajoute : « C'est là un point essentiel à souligner, puisque le totalitarisme procède, précisément, du fantasme d'immanence, selon lequel la société s'ouvre elle-même sa propre voie. Il m'apparaît, bien au contraire, que toute société est prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas. »
3. C. Lefort, « Maintenant » (1976), dans *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 285 et 294.
4. C. Lefort, préf. de 1979 aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 26.
5. C. Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. p. 28 (nous soulignons).

soi sans creuser un écart à soi. Il faudrait ainsi penser une transcendance à soi du social qui brise son immanence (dont elle est le *revers*) sans pour autant la référer à une réalité transcendante ; ou encore, comme une voie moyenne entre l'actif et le passif, une *institution de soi du social* qui ne serait pas une *auto-institution de la société*, mais le travail indéfini de la réflexion de celle-ci sur elle-même, réflexion dans laquelle elle ne cesse de se transformer en refaisant l'épreuve de sa division. Cette réflexion sur soi – à entendre comme *réfraction* sur soi des pratiques sociales – n'est pas la conscience de soi d'un sujet souverain ; elle est le mouvement transversal aux rapports qu'entretiennent des sujets historiques et situés, qui ne peuvent abolir l'espace de leur pluralité.

126

L'autonomie, comme travail sur soi de la société, est en même temps l'épreuve permanente de « la limite de l'autonomie ». Il ne faut cependant pas se méprendre sur le sens de cette limite : elle n'interdit nullement les décisions collectives. L'illusion du socialisme fut de croire possible une société indivise, un « bouclage du social sur lui-même¹ ». À la fiction libérale d'une concurrence harmonieuse et à la dénégation de l'antagonisme des classes, le marxisme a ainsi répondu par l'illusion de leur abolition, qui a poussé plus loin encore que le libéralisme le « refoulement du politique² ». Mais cela signifie que la « limite de l'autonomie » n'est pour finir rien d'autre que l'impossibilité de mettre jamais fin à la lutte des classes que suscite la division du social. Congédier le mythe du « peuple-Un » souverain ne fait que nous renvoyer à la nécessaire conflictualité du rapport entre le peuple et les Grands (pour parler comme Machiavel) ou entre le travail et le Capital (pour parler comme la tradition socialiste). Si Lefort récuse aussi bien le rêve marxiste d'une société sans classes que la croyance durkheimienne en une organisation morale de la division du travail, c'est qu'il n'a jamais oublié la leçon de Machiavel faisant du « conflit de classes » (c'est-à-dire du conflit des désirs de classes) le « lieu » véritable de la « problématique politique³ » ; c'est qu'il considère que l'institution du social par et dans l'ordre symbolique de l'égalité des droits doit inévitablement faire de l'inégalité sociale l'enjeu d'une conflictualité qui la

1. C. Lefort, *La Complication*, *op. cit.*, p. 12.

2. C. Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 79 et 91.

3. C. Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, *op. cit.*, p. 471. Lefort répète en 1984 que Machiavel a su voir que « l'oppression de la classe dominante » pouvait être « plus redoutable dans une république que sous un prince » (*Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 175). Il réaffirme en 1996 la pertinence de l'analyse machiavéenne de l'antagonisme entre les dominants (mus par le désir de toujours dominer davantage) et le peuple (qui refuse la domination), ainsi que la « fécondité » du conflit des classes comme mode d'être de l'égalité (*Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 851-858). Il le répète encore dans un entretien de 2009 publié en espagnol, cité par G. Bataillon (« Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation », *Raisons politiques*, 2014/4, n° 56, p. 79).

déplace et la transforme. Aussi Lefort a-t-il pu noter que le véritable aliment de la lutte des classes n'avait pas tant été l'utopie communiste d'une « abolition de la division sociale » que « la revendication des droits » qui conduit à inscrire le sens de l'égalité dans le fait des inégalités¹.

Que l'autonomie soit de l'ordre de l'imaginaire, tout comme le sont, selon Lefort, la souveraineté populaire, l'égalité ou l'abolition des classes, cela ne la dévalue pas radicalement. Mais cela oblige à la penser dans son rapport à l'ordre symbolique – à la loi de l'Autre, de la division sociale, de la différence des positions et des désirs – qui contrarie l'imaginaire en marquant la place vide de son écart au réel. Dressant en 1980 un parallèle entre Tocqueville et Quinet, qui identifient tous deux la Révolution à une foi en l'impossible, le premier pour « dénoncer l'évasion dans l'imaginaire », le deuxième pour marquer que « la négation du supposé réel est constitutive de la société moderne », Lefort concluait : « deux idées, décidément, qu'il faut tenir ensemble² ». L'autonomie collective occupe la place de cet impossible dont l'image ouvre le rapport au réel qui le contrarie. De même qu'elle suppose que le pouvoir appartienne au peuple et ne soit cependant la propriété de personne, de même la démocratie requiert à la fois *l'imaginaire* d'une égalité et d'une autonomie dont l'horizon impossible est la société sans classes, l'épreuve d'une hétérogénéité du social qui ne cesse de reconstituer les inégalités du *réel* et les conflits des désirs de classes, *l'ordre symbolique* d'une articulation différenciée du savoir, du pouvoir et de la loi où se réfracte le rapport que la société entretient avec elle-même dans le travail de ses conflits collectifs.

1. C. Lefort, « La communication démocratique », *op. cit.*, p. 389sq.

2. C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 139.