

importante qui pourrait se résumer dans le passage d'une conception purement libérale de l'idée démocratique à celui d'une conception républicaine de l'idée démocratique. La *Théorie de la justice*, avec sa préoccupation fondationnelle évidente, s'inscrit au départ dans une perspective éthique qui reprend et valorise la notion kantienne de personne morale avec toutes ses caractéristiques de rationalité, de liberté, de dignité et de respect. Cette perspective conduit à une idée de la démocratie guidée par l'idéal de la société bien ordonnée inspirée par les principes de justice. Or, l'idéal de la société bien ordonnée est un idéal social et communautaire, enraciné dans un individualisme bien compris qui parvient à justifier les bienfaits de la sociabilité humaine, mais qui ne débouche pas sur une véritable citoyenneté fondée dans l'idée de peuple ou de corps politique qui exerce l'autorité et le pouvoir souverain sur ses propres institutions. Au terme de la *Théorie de la justice*, la société bien ordonnée reste une « communauté sociale » nécessaire à la vie humaine si on veut ; elle est, au mieux, « une communauté de communautés »²³. Toute référence à l'idée de peuple est exclue, et la notion de citoyen, invoquée à l'occasion et de manière très limitative, renvoie à la seule idée de personne égale dans l'exercice des droits politiques.

Dans le *Libéralisme politique*, l'idée démocratique franchit un pas important, en faisant intervenir dans sa conception du constitutionnalisme démocratique des principes qui exigent non seulement la référence à la notion de peuple, mais surtout la reconnaissance de l'autorité et de la souveraineté absolue du peuple sur ses propres institutions politiques fondamentales. La notion de citoyenneté reçoit, du même coup, une signification véritable et étendue puisqu'elle renvoie à l'idée de corps politique ou, selon l'expression de Rawls, au « corps des citoyens »²⁴. Aussi ne doit-on pas s'étonner des affirmations conciliatrices de Rawls entre la théorie de la justice comme équité, telle qu'il l'entend, et le républicanisme classique. « Le républicanisme classique, affirme-t-il, (...) n'est en aucune façon opposé à la théorie de la justice comme équité. (...) Rien dans le républicanisme classique, tel qu'il a été défini, n'est incompatible avec le libéralisme politique que j'ai décrit ici »²⁵. La théorie néo-libérale serait-elle devenue, au terme de son évolution récente, une forme renouvelée du républicanisme des Lumières ?

Université d'Ottawa

23. *Théorie de la justice*, p. 570.

24. *Libéralisme politique*, p. 281.

25. *Ibid.*, p. 250-251.

L'ÉCRITURE POLITIQUE DE CLAUDE LEFORT*

Eliana Maria de Melo Souza

Résumé: Est-il possible de rompre avec le marxisme et dans le même temps reconnaître tout ce qu'il y a d'important dans l'œuvre de Marx? Est-il possible de déceler l'objectivité illusoire du registre scientifique des dites sciences humaines et dans le même temps faire un compromis avec la connaissance, voire avec la recherche de vérité? C'est justement pour avoir rompu avec le marxisme et avec le point de vue objectiviste de la science que l'œuvre d'interprétation de Claude Lefort nous est si importante dans la compréhension de la modernité. Nous voulons ici attirer l'attention sur les traits d'une écriture politique à l'esprit démocratique, qui a ses sources dans la philosophie politique, ce qui ne l'empêche pas de chercher à rendre raison du présent et ceci sans compromis aux humeurs ni d'un groupe, ni d'un parti, ni d'un maître.

Des auteurs contemporains qui se sont attachés à explorer les ambiguïtés de la société moderne en tant que société démocratique, Claude Lefort propose un mode singulier d'interroger le politique. Écrire. À l'épreuve du politique¹, son dernier recueil d'articles publiés en donne l'exemple le plus remarquable. C'est parce qu'il « scrute un certain mode d'écriture », comme il le précise dans la préface, que Lefort nous invite à scruter son propre mode d'écriture. Par la main de Lefort nous sommes ainsi guidés à suivre sa lecture de Orwell, de Tocqueville, de Machiavel, de Strauss, et d'autres encore. Lefort poursuit inlassablement une tâche qui n'est pas déliée du souci de la connaissance : sa manière de lire et de nous faire lire les auteurs nous conduit au cœur d'une compréhension originale du politique dans la modernité. Comme le disent les auteurs de la préface de l'ouvrage *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*,

*Ce texte a été réalisé grâce à l'aide financière de la FAPESP — Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

1. Claude LEFORT, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

c'est une écriture « difficile », mais le « cheminement de cette écriture compliquée, tenace et sinueuse » fascine².

Mon travail de traductrice de certains textes de Lefort³ m'a amenée à mieux saisir comment la difficulté de l'écriture lefortienne tient à son mode subtil d'interroger le politique. Son écriture cherche à échapper aux clichés et refuse de s'appuyer sur des concepts trop répandus qui, sous prétexte de faire l'économie d'un argument, ne font pas émerger un raisonnement nouveau. La difficulté perçue dans l'écriture lefortienne va donc de pair avec la complexité de l'investigation du politique qu'il vise à nous faire découvrir. Celle-ci n'est pas donnée d'avance. Dans cette recherche exigeante, l'écriture devient laborieuse en faisant droit à l'acceptation de l'indéchiffrable de la vie politique. Prétendre, comme je suis tentée de le faire, que l'écriture lefortienne s'investit au plus profond d'une éthique démocratique, tient à ce que cette écriture essaie sans cesse d'être aux prises avec la démocratie comme invention. L'écriture de Lefort — écriture de philosophie politique — est travaillée par l'horizon de la démocratie. Démocratie comprise comme une forme de société qui accepte tacitement le conflit et la divergence. Les formulations utilisées pour décrire la démocratie dénotent l'empreinte de la différence des intérêts, des opinions et des manières d'être et permettent, par la suite, de saisir que la vitalité du vivre ensemble en démocratie se noue avec l'acceptation de vivre sans ultimes repères de certitude.

Pour rendre compte de cette inscription démocratique dans l'écriture lefortienne, il faut sans doute rappeler l'itinéraire intellectuel de Claude Lefort, saisir comment son œuvre devient *œuvre de pensée*, pour employer une expression qui lui est chère. En rappelant à gros traits son itinéraire, je ne vise pas à faire preuve d'originalité ni non plus à montrer un sens caché à son œuvre⁴. Mais retracer

2. Claude HABIB, Claude MOUCHARD et Pierre PACHET, « Présentation » *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 11.

3. J'ai traduit son livre *Essais sur le Politique* (Paris, Seuil, 1986) : *Pensando o Político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo : Editora Paz e Terra, 1991. À présent, je traduis *Écrire. À l'épreuve du politique*. (Paris, Calmann-Lévy, 1992).

4. Il a d'ailleurs été remarqué par Miguel Abensour qu'il est aisé de suivre l'itinéraire de Lefort parce qu'à maintes reprises « C. Lefort a livré au public des textes 'd'auto-analyse' dans lesquels il a tenté de repenser son propre cheminement en s'efforçant de dégager les points de rupture et le surgissement de nouvelles formes d'interrogation. Retenons la postface aux

l'itinéraire intellectuel de Lefort permet, me semble-t-il, de mieux comprendre les implications d'une écriture inscrite dans l'horizon d'une conception démocratique et qui se soucie d'être indépendante. Au regard de cette écriture de philosophie politique, saillent d'un côté le détachement du marxisme, et, de l'autre, celui de tout scientisme. Il ne sera ici traité que du rapport de cette écriture avec le marxisme, rapport toujours d'actualité comme nous le rappelle la toute récente intervention de Claude Lefort dans les événements français de novembre-décembre 1995. L'exposé de quelques traits de l'itinéraire intellectuel de Lefort, forcément schématique, permet néanmoins de nouer des fils que tisse l'œuvre de Claude Lefort.

La rupture avec le marxisme

Tous ceux qui connaissent le travail de Claude Lefort savent que si la question de la démocratie en est venue à être au cœur de sa réflexion politique, c'est parce qu'elle est née de sa réflexion à propos du phénomène totalitaire. Démocratie et totalitarisme sont deux expériences historiques reliées parce qu'elles sont deux formes de société engendrées dans la modernité. Pour comprendre Lefort, ou au moins pour être fidèle à son mode d'interroger le politique, il faut penser ensemble les ambiguïtés de l'expérience de la démocratie et de l'expérience totalitaire. La question de la démocratie est déjà là posée de manière singulière : elle est posée par son contraire, par la forme la plus absolue d'absence de liberté conçue jusqu'ici par les hommes. Pour penser, Lefort oppose, il pense les contraires ensemble. Le totalitarisme est « un régime dans lequel la violence étatique s'abat sur l'ensemble de la société, un système de coercition généralisée, détaillée⁵ ». La démocratie est un régime dans lequel la divergence, le conflit, la différence sont tacitement reconnus comme légitimes. La notion de régime doit être prise dans un sens large où un mode de vie

Éléments d'une critique de la bureaucratie de 1971, reprise en 1979 dans la seconde édition, sous le titre *Le nouveau et l'attrait de la répétition*; l'entretien avec *l'Anti-Mythes* (n. 14, avril 1975); la préface à la nouvelle édition des *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1979); « L'Image du Corps et le Totalitarisme » (*Confrontations*, 1979); « Philosophe? » (1985); le tout à l'ombre de ce massif qu'est *Le travail de l'œuvre Machiavel* (1972) ». Voir Miguel ABENSOUR, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort » *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Habib et al., op. cit., p. 85.

5. Cf. Claude LEFORT, « L'image du corps et le totalitarisme » *L'invention démocratique*. (Paris, Fayard, 1981), p. 160.

commune est mis en jeu, à la façon de Tocqueville, et non pas simplement comme forme de gouvernement.

Cette opposition (totalitarisme/démocratie) ne se réduit pas à l'opposition tyrannie/liberté, comme dans l'ancien cadre strictement libéral, elle fait droit à l'investigation de l'origine même de la vie politique dans la modernité. Car, c'est à l'intérieur même de la démocratie qu'il y a engendrement du totalitarisme, qu'il y a engendrement de la dénégation de la division sociale : la démocratie engendre le fantasme d'un peuple Un. Le totalitarisme a donc fait son apparition, non pas à partir d'un changement de mode de production, mais à partir d'une mutation d'ordre symbolique. N'étant ni sociologue, ni politologue, Lefort peut se permettre de ne pas relever les différences très marquées entre l'Union Soviétique de Staline, l'Allemagne de Hitler ou le Cuba de Castro. Ce cheminement n'est certes pas du tout au goût des historiens très sensibles aux caractéristiques matérielles du développement de ces sociétés. Ils devraient saisir que ce qui importe à Lefort c'est de déceler la mutation symbolique liée à l'avènement d'un pouvoir totalitaire.

Dans les années cinquante, quand Lefort rédige ses premiers écrits sur le totalitarisme, associer le socialisme soviétique au fascisme était tenu pour scandaleux. Mais vingt ans plus tard, Lefort⁶ peut prendre acte que cette association et le terme même de totalitarisme ne surprennent plus personne. Les leçons historiques apportées par l'événement du totalitarisme ont contribué à ouvrir une nouvelle voie pour la compréhension du politique. Parce qu'il conduit à l'examen de la genèse des sociétés politiques ou modernes, Lefort vient à considérer le totalitarisme comme le fait le plus important des temps modernes. Examen qui élucide comment la division sociale est constitutive de toute société politique.

Les premiers écrits de Lefort s'inscrivent aux horizons du marxisme. En étroite collaboration avec Cornelius Castoriadis, Lefort montre alors comment une nouvelle division de classe a surgi après la révolution russe; la nouvelle classe dominante, la bureaucratie, n'a pas un fondement dans la propriété privée comme la bourgeoisie dans le capitalisme. L'État dans la société bureaucratique détient l'ensemble des moyens de production et dans le même temps instaure un nouveau mode de domination. C'est ce qui avançaient les trotskystes pour qui une couche bureaucratique, transitoire et parasitaire, s'était substituée au prolétariat. Personne n'ignore que dans sa prime jeunesse, pendant quatre ans avant la fin de la

guerre, Lefort a été militant dans le Parti Communiste Internationaliste. À cette époque les choix de gauche étaient plus tranchés qu'aujourd'hui, Lefort avait vingt ans et voyait dans le trotskisme un marxisme fidèle à l'idée qu'il avait de Marx, un marxisme qui présentait une critique radicale, liée à l'action du prolétariat, de la société bourgeoise sous toutes ses formes, un marxisme qui unissait la théorie et la pratique, un marxisme anti-autoritaire. À l'époque, c'était le PCF qui incarnait l'alternative politique de gauche. Lefort s'opposait à son monolithisme, à son dogmatisme, à sa démagogie. Sans parler de ses valeurs nationalistes et même patriotardes. Lefort ne pouvait accepter la cécité du PCF à l'égard de la militarisation et de la hiérarchisation de la société soviétique, son refus de voir la « monstruosité du réalisme socialiste ».

Mais, comme il le rappelle dans la très intéressante interview qu'il a donnée à *L'Anti-Mythes* (avril, 1975), Lefort rompt assez rapidement avec son groupe trotskiste : la discipline de groupe y reproduisait des modes de comportements semblables à ceux de l'organisation bureaucratique. En 1948, Lefort publie, dans *Les Temps modernes*, la toute nouvelle revue de Sartre, un article — « La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire » — dans lequel il expose tous les motifs de son abandon du trotskisme. Avec recul, il persiste et signe :

Non seulement je m'attachais à montrer que Trotsky n'avait pas eu la conscience claire de la dégénérescence stalinienne qu'on lui prêtait, qu'il avait pactisé avec Staline aussi tard que possible, qu'il avait fétichisé les concepts de nationalisation, collectivisation, planification, pour éviter de faire la critique des rapports de production qui aurait dévoilé la nature de classe de la bureaucratie, mais j'insistais sur la fonction que joua le parti (*right or wrong my country*) dans son occultation du processus bureaucratique; et finalement, je décelais les germes de la bureaucratisme dans le bolchevisme⁷.

La critique de la société capitaliste, de la société bureaucratique et du projet totalitaire seront les thèmes fondamentaux de *Socialisme ou Barbarie*, revue que fondent Castoriadis et Lefort en 1949. Son sous-titre la proclame « Organe de Critique et d'Orientation Révolutionnaire ». La critique est donc menée au nom du marxisme, d'un marxisme que les membres de la revue tenaient pour authentique. Lefort croyait toujours alors au rôle du prolétariat en tant que porteur de l'Universel. Un prolétariat qui continuait à

6. Dans « L'image du corps et le totalitarisme » paru en 1979 dans la revue *Confrontation*, No 2, réédité en 1981 dans, *L'invention démocratique*.

7. *L'Anti-Mythes*, 14 avril 1975, p. 4.

être le même face à la bureaucratie. Le totalitarisme était vu comme une dernière expérience d'aliénation du prolétariat avant l'abolition de toute division sociale, et pas seulement l'abolition de la propriété privée.

Dans les années cinquante, Lefort commence à mettre en question cette perspective marxiste qui prévoit l'avènement d'une société sans division. Il remet alors en question la conception marxiste selon laquelle la créativité historique est réduite dans la modernité à l'action du prolétariat. Il remet aussi en cause l'idée même d'une inéluctable logique de l'histoire.

Il n'est pas aisé de rendre compte de ce questionnement. Cette difficulté tient partiellement à la formation académique de Lefort. Celle-ci, on a pu le saisir, n'est ni issue du champ de la sociologie, ni de celui de la science politique. C'est par la philosophie qu'il a pris connaissance des choses et des hommes. Dès le Lycée il a été l'élève de Merleau-Ponty. Avec lui, il a appris à faire « la critique de toute prétention à occuper la place du savoir absolu ». Il a retenu de son enseignement l'exigence de procéder à la critique de tout discours qui vise la Totalité (ce par quoi Marx ne lui était pas utile). En Merleau-Ponty, Lefort a reconnu, écrit-il dans « L'image du corps et le totalitarisme »⁸ :

un penseur qui avait le don de briser les certitudes, d'introduire la complication là où l'on cherchait la simplification, qui refusait la distinction du sujet et de l'objet, enseignait que les vraies questions ne s'épuisent pas dans les réponses, qu'elles ne viennent pas seulement de nous, mais sont l'indice de notre fréquentation du monde, des autres, de l'être même »

Ces deux aspects de l'itinéraire de Lefort — sa militance trotskiste et sa formation philosophique — nous renseignent sur son attachement à l'œuvre de Marx. Il a rompu avec le marxisme sans rompre avec l'œuvre de Marx. Le détachement de Lefort à l'égard du marxisme ne se produit pas à la manière de Castoriadis qui a audacieusement prié ses lecteurs de rejeter Marx à tout jamais, ni non plus à la manière de Hannah Arendt qui, tout en se souciant de la question du totalitarisme comme l'expérience majeure des temps modernes, est un penseur qui n'a jamais été marxiste.

L'itinéraire de Lefort l'a conduit à une lecture de Marx qui a d'abord signifié le refus du raisonnement déductiviste qu'imposait le matérialisme ou le déterminisme. Ce déductivisme, propre de la

pensée déjà pensée, que dénonce Lefort, se donne à lire dans les explications qui montrent comment le rôle du prolétariat est déduit de la nature du système capitaliste, comment le rôle du parti est déduit de celui du prolétariat, comment les événements du présent et du futur sont déduits de la crise du système capitaliste. La fiction rationaliste contenue dans ce déductivisme apparaît insoutenable à Lefort. Mais sa remise en cause du déterminisme dans l'histoire se soutient, elle, d'une lecture de Marx : « ... j'avais une pratique de la lecture de Marx qui supposait une singulière sensibilité à l'interrogation », écrit-il dans « L'image du corps et le totalitarisme »⁹.

Lefort s'autorise donc très tôt à interroger Marx, loin des commentateurs, pour son propre compte. Ainsi, prend-il la liberté de mettre en question la notion de rupture dans l'histoire. À l'encontre de Castoriadis et d'Arendt qui, tous deux, partagent un certain espoir dans l'avènement d'un projet révolutionnaire (non marxiste, bien entendu), Lefort en vient à souligner l'illusion inscrite dans la croyance d'une rupture radicale entre le passé et le présent. Davantage : il met en évidence, toujours à partir d'une lecture de Marx, l'existence de mécanismes de répétition dans l'Histoire qui basculent les propos déterministes de l'idée d'une évolution historique inéluctable. En outre, c'est chez Marx qu'il fait la découverte, au delà des fondements matériels de la vie sociale, du poids de l'imaginaire social : « Marx entrecroise une analyse des conditions socio-économiques et une analyse de l'imaginaire social¹⁰ ». On ne saurait mieux dire que Lefort lui-même la place que tient l'œuvre de Marx dans sa pensée :

Lire Marx, c'est, quel que soit le secours qu'on tire de ses interprètes, prendre la liberté de l'interroger (initiative de plus en plus difficile de nos jours, il est vrai). Cette liberté suppose qu'on accueille l'indétermination qui accompagne le mouvement de l'écriture, qu'on fasse l'épreuve de ses écarts, de ses recommencements dans des textes successifs, qu'on consente à découvrir une pensée travaillée par ce qu'elle prend en charge, à se laisser induire à ce qu'elle prend en charge; qu'on se laisse donc déporter vers les questions qui font parler Marx, auxquelles il a la vertu de rendre sensible et que ses réponses ne recouvrent pas, puisqu'il ne s'agit pas seulement de problèmes et de solutions. Et cette liberté se gagne, s'accroît dans la lecture elle-même, qui donne à penser au lecteur son propre temps, ce

9. *Ibid.*, p. 161.

10. Claude LEFORT, « Marx d'une vision de l'histoire à l'autre » *Les Formes de l'Histoire*, (Paris, Gallimard, 1978), p. 230.

8. *L'invention démocratique, op. cit.* p. 162.

qu'il lui faut à son tour prendre en charge de sa place, maintenant. Elle s'accroît de la liberté de l'autre¹¹.

Le travail de l'œuvre

Il importe maintenant de faire ressortir comment chez Lefort la découverte de l'indétermination inscrite dans toute œuvre de pensée va de pair avec la découverte de l'interprétation de l'œuvre de pensée comme ouverture à la discussion politique, ici et maintenant. Mais avant d'avancer dans cette conception toute lefortienne de l'œuvre de pensée, il faut souligner que la mise en question de l'œuvre de Marx, ou cette lecture singulière de Marx à laquelle nous venons de faire référence, doit beaucoup à des concepts élaborés dans le cadre de la psychanalyse. Même si des références explicites à des auteurs ou à des concepts psychanalytiques sont plutôt rares chez Lefort, son œuvre de philosophie politique est pourtant travaillée dans l'éclairage des notions de métapsychologie et d'interprétation des rêves de Freud¹². Cela dit, son cheminement n'emprunte pas pour autant à une théorie de l'herméneutique.

11. Claude LEFORT, « Maintenant », *Libre no. 1*, 1977, p. 8.

12. « (...) j'emploie certains concepts — je ne suis d'ailleurs pas le seul — qui ont acquis leur signification première dans le champ de la psychanalyse. Vous pourriez même observer davantage : qu'il s'agisse de la critique du mythe de la révolution, du mythe de la « bonne société », de celle de la dénégation du pouvoir, de l'idée de division sociale comme division originaire et donc de la permanence du conflit, de l'idée que les sociétés s'ordonnent en fonction de l'exigence et de l'impossibilité de penser leurs origines, ou encore de l'idée que le discours qu'une société tient sur elle-même est constitutif de son institution, ou de la relation que je tente d'établir entre les figures du savoir et du pouvoir, l'empreinte de Freud est sensible. (...)

« Vous remarquerez que je ne cite jamais Freud, dans des écrits politiques ou sociologiques. Pourquoi ? Parce qu'il n'est d'aucune nécessité de le faire. Car ce qu'apporte Freud à la pensée politique ne s'inscrit pas au registre du discours qui accompagne l'expérience analytique. Les références explicites à Freud sont l'affaire de la psychanalyse appliquée. Or, à mes yeux, la psychanalyse appliquée est privée de toute intérêt. Je saisis l'occasion de dire que la sociologie « appliquée » — et en premier lieu sous sa forme marxiste — n'en a pas davantage. La critique de la psychanalyse conduite de l'extérieur de son champ est d'une accablante bêtise : à moins qu'il ne s'agisse de faire une critique sociologique de l'institution psychanalytique, ce qui est pleinement légitime », (Interview de LEFORT à *L'Anti-Mythes*, *ibid.*, pp. 27 et 29).

Revenons au travail de l'œuvre proprement dit. C'est dans l'interprétation de l'œuvre de Machiavel que l'on reconnaît un tournant dans l'œuvre même de Claude Lefort alors qu'il nous fait découvrir le cheminement singulier d'un penseur qui veut penser librement. En effet, *Le Travail de L'Œuvre — Machiavel*¹³ est l'entreprise interprétative où la démarche lefortienne se donne à voir le plus complètement. On ne saurait d'ailleurs comprendre la relation que notre auteur entretient, dans ses travaux, y compris les plus récents, avec l'œuvre de Marx, si l'on méconnaît la subtile élucidation du machiavélisme et de l'œuvre machiavélienne qui y est proposée. Car le travail de Lefort, dans sa singularité même, nous incite à remarquer qu'interpréter l'œuvre machiavélienne en la détachant d'une théorie machiavélique, revient également à proposer de détacher l'œuvre de Marx d'une théorie marxiste. Ce rapprochement doit être mentionné pour mettre en évidence combien est trompeur le registre mythique — dans le sens d'un récit simplifié et unique — inscrit dans la culture politique de la modernité à travers le machiavélisme et le marxisme.

L'originalité de ce travail tient à une lecture qui interroge le texte machiavélien à la fois dans son rapport à l'espace social dans lequel il est inscrit et dans son rapport à lui-même. Mais ce travail de déchiffrement philosophique, Lefort l'exerce loin du cadre neutre de l'objectivité scientifique. Ou plus précisément, Lefort nous enseigne que l'accès à l'objectivité est impossible¹⁴. Aucun lecteur ne peut s'y dérober, le point de vue qui interroge le texte est consubstantiel à la lecture et dès lors à l'œuvre :

l'œuvre est à la fois en son texte et hors de son texte, dans le contexte critique dont celui qui veut la connaître ne peut pas se détourner. Mais à la fois est équivoque. L'énigme est que l'œuvre se donne toute entière dans son texte et que pourtant elle n'est ce qu'elle est que par la relation qui s'établit entre le texte et ses lecteurs »¹⁵.

13. (Paris, Gallimard, 1972), p. 778.

14. En ce qui concerne l'état du questionnement du point de vue objectiviste de la science chez Lefort, on n'est tenté de dire au passage qu'il y a peut-être une parenté entre certaines formulations de Lefort et celles de Max Weber surtout dans « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » et dans « Essai sur le sens de la 'neutralité axiologique' dans les sciences sociologiques et économiques », *Essais sur la théorie de la science*, (Paris, Plon, 1965).

15. Claude LEFORT, *Le travail de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 44.

Ainsi ce travail de déchiffrement, ouvert à l'accueil de l'indétermination de l'œuvre de pensée, éclaire le travail d'interprétation politique du texte machiavélien. D'où l'on mesure l'importante distinction opérée par Lefort entre le machiavélisme et l'œuvre machiavélienne. La culture politique de la modernité a créé le néologisme dont la fortune historique est l'une des plus puissantes. L'imaginaire social a destiné le texte de Machiavel à l'usage des tyrans : les artifices de la ruse, de la mauvaise foi, de la perfidie constituent autant des moyens pour parvenir à des fins de conquête et de préservation du pouvoir. Ce qu'éclaire Lefort c'est que la *parole machiavélienne* — tout en subissant l'emprise des idées dominantes, donc en se trouvant partiellement liée aux opinions des groupes sociaux de l'époque — vise à éclairer l'action de la génération nouvelle, les jeunes hommes, les *giovani*. Chez Machiavel, d'après Lefort : « le pacte noué avec les *giovani* s'avère lié à la conquête d'un *vivere civile* ou d'un *vivere libero* que seules rendent possibles les institutions d'une république »¹⁶.

Impossible ici de résumer toutes les tournures de cette riche interprétation du texte machiavélien. Je n'en retiendrai que quelques conclusions pour vite aller au temps présent. Il importe de remarquer que cette liaison avec les *giovani* se constitue implicitement par l'élaboration d'une conception du politique qui a en vue la destruction de la croyance en la formule d'un *bon régime*. Lefort insiste sur l'importance de l'enseignement de Machiavel pour comprendre la constitution politique des sociétés modernes, des sociétés démocratiques. En effet, cet enseignement met en lumière comment la division sociale est constitutive du politique. D'où l'opposition entre deux désirs : le désir de commander, d'opprimer, des grands, et le désir de ne pas être commandé, de ne pas être opprimé, du peuple.

Cette interprétation ne s'attache pas à la seule lecture de Machiavel, elle se combine aussi à une lecture de La Boétie (sans oublier Marx, bien entendu). La notion de *servitude volontaire*, dont la fortune historique est l'une des plus faibles que l'on connaisse, nous aide à comprendre, pense Lefort, pourquoi il y a engendrement de la domination, de l'oppression et, simultanément, recherche d'amitié entre les hommes. Le désir de servitude est toujours accompagné par son contraire, le désir de liberté. Penser ensemble ces contraires revient à poser l'énigme de la constitution politique de sociétés modernes, des sociétés démocratiques.

16. *Ibid.*, p.748-749.

Marx, Machiavel, La Boétie sont les œuvres de pensée dont l'importance, on ne saurait assez le souligner, est centrale pour saisir la pratique de l'interprétation lefortienne. Tocqueville, Michelet, Quinet et encore Arendt sont autant d'auteurs par lesquels cette interprétation est mise en œuvre. « Par œuvre de pensée, je veux désigner ce qui n'est ni œuvre d'art ni production de la science, qui s'ordonne en raison d'une intention de connaissance et à quoi pourtant le langage est essentiel »¹⁷.

L'œuvre de pensée n'est pas « production scientifique » parce que Lefort (pour qui la critique du scientisme est devenue permanente, pour qui la distinction entre sujet et objet est vaine) conçoit le rapport à la science appuyé sur un idéal d'objectivité et de neutralité comme autant d'obstacles à la pensée libre. L'œuvre de pensée n'est pas pour autant œuvre d'art parce que celle-ci est toujours création subjective et ne met pas la connaissance en état de questionnement, tout comme elle ne fait aucun compromis avec une critique de la connaissance établie qui est toujours intersubjective.

Tout le travail d'interprétation politique de Claude Lefort est mené afin de lire l'œuvre de pensée ; aussi peut-il dire qu'« interpréter c'est convertir la lecture en écriture »¹⁸. L'interprétation est un dialogue avec l'œuvre, dialogue qui n'est pas donné à l'avance : le lecteur accueille l'indétermination inscrite dans l'espace de l'œuvre de pensée. Mais comment établir ce commerce avec l'œuvre ? Comment déceler l'« intention de connaissance » de l'auteur ? À cette question, Lefort répond dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, en soulignant que si l'on veut connaître les intentions de celui qui écrit, il convient de lui poser trois questions :

quels sont ses interlocuteurs privilégiés, quelles sont les opinions dont il fait sa cible, quelles sont les circonstances qui mobilisent son désir de parler¹⁹.

Si ces questions font l'essence du bien-fondé du rapport à l'œuvre, du rapport entre le lecteur et l'auteur, enfin, entre la lecture et l'écriture, y répondre ne suffit pas à rendre compte de l'œuvre de pensée. C'est ce que Lefort ajoute aussitôt : car pour lui l'écrivain n'a pas une maîtrise absolue de ce qu'il écrit.

17. Claude LEFORT, « L'œuvre de pensée et l'histoire », p. 141.

18. « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.* p. 165.

19. *Écrire...op. cit.* p.147.

Nous sommes maintenant en mesure de revenir à notre interrogation initiale et d'examiner l'intervention de Lefort dans les récents événements français.

Le présent d'une écriture de philosophie politique

*Ce qui est à penser
n'est jamais délié de l'épreuve du présent.
(Le travail de l'œuvre Machiavel, p. 58)*

La trop brève présentation de l'itinéraire intellectuel de Claude Lefort qui précède permet pourtant de comprendre comment il a pu rompre avec le marxisme mais sans rompre avec l'œuvre de Marx et comment la relation entre la lecture et l'écriture établit un singulier travail d'interprétation politique. Contrairement à Marx, Lefort ne cherche pas à transformer le monde, mais à le comprendre. Mais cette compréhension, comme il le dit, n'est pas déliée de la tâche de prendre en charge les questions qui sourdent de l'expérience de notre temps : celles, particulièrement générées par l'état de la démocratie (et aussi par l'expérience du totalitarisme, bien entendu). Il s'agit là, délibérément, de suivre un rapport à la connaissance qui ne se laisse pas aveugler par les exigences d'une théorie déjà prête à toute application dans la réalité ; il s'agit aussi d'instaurer un mode d'interrogation et d'intervention politique qui met en jeu une expérience commune, ici et maintenant.

Cette exigence d'être aux prises avec le présent est une exigence délibérée qui résulte d'un long cheminement dont les implications sont révélées dans l'écriture lefortienne. Dès 1963, Lefort faisait remarquer, sous une forme encore schématique, il est vrai, que le marxisme avait perdu de son pouvoir d'être radical, que son pouvoir de compréhension et d'intervention ne répondait plus à la configuration de la société présente, n'était plus sensible aux changements. Pour être devenu une idéologie, le marxisme s'est dégradé²⁰.

L'appréciation de la dégradation idéologique du marxisme lui permettait alors de formuler la pratique d'un « réalisme moderne » en riposte à toute « utopie rationaliste », y compris celle d'un « révolutionnarisme marxiste ». Comme s'il identifiait une nouvelle configuration de la culture politique de la modernité dans laquelle la révolution ne pourrait plus trouver une place. Il suggérait alors deux règles à ce nouveau mode « d'acculturation » pour

déchiffrer la société moderne. La première était résumée dans la formule : « Viser la société telle qu'elle est » ; la deuxième était : « révéler toutes les formes de contestation de l'ordre établi qui manifestent la créativité des hommes ». À cette époque, Lefort rappelait « que nous parlons à l'intérieur de la société présente et que nous avons à tirer d'elle, dans les conditions qui nous sont faites, la vérité au lieu de nous évader dans le mythe du bon passé (...) ou celui du socialisme futur ». Et la formule de la première règle se voyait ainsi explicitée :

Viser la société telle qu'elle est, c'est accueillir la modernité au lieu de s'en détourner, c'est tenter de penser la politique, en ayant en esprit la décomposition des communautés traditionnelles (y compris ces communautés qu'ont constitué, jusqu'à une époque récente, partis et syndicats) au lieu de s'acharner à vouloir un idéal nouveau de communauté²¹.

Ces formulations — devoirs à accomplir et règles à suivre — s'apparentent à la lettre d'un programme d'action partisane. Il y a là une écriture qui conserve des traits communs avec le militantisme : une écriture de combat et de lutte puisque « nous devenons sensibles aux faits d'exploitation et à l'exigence de les dénoncer ». Cette manière d'écrire, avec ses consignes hiérarchisées, a disparu du texte raffiné de l'écrivain-philosophe que Lefort est devenu²².

Le rapport que Lefort veut renouer avec la philosophie politique n'est pas, en dernier ressort, évident. En effet, le philosophe politique se soucie rarement dans ses écrits de ce qui se passe au présent, des vagues des opinions, du détail de la vie de l'homme ordinaire, enfin, des expériences encore inarticulées du moment où nous vivons. Penser le politique, avec Lefort, renvoie à la fois à une volonté de renouer avec l'inspiration de la philosophie politique et en même temps de s'en détacher pour être aux prises avec les expériences du temps présent. D'où le titre de son dernier recueil qui met tout le poids sur l'épreuve qui porte l'écriture du politique, *épreuve d'un risque*.

La philosophie politique « n'eut jamais d'autre ressort que le désir de s'affranchir de la servitude des croyances collectives, de conquérir la liberté de penser la liberté dans la société ; elle a toujours eu en vue la différence d'essence entre régime libre et despo-

20. Claude LEFORT, « La dégradation idéologique du marxisme ». *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Paris, Gallimard, 1979).

21. *Ibid.*, pp. 320 et 321.

22. Cf. Claude LEFORT. « Philosophe ? » *Écrire, op cit.*, pp. 337-355.

tisme, ou bien tyrannie ». ²³ Selon notre auteur le marxisme et la science politique nous ont conduits à méconnaître la différence entre les sociétés, à méconnaître l'idée de « forme de société », à ne pas affronter les ambiguïtés de la forme moderne de société : la démocratie. Lorsqu'il s'emploie à élucider la configuration présente de la société moderne, Lefort ne procède pas à un éloge de la démocratie contemporaine telle qu'elle est, mais met en œuvre un effort de penser le politique avec le ressort philosophique en veillant à ne pas « entièrement céder à l'illusion de se détacher de son temps » ²⁴.

Son interrogation sur le politique « requiert de renouer avec l'inspiration de la philosophie politique, mais sans se laisser *assujettir* à l'une ou l'autre de ses traditions ». L'emploi du terme *assujettir*, que je souligne, est très significatif. L'interrogation du politique se retrouverait placé dans la dépendance d'une théorie ou d'un langage particulier si elle suivait l'une ou l'autre des manifestations héritées de la pensée philosophique.

Les implications de cette recherche d'une écriture indépendante pour rendre compte du politique se donnent à lire dans l'intervention de Lefort lors des événements de décembre 1995 en France. Dans un article paru dans *Le Monde* ²⁵, Lefort livre son appréciation politique tout en explicitant les diverses opinions et engagements qui font l'enjeu de la grève du secteur public et de l'ampleur du mouvement de contestation qui l'a entourée. On ne rentrera pas ici dans le détail de l'action analysée par Lefort, mais on s'en tiendra à l'examen de la portée des deux questions jumelles et opposées qu'il soulève à propos du mouvement et qui, me semble-t-il, sont au cœur de l'article. S'agit-il d'un mouvement qui naît d'un refus de tout changement ? S'agit-il d'un mouvement qui signale la résurrection du « peuple » ? Lefort répond négativement aux deux questions.

Imputer le refus du changement aux grévistes est le fait des membres du gouvernement qui visaient à dénier au mouvement son caractère politique, afin de le faire passer pour un mouvement corporatiste. Aussi Lefort souligne-t-il avec force la nature politique du mouvement qui ne se réduit pas à la seule défense des

23. Claude LEFORT, *Essais sur le politique*, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 18.

24. *Écrire*, *op. cit.*, « Préface », p. 11.

25. Cf. « Les dogmes sont finis », *Le Monde* 4 janvier 1996; p. 10. Le texte envoyé par Lefort n'a été que partiellement publié par *Le Monde*. La revue *Esprit* l'a repris intégralement : « La fin des dogmes » *Esprit*, janvier-février, 1996, pp. 196-200.

intérêts d'une catégorie professionnelle et fait-il saisir comment se jouent les rapports de forces dans un contexte d'insatisfaction collective :

Quand on voit une majorité de la population juger légitime un mouvement qui lui fait pourtant un tort considérable, et illégitime la décision d'un gouvernement soutenu par le Parlement, nul doute que le mouvement ne soit de caractère politique ²⁶.

Mais aussitôt cette observation faite, Lefort s'emploie à déjouer la démagogie qui « consiste à dresser le peuple contre les élites ». Et plus loin, il fait remarquer :

Ce serait outrageusement simplifier le conflit — au reste fait d'une multiplicité des conflits de caractère différent — que de le résumer à un face à face entre d'un côté des grévistes mus par une compréhensible colère et soutenu par une partie de la population dont grandit la méfiance à l'égard du gouvernement et, de l'autre, un gouvernement autoritaire dont les projets sont soit opaques, soit manifestement injustes.

Lefort cible les thèmes majeurs qui sous-tendent le sentiment de mécontentement de la société française :

Jamais n'ont été sans doute aussi présentes dans les esprits, les questions qui portent sur le rôle et l'étendue de l'intervention de l'État, sur la redistribution du travail, sur la nécessité et les limites de la protection sociale, la nécessité et les limites de l'intégration européenne

de telle sorte que se voit ainsi justifiée l'existence d'une « demande plus générale de changement », une demande « d'un projet qui rende lisible les lignes d'évolution de la société ».

La réponse à la deuxième question est assez complexe. Lefort éclaire peu le lecteur sur ce qui est en jeu lorsqu'il affirme que le mouvement ne signale pas la « résurrection du peuple ». Elle met pourtant en lumière ce qui est au centre de son interrogation du politique et ouvre un dialogue avec la gauche et l'extrême gauche, notamment avec la gauche marxiste :

L'une des caractéristiques des derniers événements, c'est qu'à la différence du mouvement de 1968 et des grandes grèves nationales d'au-

26. Toutes les citations suivantes sont tirées de l'article de la revue *Esprit*, *Ibid.*

trefois, ils n'ont donné lieu à aucune revendication révolutionnaire, ni pris une dimension utopique.

Ce genre de constatation ne répond pas à l'attente de tous ceux qui, dans un moment de contestation sociale grandissante, cherchent justement des mots qui viennent donner des noms à leurs espoirs diffus, ou des clés qui ouvriraient au bouleversement de fond en comble de la société. Or, l'image de la révolution ou de l'utopie n'a pas de place dans la discussion du politique à laquelle s'attache « la fin des dogmes ». Lefort saisit l'occasion des mouvements de grèves pour réitérer la critique de l'illusion de « la bonne société » dont le marxisme se nourrit. Penser le politique avec Lefort suppose, on l'a déjà dit, l'abandon du mythe d'une classe porteuse de l'émancipation de l'humanité, ou d'une utopie harmonieuse capable de dispenser de tout conflit (car le conflit est constitutif du politique).

L'écriture lefortienne n'emploie pas des artifices de séduction, elle ne s'identifie pas à un sujet qui fait l'unanimité d'une cause, elle ne mobilise pas les passions lors d'un moment troublant et effervescent. Les derniers paragraphes de l'article publiés dans *Esprit* sont, en ce sens, très révélateurs et posent les questions d'un ton provocateur de manière à susciter le débat avec la gauche, avec ses interlocuteurs privilégiés :

Est-il si difficile pour un intellectuel de gauche de se former un jugement dans cette période d'effervescence ?

Ne peut-on à la fois comprendre les raisons des grèves et exprimer ses réserves ? Faut-il nécessairement se pâmer au spectacle de centaines de milliers de manifestants dans la rue, sans rien vouloir connaître de la diversité de leurs mobiles, comme si le seul fait d'être ensemble, de se sentir ensemble, ah ! c'était la vie retrouvée ? Ou bien se pâmer au spectacle des gens qui marchent, simplement marchent, et déclare-t-on, "enfin se parlent", sans se soucier de ce qu'ils se disent et en négligeant que, pour la plupart, ils vont à leur travail ou en reviennent ? Faut-il célébrer le peuple, la bouche pleine de ce grand mot, le peuple debout, face à la technocratie ? Est-il bon ou seulement intelligent — parce qu'il faut s'inquiéter du pouvoir croissant des technocrates — de s'adonner à un populisme de gauche, lamentable pendant d'un populisme de droite, celui de Le Pen, dont l'art de s'adresser aux masses est difficile à égaler ? Enfin, n'est-il pas aberrant d'évoquer une crise de civilisation pour défendre le service public, de laisser croire à la destruction de celui-ci, alors qu'on devrait débattre des moyens de l'affermir, et de laisser aussi ignorer qu'il existe ailleurs, dans des pays civilisés, sous des traits différents ?

On dirait que soudain s'est entrouverte la vieille malle où moisissaient les restes de archéo-marxisme, du maoïsme et du sar-

trisme. Voilà réanimées la « Cause du Peuple » et l'injonction de Sartre. « Regarder l'homme et la société dans leur vérité, c'est-à-dire avec les yeux du plus défavorisé ». Mais grande est la différence des temps. Le discours était autrefois charpenté; l'idée de la logique de l'histoire commandait la démonstration. À présent, les dogmes sont finis. Recule la véhémence demeure. Le discours est informe.

Les propos ici transcrits appellent deux remarques. L'une concerne l'image de la crise et l'autre renvoie à l'indétermination de l'écriture du politique. Toutes deux s'inscrivent dans la démocratie comme invention. À l'image de la révolution et à celle de l'utopie vient s'ajouter l'image de la crise. Toutes ces images sont suscitées par le refus de voir le travail de l'incertitude dans l'étendue de la vie en démocratie. L'appel à l'image de la crise, et qui plus est à une « crise de civilisation » — puissance anonyme d'une force incomparable — rassure les individus puisque ce terme donne un nom à leur profond sentiment de mécontentement. L'idéologie peut alors, une fois la certitude rétablie, renaître. En l'occurrence, c'est du côté de la gauche que ce travail de l'idéologie est engagé²⁷. L'auteur de « La fin des dogmes » ne peut y rester insensible.

Quant à l'illusion inscrite dans la croyance en une logique de l'histoire qui prévoit son aboutissement selon le point de vue « du plus défavorisé », illusion toujours présente comme le rappellent les commentaires ci-haut, elle marque l'éloignement le plus distant d'une écriture qui se déroule à l'ombre de l'indéterminé de l'institution démocratique. Nul ne saurait détenir une réponse exacte à l'énigme de la démocratie : aussi faut-il s'inquiéter de « l'attrait de la répétition ».

Si, dans les années cinquante, Merleau-Ponty, à l'épreuve des événements qui l'ont mis face à ce qu'il a nommé « les aventures de la dialectique », souhaitait la naissance d'une gauche non communiste, Lefort, en mettant en évidence que les dogmes sont signes de servitude dans la vie en démocratie, ne suggère-t-il pas qu'il serait souhaitable de voir se développer librement une gauche non marxiste ?

Universidade Estadual Paulista — campus de Araquara

27. « Je suis venu dire notre soutien à tous ceux qui luttent depuis trois semaines contre la destruction d'une civilisation, associée au service public, celle de l'égalité républicaine des droits ». Ces propos ont été tenus par le sociologue Pierre BOURDIEU qui, selon le journal *Le Monde Diplomatique* (janvier 1996, p. 11), « incarne la continuité de la pensée critique ».