

POUR UN RAPPORT SAUVAGE ENTRE *ALTER* ET *EGO* : UNE LECTURE DE LA PENSÉE POLITIQUE DE CLAUDE LEFORT

ELISABETH LEFORT

Abstract

Claude Lefort's thinking of democracy operates with and implies an original concept of Otherness: one's humanity and individuality are constituted by one's interaction with an equal other. In order to stress this idea, it is not sufficient to merely extract from Lefort's work the experience of Otherness that democracy allows. Since the totalitarian phenomenon defines itself in relation with the democratic experience, it is also crucial to compare the concepts of Otherness that these two political forms respectively draw. Indeed, both the definition of the other as a malefic figure and the concept of the Egocrat show how totalitarianism negates the essential dynamic character of democracy. Moreover, since these figures are ideological, they render explicit how only the democratic relationship with the other is an authentic one, because it endorses the indetermination and the disincorporation of the political that modernity inaugurates.

Introduction

De la pensée de la démocratie de Claude Lefort que d'aucuns n'ont pas hésité à qualifier de « radicale »¹, se laisse déduire une conception de l'altérité qui, parce qu'elle brouille les frontières entre soi et autrui et plus encore, parce qu'elle fait d'autrui une instance constitutive du soi, permet de jeter une nouvelle lumière sur le politique. C'est ce concept d'altérité que le présent article voudrait mettre au jour en le mettant en lien avec la modernité politique telle qu'elle est analysée par Lefort.

¹ Cf. Laclau, E. – Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres – New York, Verso, 1985.

Une telle explicitation se heurte d'emblée à une difficulté majeure : quiconque s'est confronté à la pensée mouvante et vivifiante de Lefort sait combien cette dernière « résiste par avance à sa réduction en thèses propageables. C'est peu de dire qu'elle ne se prête pas au résumé ; elle s'y dérobe activement. »² Cette difficulté, aussi réelle soit-elle, n'est cependant pas mentionnée afin d'annoncer, et par là même excuser *a priori*, un éventuel échec de la tâche qui a été fixée. Elle l'est pour expliquer l'angle de lecture choisi.

Cet angle consiste à prendre comme point de repère l'opposition conceptuelle dans l'œuvre de Lefort entre totalitarisme et démocratie. Ce point de repère n'est pas un point de départ : la réflexion ne partira pas d'une définition des formes politiques mentionnées afin d'en déduire les figures de l'altérité qu'elles renferment respectivement. Le parti pris est au contraire de procéder *à rebours*, en retrouvant *à travers* les conceptualisations de l'altérité qu'ils produisent respectivement, *certain*s des caractères fondamentaux du phénomène totalitaire et de la révolution démocratique. Nulle prétention à l'exhaustivité et nulle volonté de produire un résumé dogmatique : l'idée est plutôt de mettre en exergue un pan peu exploité de l'œuvre lefortienne. En effet, si le concept de démocratie forgé par Lefort a été largement repris et débattu, en fonction notamment du rapport au vide qui définit la neutralité propre au fondement de la légitimité démocratique³, il faut bien convenir que sa conception de l'altérité n'a été, quant à elle, que peu étudiée pour elle-même⁴. Redonner voix à ce concept tel qu'il se décline au sein des écrits de Lefort, c'est espérer en faire ressortir l'originalité ; c'est soutenir, conjointement,

² Habib C. – Mouchard C. – Pachet P., « Présentation », in : Habib C. – Mouchard C. (eds.), *La démocratie à l'œuvre ; Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 5–15, p. 11.

³ Cf. notamment Abensour M., *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, 2004 ; Abensour, M., *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009 ; Rosenvallon, P., *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Le Seuil, 2008 ; Artous, A., *Citoyenneté, démocratie, émancipation. Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...*, Paris, Syllepse, 2010 ; Plot, M., *The Aesthetico-Political : The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt and Rancière*, New York, Bloomsbury, 2014.

⁴ De manière générale, lorsque le concept d'altérité est abordé en lien avec la philosophie de Lefort, c'est pour discuter l'interprétation que le philosophe a livrée de Merleau-Ponty sur ce sujet. Cf. Lefort C., « Flesh and Otherness », in : *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Johnson G. A. – Smith M. B. (eds.), Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3–13 ; Dillon M. C., « Écart : Reply to Lefort's "Flesh and Otherness" », in : *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 14–26 ; Mazzocchi P., « Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity » in *Critical Horizons*, 14 (1), 2013, pp. 22–43. Moyn a également produit une étude de la critique que Lefort adresse à Marx : Moyn S., « Marxism and Alterity: Claude Lefort and the Critique of Totality », in : Breckman W. – Gordon P. E. et al. (eds.), *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory*, New York, Berghahn Books, 2008, pp. 99–116.

qu'il amorce, pour quiconque se soumet à sa lecture, un questionnement précieux et pertinent pour penser les problèmes inhérents *au temps présent*.

Dans un tel cadre, la réflexion se déploiera en trois temps, en suivant les trois figures de l'altérité mises en évidence par la lecture lefortienne de la modernité. La première de ces figures émerge directement du phénomène totalitaire : au sein de ce dernier, l'Autre se définit comme la contrepartie nécessaire de l'idéologie particulière du peuple-Un. Reléguant l'altérité en dehors des frontières de son enceinte, l'idéologie totalitaire ne peut que poser l'Autre comme une figure antagoniste, comme un ennemi. Figure menaçante, celui qui est désigné par le nom d'Autre devient alors une instance qui appelle la neutralisation au nom de la protection de l'essence et de l'existence du Nous politique.

Cet idéal de « prophylaxie sociale »⁵ repose sur une dénégation de toute division sociale : l'idée du peuple-Un nie en effet toute division en son sein. Or, cette absence de division dans le social est contredite par la forte figure du pouvoir érigée par les régimes totalitaires, figure que Lefort appelle à la suite de Soljenitsyne, *Egocrate*.

Soljenitsyne a forgé le terme heureux d'Egocrate pour désigner ce maître qui n'est selon l'acception connue du mot, ni dictateur, ni despote, ni tyran, qui, idéalement confondu avec la société, trouve dans son Moi la loi de toutes choses, ou ne reconnaît rien en dehors de lui⁶.

À partir du moment où un Moi dominant surplombe le social, il devient par définition une altérité au sens plein du terme, c'est-à-dire une entité qui se détache du Nous que constitue le peuple-Un. C'est pourquoi, l'idée du peuple-Un – la représentation d'un social qui apparaît et s'apparaît à lui-même comme uni et homogène – appelle nécessairement, à la fois l'évacuation de l'altérité en son dehors et la dénégation de l'altérité située en son propre sein. Tel est le rapport négatif et paradoxal que le totalitarisme entretient avec les Autres.

En deçà de ces deux premières figures de l'altérité qui reposent sur l'illusion d'une absence de division au sein du social, Lefort redécouvre une troisième « figure » de l'altérité. Cette dernière n'est pas à proprement une « figure » dans la mesure où *elle échappe précisément à toute figuration* : à l'Autre maléfique et à l'Egocrate, Lefort oppose l'expérience de l'homme comme *énigme* ou comme *question*. La modernité révèle l'autre à soi dans sa dimension insaisissable. L'acceptation

⁵ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, pp. 159–176, p. 166.

⁶ Lefort C., « Staline et le stalinisme », *L'invention démocratique*, *op. cit.*, pp. 107–127, p. 125.

et l'endossement de cette insaisissabilité ou en d'autres termes, le refus franc et continué de toute tentative d'annihilation de cette insaisissabilité, telles sont précisément les coordonnées que Lefort rassemble sous le nom de démocratie et qui est synonyme, pour nous, d'un rapport « sauvage » entre *l'alter* et *l'ego*.

À l'aune de ces différentes conceptions de l'altérité, le rapport ambigu qu'entretiennent démocratie et totalitarisme peut être formulé en termes *d'expérience de l'autre*. Face à l'expérience d'autrui qu'offre la modernité, deux possibilités sont offertes : l'effort démocratique compris comme l'endossement plein de cette expérience, c'est-à-dire l'acceptation de l'énigme que constituent l'autre et le soi ou, l'idéologie totalitaire comprise comme la négation de cette béance par le recours à des représentations pétrifiantes telles que le peuple-Un, le Nous, l'Autre maléfique ou encore l'Egocrate. Ces deux expériences peuvent être également ramenées respectivement à l'opposition entre le sauvage et le domestique : le plaidoyer que constitue l'œuvre de Lefort en faveur de la démocratie se lit alors comme un plaidoyer envers une relation inexorablement béante à l'autre. Cette béance qui brouille les frontières entre l'alter et l'ego, est la seule qui puisse être qualifiée authentiquement de moderne⁷. À l'aune de la modernité que Lefort définit, en outre, comme une expérience particulière de l'autre et du soi, ce sont non seulement l'opposition et l'interdépendance conceptuelles entre démocratie et totalitarisme qui peuvent être saisies, mais plus encore, l'originalité de l'humanisme démocratique lefortien et du rapport à l'altérité qu'il appelle. Tel est, du moins, ce que la présente réflexion voudrait mettre au jour.

1. L'Autre maléfique

Une attention prêtée à la représentation du corps politique à l'œuvre dans l'idéologie totalitaire permet d'extraire une première figure de l'altérité. L'analyse de la « matrice politique » de la société totalitaire, c'est-à-dire de « l'élaboration collective » par laquelle cette dernière tend « à produire une vision de la société ou à l'exhiber devant elle-même comme la meilleure société »⁸ permet de dégager une représentation fondamentale : celle du *peuple-Un*. Lefort, s'appuyant sur une observation de l'Union Soviétique, montre que la société totalitaire repose et véhicule *l'idée d'une absence de division dans la société*.

⁷ Cf. Flynn B., *The Philosophy of Claude Lefort, Interpreting the Political*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994, p. 152 : « La démocratie et le totalitarisme sont des manières de vivre la modernité » (Nous traduisons).

⁸ Lefort C., « Staline et le stalinisme », *art. cit.*, p. 119.

En creux, cette représentation d'une non-division sociale revient à affirmer une *unité fondamentale constitutive de la société* : la société totalitaire apparaît et s'apparaît à soi comme étant une société unie et homogène, comme un *Nous politique*. Suivant une telle logique, la représentation du peuple-Un est indissociable du rejet de l'altérité et de l'opacité en son dehors⁹ : les membres d'un tel peuple ne sont des membres qu'en vertu d'une similarité sociale qui les rassemble et qui les définit ; ils s'apparaissent les uns aux autres comme des entités indifférenciées, pleinement définies par leur appartenance sociale et politique commune. C'est pourquoi :

Dans le monde dit socialiste, il ne saurait y avoir de division qu'entre le peuple et ses ennemis : une division entre l'intérieur et l'extérieur, pas de division interne¹⁰.

Par le refus de toute division interne, la représentation constituante du peuple-Un ne peut que poser une séparation *externe*, elle-même constituante, entre les membres du peuple et ceux qui n'en font pas partie. Sous cette première acception, l'altérité se présente comme une frontière hermétique qui permet d'identifier ceux qui n'appartiennent pas à la communauté politique et, dans un même geste, de les reléguer symboliquement à l'extérieur de la société.

Cet Autre, c'est l'autre du dehors. Expression à prendre à la lettre : l'Autre est le représentant des forces en provenance de l'ancienne société (koulaks, bourgeoisie) et c'est l'émissaire de l'étranger, du monde impérialiste¹¹.

Cette externalité ne se laisse pas comprendre comme une simple *différenciation*. Ceux qui ne font pas partie du peuple ne sont pas seulement différents de lui. Ils sont, plus encore, menaçants vis-à-vis de lui. L'irréductible extériorité que dénote l'altérité connote également un danger radical : puisque l'Autre menace l'intégrité du Nous politique, il devient alors légitime de s'en protéger en le neutralisant. Le rapport de soi à l'Autre est condamné à être un rapport antagoniste et violent parce que l'Autre du peuple est nécessairement un « Autre maléfique »¹².

Érigé en double maléfique, l'Autre se voit par le même geste doté d'un rôle constitutif : la société totalitaire s'institue en prenant appui sur la représentation du peuple-Un ; or, le peuple-Un ne peut exister que par une externalisation de l'Autre ;

⁹ Lefort parle ainsi d'une « société qui porte le principe d'une homogénéité et d'une transparence à soi », cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 166.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 165–166.

¹¹ *Ibid.*, p. 166.

¹² *Idem.*

par conséquent, l'Autre comme ennemi extérieur devient une coordonnée nécessaire et essentielle à l'institution de la société totalitaire elle-même.

[...] [S]i le peuple doit être l'*Un*, il faut en soustraire les hommes en trop, s'acharner à produire des ennemis; ainsi seulement s'établit l'*Un*, dans la suppression de l'*Autre*.¹³

À se définir *contre* ses ennemis, le peuple-Un devient étroitement consubstantiel de l'altérité externe qu'il a enfantée : ses contours et son identité se trouvent en partie, définis par l'Autre qu'il rejette. Une telle idée devient d'autant plus claire à revenir sur l'image du corps qui soutient la représentation du peuple-Un.

Tout se passe comme si le corps devait s'assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s'il devait se refermer sur lui-même en se soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction que fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers¹⁴.

Corps politique homogène, uni et unifié, la société totalitaire ne peut que définir l'Autre comme une altérité parasitaire¹⁵. Cette consubstantialité entre d'une part, la représentation d'un corps politique « aseptisé » – qui doit le rester à tout prix – et, d'autre part, la représentation de l'Autre parasitaire à tenir éloigné ou à expulser, mérite d'être soulignée dans la mesure où elle permet de comprendre « la production incessante d'ennemis »¹⁶ dans les sociétés totalitaires. Cette production se déploie en deux temps : une conversion fantastique des opposants politiques réels en figures menaçantes, mais aussi une *invention* de figures dangereuses. Les purges staliniennes sont le symptôme visible d'une telle dynamique et révèlent combien la stabilité symbolique du corps politique est une cause qui transcende et prime sur la vie particulière de ses membres¹⁷. L'antagonisme ou la violence par lesquels était décrit précédemment le rapport entre le Nous politique

¹³ Lefort C., *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1986, p. 76.

¹⁴ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 166.

¹⁵ Cf. Lefort C., « Staline et le stalinisme », *art. cit.*, pp. 121–122, où Lefort insiste sur l'aspect organique du corps politique totalitaire : le peuple-Un est ainsi une permanence en acte, qui s'apparente à un « Grand Vivant » : « la société [est] conçue comme individu collectif, agissant, se faisant, prenant possession de toutes ses facultés pour s'accomplir, en se débarrassant de tout ce qui lui est étranger : un *corps* qui a la ressource de contrôler les mouvements de chacun de ses organes et de chacun de ses membres. »

¹⁶ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 166.

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 160–161 : « Les grandes purges staliniennes révélaient que la bureaucratie était idéalement tout et les bureaucrates rien ; l'éviction périodique de milliers ou de dizaines de milliers de bureaucrates, loin d'être contraire aux intérêts de la bureaucratie, me paraissait attester de sa puissance, par-delà la contingence des individus. » Précisons que le thème de la bureaucratie joue un

et l'Autre maléfique apparaissent sous cette perspective, comme des qualificatifs trop euphémiques.

La campagne contre l'ennemi est fiévreuse : la fièvre est bonne, c'est le signal, dans la société, du mal à combattre¹⁸.

Cette première figure de l'altérité que l'étude des sociétés totalitaires permet de mettre au jour est le pur fruit d'une idéologie : *une telle conception de l'altérité ne peut advenir qu'au prix d'une cécité vis-à-vis d'une certaine réalité sociale, à savoir celle de la division constitutive du social*. Cette cécité, c'est au niveau de la représentation si fondamentale du peuple-Un que Lefort la situe : le peuple-Un et la corporéité du social qui s'affirme par lui, absorbent toute division interne du social. Souscrire à une telle analyse, c'est accepter qu'il y a *effectivement* une division interne à la société totalitaire qui se trouve être masquée par l'image du peuple-Un¹⁹. Cette effectivité devient indéniable à considérer la seconde figure de l'altérité produite malgré lui, par le totalitarisme : celle de l'Egocrate.

2. La figure de l'Egocrate²⁰

L'image du corps totalitaire implique que la figure de l'Egocrate n'apparaisse pas, au premier abord, comme étant une figure de l'altérité. Cette image dénote en effet une indifférenciation entre le social et l'État : symboliquement, la société formant un corps, il n'y a pas de structure dirigeante qui se détacherait d'elle ; la structure du pouvoir apparaît et s'apparaît à soi comme une émanation de la société avec laquelle elle est complètement identifiée²¹. Le parti est ainsi identifié

rôle prépondérant dans les écrits de Lefort : cf. Lefort C., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Genève, Droz, 1971.

¹⁸ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, pp. 166-167.

¹⁹ Cette importance de la division interne du social advient chez Lefort après un « moment machiavélien » c'est-à-dire, à suivre Abensour, après 1976. Cf. Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », in : Habib C. - Mouchard, C. (eds.), *La démocratie à l'œuvre ; Autour de Claude Lefort*, *op. cit.*, pp. 79-136.

²⁰ Lefort consacre à ce sujet tout un chapitre de son ouvrage dédié à l'*Archipel du Goulag* de Soljenitsyne : cf. Lefort C., *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, pp. 57-89.

²¹ Cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 167 : « Le parti n'apparaît pas comme distinct du peuple ou du prolétariat qui en est la quintessence. Il n'a pas une réalité particulière dans la société. Le parti est le prolétariat au sens de l'identité. Cela en même temps qu'il en est [...] la tête ».

au peuple, et de manière cohérente, l'Egocrate, organe suprême du pouvoir, l'est de manière analogue.

Un tel pouvoir détaché de l'ensemble social, qui surplombe le tout, se confond avec le parti, se confond avec le peuple, avec le prolétariat. Il se confond avec le corps entier tandis qu'il en est la tête²².

Cette logique d'identification est pourtant mise à mal avec la figure de l'Egocrate : cette figure du pouvoir se définissant comme pouvoir d'un Ego, d'un Moi, ne s'oppose-t-elle pas, par définition, au Nous politique si cher au discours totalitaire ? En d'autres termes : comment la tête peut-elle se confondre avec le corps politique qu'elle surplombe et dirige ? L'indistinction que pose le discours totalitaire, animé par « la fureur de l'indistinction », « la fureur de l'Un »²³, n'est pas *réelle* : elle n'existe qu'au niveau représentationnel. La dénégation de l'altérité de l'Egocrate aboutit à l'engloutissement de toute réalité sociale en lui.

Tel est ce que suggère le mot *Egocrate* : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si *Ego* absolu, il pouvait infiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses²⁴.

La figure de l'Egocrate représente le point culminant de la dénégation de la division sociale *et* le point de fissure du discours totalitaire : par elle, s'implante au sein même de la société ou, plus précisément, *à sa tête*, une figure qui se différencie radicalement de l'ensemble social. En ce sens, l'Egocrate se révèle être l'irréductible et authentique figure de l'altérité du totalitarisme.

Alors même que la société totalitaire *appelle nécessairement* une figure radicalement autre pour pouvoir se constituer, elle ne *se* représente pas l'existence de cette altérité. Tout son paradoxe peut être résumé par ce décalage entre symbolique et réel : idéologiquement, l'Egocrate est confondu avec un peuple uni et unifié (principe d'identité politique) alors qu'en réalité, il surplombe ce dernier et le dirige (principe d'altérité politique). C'est l'image du corps pétrifiant au double

²² *Idem*.

²³ La formule est de Abensour. Cf. Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », *art. cit.*, p. 113.

²⁴ Lefort C., *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, p. 68.

sens du terme²⁵ qui masque la radicale altérité de l'Egocrate, la distance incommensurable qui le sépare du social. C'est également elle qui confère à ce dernier son caractère egocratique : le dirigeant des sociétés totalitaires ne se présente pas comme un simple dépositaire des repères ultimes de la certitude ; *il incarne l'œil, la main, le nom même du peuple*²⁶. Cette radicale altérité mêlée à une autorité suprême, Lefort la résume en énonçant de la société totalitaire qu'elle :

[...] requiert un nom propre par lequel celle-ci se trouve énoncée ; et cette figure, ce nom sont ceux d'un *Autre*, d'un individu qui, possédé par le corps social est simultanément retranché dans son existence privée, d'un individu dont les phantasmes sont déchaînés par le phantasme totalitaire²⁷.

Tracées dans leurs grandes lignes, il est notable que les deux figures de l'altérité qui émergent du totalitarisme sont le fruit d'une représentation idéologique particulière : celle d'une unité et d'une homogénéité du social. À cette représentation du social comme corps s'oppose la démocratie.

3. Démocratie, altérité et humanité

Comprendre le rapport à l'altérité que Lefort qualifie de démocratique ou d'humaniste requiert un détour par le concept de modernité tel qu'il se déploie dans sa pensée du politique. Pour Lefort, la modernité inaugure deux expériences inédites : celle de l'irréversibilité et celle de l'humanité. L'irréversibilité désigne le sentiment caractéristique d'un retour impossible dans le passé, sentiment indissociable d'un sens inédit du futur. En d'autres termes, l'irréversibilité désigne *une dissolution des repères de la certitude*, dissolution qui elle-même est redevable d'une *désincorporation du politique*. Il y a désincorporation du politique à partir du moment où la figure du roi est perdue et, avec elle, toute référence sociale transcendante et transcendantale qui puisse modeler, en en fixant les coordonnées, la matrice politique de la société²⁸. La modernité se définit ainsi comme l'expérience

²⁵ Cf. le résumé éloquent qu'Abensour effectue de cette image du corps : Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », *art. cit.*, p. 111.

²⁶ Cf. Lefort C., *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, p. 76.

²⁷ Cf. Lefort C., « Staline et le stalinisme », *art. cit.*, p. 126. Lefort emploie également les expressions de « Grand Autre » et de « grand Opérateur » pour désigner l'Egocrate. Cf. Lefort C., *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, respectivement p. 76 et p. 88.

²⁸ Lefort reprend les études de Ernst Kantorowicz pour déterminer la matrice politique des sociétés monarchiques comme étant celle d'un corps double du roi. Pour de plus amples développements sur cette idée de corps mystique et sur le lien entre Kantorowicz et Lefort, cf. Flynn B., *The Philosophy*

d'un monde où les repères du juste et de l'injuste, du légitime et de l'illégitime, du vrai et du faux – repères dont précédemment la figure symbolique du roi était le dépositaire – ne sont ni fixés ni fixes. Avec la modernité, le social ne dispose plus de coordonnées ultimes ou absolues : les repères sont relativisés, la certitude dissoute. D'où un sens inédit du futur : ce qui était précédemment déterminé par avance par une figure tutélaire apparaît comme étant désormais une énigme, un objet indéfini.

L'homme lui-même est touché par cette nouvelle configuration symbolique : désincorporé du corps politique qui précédemment le définissait étroitement en tant que membre, il devient à proprement parler un individu. C'est l'avènement du suffrage universel qui marque l'acquisition de cette individualité en autorisant une participation de chaque individu au pouvoir politique. Avec lui, advient la révolution démocratique où les sujets politiques ne sont plus englobés dans un corps : l'universel que représentait précédemment le corps social éclate en « unités comptables »²⁹. Le pouvoir substantiel et transcendant du roi est remplacé par celui d'une multiplicité d'unités de laquelle le pouvoir politique survient de manière immanente. « Le nombre décompose l'unité [...] »³⁰.

L'acquisition d'un statut authentiquement individuel par les sujets politiques permet de comprendre la seconde coordonnée de la modernité qu'est l'expérience de l'humanité³¹. Parce qu'ils sont désormais désincorporés, les hommes se perçoivent les uns les autres comme des entités indépendantes les unes des autres – ils se saisissent dans leur différence et leur altérité. Cette saisie de l'altérité signifie corrélativement que « je ne peux pas me quitter moi-même »³² : ne pouvant plus se référer à un repère transcendant, tous les critères du soi deviennent désormais relatifs à une histoire particulière qui le constitue et à laquelle il est indéfiniment et inévitablement lié ; la désincorporation des individus se traduit par une prise de conscience par chacun de son historicité constitutive et corrélativement, de l'impossibilité pour le soi d'« émigrer dans l'autre. »³³ Le risque encouru par une telle perspective est d'en rester à une herméticité entre soi et autrui, d'ériger en frontière infranchissable et absolue les différences qui les séparent. En rester à l'altérité de l'autre serait cependant oublier que le rapport entre soi et autrui n'est pas un rap-

of Claude Lefort, *Interpreting the Political*, op. cit., p. xxiv ; pp.108–109 et Delruelle É., « Démocratie et désincorporation », *Noesis*, 12, 2007, pp. 190–205.

²⁹ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 172.

³⁰ *Idem.*

³¹ Lefort C., « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », *Le Temps Présent. Écrits de 1945–2005*, Paris, Belin, 2007, pp. 551–570, p. 556.

³² *Ibid.*, p. 557.

³³ *Idem.*

port statique. L'altérité de l'autre suscite un étonnement, elle appelle le questionnement. L'autre s'offre en effet à soi comme un questionnement dans la mesure où il en interroge les différents critères : il questionne les critères prônés par le soi parce qu'il en offre des différents ou qu'il aboutit aux mêmes, mais à partir d'une histoire différente. L'exploration anthropologique et, de manière générale, l'entreprise des sciences sociales modernes peuvent être subsumées sous une telle appréhension de l'altérité.

[...] [S]i paradoxale que soit l'exploration anthropologique, c'est précisément cette disposition qui révèle son sens philosophique : à savoir que, si je ne peux me quitter moi-même pour émigrer dans l'autre, je dois chercher toutefois à reconnaître la place de l'autre et me laisser interpeller par lui³⁴.

La modernité trace ainsi les coordonnées d'un humanisme inédit : se laisser interpeller par autrui nécessite pour le soi de reconnaître l'autre comme un égal, c'est-à-dire de reconnaître dans l'altérité de l'autre, l'humanité qu'ils ont en partage. Reconnaître une insaisissabilité consubstantielle à autrui, c'est donc saisir dans son altérité une similarité fondamentale : *la saisie d'un alter est saisie d'un alter ego*, une « découverte de l'autre qui, *en tant que tel*, est aussi une sorte de semblable [...] »³⁵.

Avec la modernité, autrui n'est plus appréhendé comme un simple objet constitué par un sujet : la perception d'autrui devient au contraire celle d'un *intermonde*³⁶, c'est-à-dire d'un contexte humain où s'entremêlent le soi, son histoire propre, son axiologie particulière, et l'autre, son histoire propre, etc. Si le soi n'arrive pas à totalement saisir autrui, c'est parce que toute saisie est d'abord fondamentalement elle-même une énigme, un étonnement, ou encore une question qui s'adresse à soi. En outre, le soi s'apparaît également à soi avec une part d'ombre : puisque la modernité marque la perte des repères ultimes de la certitude, cela signifie que le soi lui-même est sujet à l'indétermination ; ni ce qu'il est ni son rôle ne peuvent être complètement déterminés. La nature humaine se transmue alors en énigme.

³⁴ *Idem*. La même idée est développée notamment à la fin de l'article consacré à l'image du corps au sein du totalitarisme, où Lefort interprète la psychanalyse freudienne comme l'endossement de l'indétermination démocratique. Cf. Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 176.

³⁵ Lefort C. (1986), « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », *art. cit.*, p. 556. (Nous soulignons).

³⁶ Lefort C., « L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage », *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 8-44, p. 43.

En laissant de côté le fait que la question du droit est intimement liée à l'humanisme lefortien³⁷, le terme d'énigme ici employé mérite une attention soutenue. Ce terme comporte une dimension essentiellement énonciative fondamentale³⁸ : pour que la nature humaine s'actualise, elle nécessite que les individus se mettent en rapport les uns avec les autres, qu'ils s'interpellent, débattent, discutent, s'écoutent; une telle actualisation, qui est vouée à ne jamais être achevée, appelle une communication dynamique et incessante entre soi et autrui. C'est dans cet effort perpétuel et infini qu'émerge un universel authentique qui, en tant que tel, est *vide* : la reconnaissance moderne d'autrui aboutit donc à l'idée universelle de nature humaine, comprise comme énigme. Autrement formulé, la modernité est l'Âge où les hommes sont et se reconnaissent mutuellement, comme des énigmes les uns pour les autres³⁹.

Le rapport qu'entretient cette philosophie humaniste inaugurée par la modernité et la démocratie devient explicite à considérer qu'au sein de l'œuvre de Lefort, modernité et démocratie sont synonymes. La modernité advient avec la désincorporation du social elle-même inaugurée par l'avènement d'une société civile d'où émerge la revendication des droits, et en particulier, la revendication du droit de vote. L'avènement d'une société civile est donc corrélatif de celui de la démocratie. Ainsi comprise, la démocratie n'est donc pas seulement et prioritairement un régime politique. Elle est fondamentalement une *expérience, une manière de vivre* authentiquement la modernité. La célèbre définition que Lefort donne de la démocratie comme lieu vide se comprend doublement : le lieu démocratique du pouvoir est symboliquement vide parce qu'il est appelé à être occupé uniquement

³⁷ Sur ce point, outre l'article d'Abensour sur les deux interprétations que Lefort offre du totalitarisme déjà cité à plusieurs reprises, cf. plus particulièrement : Colliot-Thélène C., « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », *Trivium*, 3, 2009, <http://trivium.revues.org/3290> et Simard A., « Les deux corps du droit. La nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort », in : Labelle G. (dir.), *Claude Lefort : Une pensée du politique, Politique et Société*, 34, Société québécoise de science politique, 2015, pp. 61–83.

³⁸ Cette dimension énonciative devient flagrante à considérer la racine grecque du terme « énigme » : αἰνύματα vient de αἰνίσσομαι qui signifie « parler mystérieusement ».

³⁹ C'est cette même idée d'interpellation par autrui comme énigme, comme questionnement adressé à soi, qui guide la lecture philosophique chez Lefort. En témoigne notamment ce beau passage de *L'invention démocratique* : « Lire une œuvre, [...] c'est consentir à perdre les repères qui vous assurent votre souveraine distance à l'autre, de la distinction du sujet et de l'objet, de l'actif et du passif, du parler et de l'entendre (interpréter c'est convertir la lecture en écriture), de la différence des temps, celle du passé et du présent (celle-ci ne saurait ni s'annuler, ni se laisser survoler), c'est enfin perdre les repères de la division entre l'espace de l'œuvre et le monde sur lequel elle ouvre... », Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 165. Sur ce sujet, cf. également Marcotte-Chénard S., « Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexion sur l'art de lire lefortien. », in : Labelle G. (dir.), *Claude Lefort : Une pensée du politique, op. cit.*, pp. 149–171.

de manière temporaire, par des individus qui sont par définition mortels; il l'est également en tant qu'il est le lieu d'accueil des conflits. Reconnaissance et endossement d'une division essentielle du social, la démocratie marque l'expérience d'une humanité énigmatique où le soi ne peut éprouver sa propre humanité qu'en se rapportant à un *alter ego*.

Conclusion

À l'occasion d'un hommage à Merleau-Ponty, Lefort concluait un de ses articles, en outre, par la définition suivante de l'« Esprit sauvage » :

[...] l'esprit qui fait sa loi, non parce qu'il a tout soumis à sa volonté, mais parce que soumis à l'Être, il se réveille toujours au contact de l'événement pour contester la légitimité du savoir établi⁴⁰.

Ce réveil au contact de l'événement, cette acceptation d'une interpellation incessante par le temps présent et corrélativement, cet effort continué d'accueil du conflit inhérent au social, toutes ces coordonnées sont autant d'éléments qui définissent le mode d'existence propre que Lefort appelle démocratie. C'est pourquoi, il n'est pas étonnant que : « [...] la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée. »⁴¹ Par extension, le rapport à l'altérité qu'ouvre la démocratie moderne, parce qu'il n'est pas pétrifiant, parce qu'il ne cherche pas à figer l'autre dans une définition étroite, peut lui-même être qualifié de sauvage : un tel qualificatif dénote en effet adéquatement la vivacité et la dynamique caractéristiques du rapport entre soi et autrui inauguré par la démocratie.

Par extension, parler d'un rapport sauvage entre soi et autrui – formule au demeurant non utilisée par Lefort lui-même, mais dérivée de sa pensée – comporte un double intérêt. Outre l'avantage d'inscrire le rapport à l'altérité dans l'invention démocratique si chère à Lefort, une telle formule a pour mérite également de recouvrir l'idée d'une frontière brouillée entre soi et autrui. Cette idée d'un *alter ego* qui, du fait de sa similarité avec le soi, devient une instance constitutive de ce dernier, guide la lecture que Lefort effectue de 1984 d'Orwell⁴², notamment lorsqu'il aborde la relation entre Winston et Julia :

⁴⁰ Lefort C., « L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage », *art. cit.*, p. 44.

⁴¹ Lefort C., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 23.

⁴² Cf. Lefort C., « Le corps interposé. 1984 de George Orwell », *Écrire, à l'épreuve du politique* (1992), Paris, Calmann Lévy, 1984, pp. 15–36.

[...] Julia est un corps mortel, il [Winston] l'aime en tant que tel et cet amour est sien ; cet autre lui donne l'assurance de son corps propre. En le sacrifiant, il détruit ce qu'il figurait dans la réalité, la chair de sa chair, et détruit du même coup son individualité, sa propre conscience de mortel⁴³.

Le rapport sauvage entre soi et autrui recouvre donc une double idée : le soi ne peut s'apparaître en tant qu'humain et individu que par une ouverture continuée à l'autre *et* c'est dans ce rapport même à l'autre qu'il reconnaît l'indétermination qu'ils ont en commun. Cette reconnaissance est celle d'une égalité irréductible entre les hommes : que l'essence de chacun ne puisse jamais être complètement saisie signifie que tous partagent une certitude de l'incertitude. Ainsi, dans une époque privée des repères de la certitude, la démocratie, définie comme expérience authentique de l'autre, permet de ne pas céder à l'anti-humanisme en aboutissant à une *forme* d'humanisme non essentialiste.

Cet humanisme démocratique rompt radicalement avec le rapport à l'altérité que trace l'idéologie totalitaire. D'une part, l'égalité tracée par le premier est incompatible avec l'idée d'un pouvoir egocratique qui, quant à lui, repose sur une inégalité de principe entre l'Egocrate et son peuple. D'autre part, l'insaisissabilité qui caractérise l'homme moderne est inconciliable avec l'idée d'un peuple-Un qui, quant à elle, dissout toute idée d'individualité dans un Nous politique, et plus encore, exige une absence d'opacité et de division en son sein.

En réalité, se laisse déceler dans cette opposition une certaine forme d'interdépendance. Tout comme le totalitarisme n'est qu'une mutation de la démocratie⁴⁴, l'édification d'un Autre maléfique et la dénégation de l'altérité de l'Egocrate se laissent toutes deux saisir comme une subversion du rapport sauvage qui est à l'œuvre dans la démocratie. En effet, l'image du corps totalitaire et sa logique d'identification constituent des négations de l'indétermination et de l'incertitude démocratiques : là où la démocratie endosse les coordonnées de la modernité, le totalitarisme tente vainement de les nier, en les absorbant dans des représentations figées et faussement « domestiquées » de l'altérité.

* * *

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴ Cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », *art. cit.*, p. 170 : « [c]'est d'elle qu'il surgit [...] » et pourtant, « [i] la renverse en même temps qu'il s'empare de certains de ses traits et leur apporte un prolongement fantastique ».

En quoi ce rappel de l'opposition entre totalitarisme et démocratie est-il important aujourd'hui ? Pourquoi redonner voix au concept d'altérité développé par Lefort ? Disons d'emblée que les dénégations des coordonnées de la modernité que Lefort indique tout le long de son œuvre présentent une étrange familiarité. En effet, « le mensonge des gouvernants qui font de l'union de leurs sujets ou de celle des citoyens le signe de la bonne société »⁴⁵ n'est-il pas encore aujourd'hui bien ancré ? N'est-ce pas en son nom que d'aucuns parviennent encore à désigner une altérité extérieure menaçant l'intégrité de « notre » communauté politique ? Au nom de l'idéal d'une unité du social, certains n'hésitent pas à appeler à l'exclusion des « autres » en dehors de « nos frontières ». Telle exhorté, qui comporte des effets tant symboliques que réels sur le politique, occulte savamment le fait que :

[l]a démocratie donne forme à une communauté d'un genre inédit qui ne saurait se circonscrire définitivement dans ses frontières, mais ouvre sur les horizons d'une humanité infigurable⁴⁶.

Dans ces discours martelés quotidiennement, se laisse déceler une logique de dénégation bien familière : celle de la division consubstantielle au social. Il ne s'agit pas ici d'énoncer que ces discours sont « totalitaires » : le terme de totalitarisme désigne une réalité particulière que sa vulgarisation tend à recouvrir. Ce que la lecture de Lefort nous rappelle de manière fondamentale est autre, à savoir que l'expérience démocratique, parce qu'elle nécessite une vivacité incessante des rapports sociaux, renferme à la fois les conditions de sa possibilité et les conditions de sa dissolution. En d'autres termes, rappelons-nous utilement par la lecture de Lefort que, lorsque « nous » rejetons « les autres » en dehors de « nos frontières » au nom de « notre bien-être commun », nous avons atteint le point où, lassés des efforts que requiert l'invention démocratique, nous cédon à l'idéologie pétrifiante. Ce faisant, nous atteignons le point où nous renonçons à un rapport humaniste avec l'autre et sacrifions, indolemment, une part de notre propre humanité.

Elisabeth Lefort est docteur en philosophie de l'Université catholique de Louvain et de l'Université de Luxembourg. Ses intérêts de recherche portent notamment sur l'œuvre de Hans Kelsen et la philosophie politique de Claude Lefort.

E-mail : lefort.elisabeth@gmail.com

⁴⁵ Lefort C., « Le nom d'Un », in : La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1976), Paris, Payot, 1971, pp. 247-307, p. 271.

⁴⁶ Lefort C., « Humanisme et anti-humanisme. Hommage à Salman Rushdie », *Écrire, à l'épreuve du politique*, op. cit., pp. 37-54, p. 39.