

La démocratie aux limites du théologico-politique

Jean-Claude Monod

La démocratie moderne ou contemporaine a développé un rapport au pouvoir distinct à la fois de celui qui a pu exister dans nos sociétés sous les monarchies absolutistes et de celui qui est apparu, au XX^e siècle, avec les régimes totalitaires, - aussi bien en ce qui concerne le rapport des citoyens au pouvoir qu'en ce qui concerne la relation au pouvoir des *détenteurs* du pouvoir d'État lui-même. Ces deux dimensions permettent de caractériser des *formes* politiques, selon un concept élaboré par Claude Lefort, qui s'est particulièrement intéressé à ce qu'il appelle la « mise en forme » du politique, qui est toujours une « mise en sens », - une opération *symbolique*.

Le grand retentissement de la pensée de Claude Lefort tient sans doute à ce que l'auteur de *L'invention démocratique* a réalisé ce travail philosophique avec une acuité particulière, et a créé un certain nombre de concepts qui sont devenus « classiques » pour aborder la « différence » de la démocratie moderne par rapport à d'*autres formes* politiques : « désincorporation » du pouvoir, pouvoir « sans corps », sans corps désigné d'avance pour l'occuper ou le détenir, pouvoir qui devient donc un « lieu vide », « inappropriable » par quelque individu ou groupe, occupé seulement transitoirement, pouvoir dont les « fondements » même ne cessent d'être interrogés, sous l'effet d'une « dissolution des repères de la certitude », forme politique qui ne cherche pas à résorber en elle-même tout « conflit » et toute « division » sociale mais à donner expression au conflit et à dissiper le fantasme de l'Un majuscule, d'une société tout entière unifiée sous l'égide d'un État lui-même régi par un parti unique et par un dirigeant suprême, un « egocrate ».

On a égrené ici quelques-uns des thèmes et des concepts les plus fameux de la réflexion politique de Lefort, et cet article entend revenir à la fois sur un moment essentiel dans leur conception et conceptualisation et sur un

angle d'approche de cette « histoire » longue des formes politiques : l'angle du « théologico-politique », qui est inséparable – pour des raisons sur lesquelles je vais revenir – d'une réflexion sur « l'image du corps » projeté au plan politique, et sur l'analyse de processus d' « identification » et de « division », d' « incorporation » et de « désincorporation ».

Ce moment, et cet « angle » spécifique, sont ceux qui marquent *une série* d'articles fondamentaux de Lefort, rédigés dans les mêmes années : « Droits de l'homme et politique », paru dans la revue *Libre* en 1979, « L'image du corps et le totalitarisme », paru en 1979 dans la revue *Confrontation*, tous deux repris en 1980 dans le recueil *L'Invention démocratique*. Et « Permanence du théologico-politique ? », avec un point d'interrogation (c'est important), paru en 1981 dans la revue *Le Temps de la réflexion*, repris en 1986 dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*.

Ce dernier texte est particulièrement dense et, il faut bien le dire, difficile, à tel point qu'on ne sait pas exactement ce qu'il faut en conclure quant aux rapports entre la démocratie et, donc, « le théologico-politique ». Et j'aimerais creuser un peu cette difficulté, avant de revenir sur ce qu'elle peut induire quant à l'interprétation par Lefort du rapport entre société et État, et sur les ressources critiques, toujours actuelles, de la pensée de Lefort.

La difficulté de lecture et d'interprétation de l'article « Permanence du théologico-politique ? » tient, me semble-t-il, à ce que Lefort entend penser *deux choses à la fois* : d'une part, il nous invite à reconnaître pleinement ce qu'il appelle « *l'aventure de la désintrinsication* » entre le politique et le religieux dans la modernité, à prendre la mesure de ses conséquences ; et, d'autre part, il souligne le fait que la philosophie ou, écrit Lefort, « la pensée philosophique », doit aussi « préserver une *différence (...)* » qui « n'est pas à la disposition des hommes ; qui n'advient pas *dans* l'histoire des hommes et ne saurait s'y abolir ». Quelle est donc cette mystérieuse « différence » qui « n'advient pas *dans* l'histoire » et qui semble alors presque faire écho à la « différence ontologique » de Heidegger, comme condition d'une « ouverture au monde » voire *du* monde qui reste cependant irréductible à tout « étant » mondain ? Le « mystère » s'épaissit avec une référence immédiate à l'objet même de la religion, de « toute » religion, dans une formule très dense :

« Que la société humaine n'ait d'ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, à sa manière, toute religion le *dit*, de même que la philosophie, et avant elle, quoi que dans un langage que celle-ci ne peut faire sien »¹ .

Cette « ouverture sur elle-même » que la société « aurait » donc mais seulement parce qu'elle serait elle-même « prise » dans une ouverture « qu'elle ne *fait* pas » semble renvoyer à toute la série des concepts « privatifs » que Lefort utilise pour saisir une *condition* de la politique moderne, démocratique : la conscience d'un « foyer *immaîtrisable* » qui suscite dans la démocratie la revendication de nouveaux droits ; l'idée d'un pouvoir « *inappropriable* », d'une division « *indépassable* », d'un écart « *impossible* » à combler entre le réel et le symbolique, etc. L'incursion dans ce que Lefort désigne comme « le labyrinthe théologico-politique »² est une façon de sonder cette « limite » et cette « ouverture », en allant alors « entendre » quelque chose que la religion a pu / a su *dire*, même s'il ne s'agit pas de le redire *dans la langue de la religion*, mais bien, strictement, de la philosophie. Et même si, surtout, par-là, il ne s'agit pas de dénier à la séparation de la religion et de la politique sa légitimité, bien au contraire.

Mais alors, quelle importance, quel enjeu y a-t-il à vouloir préserver l'idée de cette « ouverture » ou de ce « travail de l'imagination qui met en scène un autre temps » ? Pourquoi Lefort s'est-il engagé dans le « labyrinthe théologico-politique » ? C'est cet enjeu et cette « situation » limite du théologico-politique que j'aimerais essayer d'approcher. Mon hypothèse est que la problématisation par Lefort du théologico-politique mêle trois niveaux, non sans tension parfois : un plan historique sur les modes de figuration théologico-politique où il s'agit de suivre les transformations de ces modes de représentation de l'Un et du Multiple, notamment de l'image du corps, du corps du roi et de la nation, *mais* aussi de saisir la « désincorporation » démocratique, le « pouvoir sans corps » ; un plan quasi ontologique sur « l'ouverture » de la société à elle-même, la non-clôture, « l'écart » entre le réel et le symbolique qu'il s'agit de penser et de « préserver » (et cette approche ontologique, comme je le notais, éveille des

1 p. 24.

2 p. 59.

échos à la fois de Heidegger et de Lacan, Lacan qui lui-même s'inspirait de Heidegger); et enfin une thèse politique, selon laquelle la tentative contemporaine pour *résorber entièrement* cet écart, et par là pour « en finir » avec une certaine dualité théologico-politique, peut donner lieu au totalitarisme, comme tentative pour « faire corps » sur un autre mode – avec en fait une attention essentiellement dirigée vers la figure bolchévique, « stalinienne » et post-stalinienne, du totalitarisme ; mais comme on va le voir, la « désymbolisation » peut suivre aussi une autre pente, moins spectaculaire, celle dans laquelle le pouvoir devient *réellement* vide en tant qu'instance symbolique du collectif, se trouve « privatisé ».

Attardons-nous sur chacun de ces niveaux. Le premier niveau implique de lire et de relire les *historiens* du XIX^e siècle et du XX^e siècle qui se sont passionnés pour les modes d'*incarnation* et d'incorporation du pouvoir royal, depuis les « théologies politiques » médiévales jusqu'au souverain absolutiste, mais aussi à ceux qui ont abordé la *rupture* moderne, démocratique, justement comme rupture avec l'incarnation royale et désincorporation des individus : citons quatre noms essentiels pour Lefort à ce titre : Michelet, Tocqueville, Marx et Ernst Kantorowicz.

Il serait trop long de parcourir toutes ces approches et ce que Lefort recueille de chacune, on opérera seulement quelques rappels rapides, en commençant chronologiquement par la fin. L'incursion de Lefort dans le labyrinthe théologico-politique semble liée à la réception de l'ouvrage magistral d'Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, sous-titré *A Study in Medieval Political Theology*. La traduction française de *Les deux corps du roi*, ne paraîtra qu'en 1989, mais Marcel Gauchet, qui était alors en contact et en discussion avec Lefort, publie en 1981 un très long article, dans la revue *Le Débat*, sur le livre de Kantorowicz: « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique »¹.

1 Les différences subtiles dans la lecture de Kantorowicz se font plus âpres dans la discussion sur les droits de l'homme, avec l'article de Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (*Le Débat*, 1980, n°3, p. 3-23), en miroir de l'article décisif dans lequel Lefort avait répondu à la même question lors de rencontres organisées par la revue *Esprit*, « Les droits de l'homme sont-ils une politique ? ».

Le contenu de l'ouvrage est aujourd'hui célèbre, Kantorowicz y montre comment le schème de l'incarnation, la « christologie », a nourri l'image d'un corps individuel qui, en tant que « corps mystique », peut « incorporer » le corps de tous les fidèles, « incarner » donc la multitude, ce qui peut se transposer aussi bien vers le corps collectif de l'Église que vers le corps individuel (mais « double ») du *Roi*. Kantorowicz permet d'appréhender *l'histoire longue* des modes de figuration du pouvoir à travers « l'image du corps », un corps saisi à travers le schème théologique fondamental du « *double* corps », mortel et immortel, physique et « mystique », terrestre et divin.

Ces analyses pouvaient faire écho, chez Lefort, à sa longue fréquentation des historiens français du XIXe siècle qui n'avaient cessé de méditer sur le mystère de « l'incarnation » royale après l'événement de la Révolution française et cette sorte de rupture symbolique radicale qu'a représenté la mise à mort du Roi. Lefort remarque la tendance d'historiens pourtant républicains ou libéraux comme Michelet ou Tocqueville à aborder ce passage de l'Ancien régime à la démocratie moderne, à travers ces événements, comme un événement quasi-« religieux ».

De là une certaine ambivalence de Michelet par rapport à ce qu'il nomme pourtant « le ridicule mystère de l'incarnation monarchique ». D'un côté, Michelet y voit un régime politique qui prétend se fonder sur *l'amour*, l'amour du peuple pour son roi, l'amour des sujets. Or au plan politique et juridique, cela implique de laisser la voie libre à « l'arbitraire » des relations personnelles et des « humeurs » du roi. Lefort aurait pu citer ici Hegel, qui parlait de « l'arbitraire du cœur » par opposition au Droit, à la loi. Cette place centrale de l'amour attendu des sujets à l'égard du roi fait-elle communiquer l'institution monarchique avec le christianisme ? Cela ne fait aucun doute pour Michelet, qui estime que toutes les institutions d'Ancien régime étaient dérivées du christianisme.

Pourtant, d'un autre côté, Lefort voit à l'œuvre chez Michelet un certain « transfert » des caractères sacrés attachés au roi vers la Nation, le Peuple. C'est un trait fréquent des théories de la sécularisation, qu'elles « compensent » en quelque sorte le retrait « institutionnel » du christianisme, après la rupture avec l'Ancien régime, par un « transfert » de schèmes ou de notions vers

les nouvelles instances de légitimité – républicaine, nationales, etc. Chez Michelet, cette sacralisation d'une instance séculière, en l'occurrence... la France même, est particulièrement directe : « La France a continué l'œuvre romaine et chrétienne. Le christianisme avait promis, et elle a tenu. L'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas. Cette nation a deux choses très fortes que je ne vois chez nulle autre. Elle a à la fois le principe et la légende, l'idée plus large et plus humaine (...). Ce principe, cette idée, enfouis dans le Moyen Age sous le dogme de la grâce, ils s'appellent en langue d'homme, la fraternité »¹. Voilà l'historien républicain transformé en évangéliste de la France – ce qui n'est pas si rare à vrai dire... La même chose se retrouve chez Quinet, et avec un autre lyrisme chez Victor Hugo.

Si Michelet analyse d'une façon assez forte la théologie politique de l'incarnation monarchique, Tocqueville, de son côté, capte avec plus d'acuité le processus démocratique de « désincorporation » : la société moderne est une société d'individus qui ne pensent plus leur qualité par référence à des « ordres » sociaux distincts, comme dans la « société d'ordre » d'Ancien régime ; la société est en principe et en fait plus mobile, ses repères ne sont plus fixés d'avance ; l'exigence d'égalité est inséparable de cette « dissolution », qui a quelque chose d'irréversible, même pour un aristocrate, mais lucide, comme Tocqueville. Lefort ajoute à l'analyse l'idée que cette dissolution des ordres entraîne par réaction des entreprises visant à « ré-incorporer » les individus dans des « corps » unis, et souvent unis par exclusion, ajoute Lefort, au vu de deux grandes entreprises de réincorporation, l'entreprise nationaliste et l'entreprise totalitaire².

En un sens, les penseurs du XIXe siècle se trouvent face au problème de « l'individu » séparé de la communauté, séparé de « l'Un ». Tocqueville comme

1 Michelet, *Le Peuple*, 1846, Flammarion, 1974, p. 228-229, cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, p. 253.

2 Ce que Kantorowicz aussi avait pointé, notamment dans des textes recueillis en français dans l'ouvrage *Mourir pour la patrie et autres textes* (trad. fr., PUF, 1984) où il évoque la reprise et la « défiguration » des théologies politiques dans leur reprise contemporaine, en particulier : nationalistes et fascistes (« la patrie ne meurt jamais ».)]

Marx thématisent cette séparation, que Marx attribue à l'action « corrosive » de la bourgeoisie par rapport à tous les liens prétendument « naturels » ou « sacrés », auxquels elle substitue partout le rapport juridique, contractuel, commercial – « le froid paiement comptant ». On peut se demander si Marx peut être inclus dans ce cadre de la réflexion « théologico-politique » de Lefort. On remarque que ces interrogations « théologico-politiques » coïncident chronologiquement, chez Lefort comme d'ailleurs chez Gauchet - mais avec des conclusions inverses -, avec une réflexion sur le caractère politique ou non des *droits de l'homme*. Lefort se penche surtout sur la critique marxienne des droits de l'homme, qui intervient dans le texte de jeunesse, « Sur la question juive », et qui se traduit en effet par une mise en cause de la « séparation de l'homme d'avec la communauté », ou de ce que Marx appelle le « dualisme » de la société bourgeoise : « dualisme » entre le citoyen abstrait et le membre concret d'une société civile différenciée et inégale, « dualisme » entre la société et l'État. Or ces « dualismes » font de l'État démocratique moderne (bourgeois) le véritable « État chrétien » sécularisé, selon Marx. La dualité du Ciel et de la terre est « réalisée » ou « sécularisée » en dualité de l'État et de la société civile.

Lefort estime que dans le mouvement de cette interprétation, Marx est amené à vouloir « réaliser » une unité qui risque d'emporter la « différence » entre l'individu et la communauté : il ne voit les droits proclamés par la Révolution de 1789, les droits de l'homme, que comme l'expression de « l'illusion politique », de l'illusion du citoyen abstrait découplé du membre de la société civile comme lieu des inégalités ; mais il manque, par là, ce qui fait des droits de l'homme autre chose que des « droits de l'homme égoïste », comme il dit, de l'individu privé, séparé, propriétaire ; il est amené à méconnaître la nature relationnelle et « sociale » des droits de réunion, d'expression, qui ne peuvent pas être des « droits de l'homme isolé » puisqu'ils impliquent une inter-subjectivité, une relation entre les hommes. Or le traitement de ces droits comme « formels » ou « bourgeois » aura de lourdes conséquences dans l'histoire des régimes se réclamant de Marx ou, plus précisément, du marxisme-léninisme.

La relecture de *Zur Judenfrage* de Bruno Bauer par Lefort a un contexte précis. L'article, repris dans le recueil *L'invention démocratique*, est au nombre des interventions liées à une actualité, une période – disons entre la

fin des années 1970 et le début des années 1980 – très dense en événements majeurs: en particulier les contestations sociales qui ont émergé dans les pays de l'Est dits socialistes ou « démocraties populaires », notamment en Pologne avec le syndicat *Solidarnosc*, syndicat d'obédience pour une bonne part « chrétienne » dans un pays se réclamant du marxisme-léninisme mais où les syndicats étaient interdits. Cette contestation s'effectue, pour une part, *au nom des droits de l'homme*, ce qui incite Lefort à revenir sur la critique par Marx des droits de l'homme et sur les limites de cette critique ; et cette contestation mobilise donc à la fois un référent « démocratique » et un référent « chrétien », comme c'est aussi le cas de certains dissidents en URSS et en Tchécoslovaquie.

De là la mention et la question qui apparaissent aussi vers la fin de « Permanence du théologico-politique » : dans la faille d'une certaine décomposition des régimes dits socialistes de l'Est, observe Lefort, « ce qui fait retour, c'est en même temps que les aspirations démocratiques la foi ancienne, la foi chrétienne ». Ce « retour » est aussi une des interrogations qui sont à l'origine de ce texte, visiblement. Néanmoins, Lefort ajoute une question très importante. « Ne serait-ce pas se tromper toutefois que de croire que les nouveaux liens qui se tissent entre l'opposition démocratique et l'opposition religieuse témoignent de l'essence démocratique du christianisme ou de l'essence chrétienne de la démocratie ? Ne perdrait-on pas le sens de l'aventure qui se jouait au XIX^e siècle avec leur désintrication ? »¹ Il me semble que Lefort s'oppose par là à une tendance de l'époque à poser cette équivalence, à construire ces liens d'essence entre démocratie et christianisme, même chez des auteurs proches un temps de lui, comme Pierre Manent ou, en un sens, Marcel Gauchet et sa théorie du christianisme comme « religion de la sortie de la religion ». Ces relectures ont tendance à minorer des conflits importants pour la genèse de la politique moderne, et à nous faire manquer quelque chose de cette « aventure de la désintrication » entre le religieux et le politique, selon cette formule de Lefort déjà citée, et si marquante à mes yeux comme désignation d'une certaine expérience, ouverte, exaltante et périlleuse, de la modernité démocratique.

1 Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Le Temps de la réflexion*, ..., p. ; repris dans *Essais sur le politique*, Seuil,

Certes, ce n'est là qu'un aspect de la réflexion sur cette situation. Lefort revient également à de nombreuses reprises, dans différents textes réunis notamment dans *L'invention démocratique*, sur le lien intrinsèque entre le totalitarisme stalinien et post-stalinien et la volonté de résorber « l'écart » entre le réel et le symbolique, mais aussi entre société civile et État. Dans l'article « Staline et le stalinisme », il note à propos du régime stalinien : « il n'y a pas d'écart entre (...) le pouvoir d'État et la société. La notion d'une société civile s'efface »¹. Néanmoins cet effacement ou cette abolition de la société n'est jamais réellement possible : Lefort souligne aussitôt qu'il décrit « une forme politique », qui ne peut jamais « coïncider avec la réalité ».

Mais le projet est structurant, et il fonctionne à travers ce que Lefort décrit, en des termes qui seront repris par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe en un tout autre sens, comme « la *chaîne des identifications* – entre Peuple, Prolétariat, Organe dirigeant, Staline » – identifications qui permettent une « réduction à l'Un » par « l'opération d'un médiateur : le Parti ». La dualité société / État est ainsi combattue par une opération qui ramène l'ensemble des domaines (loi, économie, culture, science même...) sous la tutelle de l'État.

Le paradoxe de l'histoire des régimes se réclamant de Marx est évidemment que celui-ci prônait le dépérissement de l'État et l'horizon d'une auto-organisation de la société. Ce qui a permis ce renversement, c'est assurément la doctrine de la dictature du prolétariat, elle-même détachée de l'exemple historique de la Commune de Paris qui avait été modèle pour Marx, au profit d'un schéma dialectique dans lequel il faut paradoxalement maximiser l'État pour le faire dépérir. Lefort rappelle littéralement l'interprétation de la doctrine de la dictature du prolétariat lancée par Staline en 1934 : « Le dépérissement de l'État se produira par le renforcement maximum du pouvoir de l'État » ; ce que Lefort commente en ces termes : « le plus haut degré de puissance de l'État coïncide avec une indivision de la société et de l'État »².

Deux observations : la mention de « l'écart » est intéressante, parce que la notion a eu aussi une histoire théologico-politique dont je ne suis pas sûr que Lefort ait alors conscience.

1 *Ibid.*, p. 129.

2 *Ibid.*, p. 125.

Un article de Dominique Colas publié en 1991 (donc une dizaine d'années après les textes que nous commentons ici) dans la revue *Le Genre humain*, « Le fanatisme, histoire d'un mot », attire l'attention sur la critique, par le théoricien de la réforme protestante Melanchthon, du « *fanatisme* » (Melanchthon introduit semble-t-il le mot dans la langue française) en tant, justement, qu'il chercherait à résorber entièrement *l'écart* ou « l'intervalle » (c'est le terme qu'utilise Melanchthon) entre la Cité de l'homme et la Cité de Dieu, et de faire advenir celle-ci dans ce que Melanchthon appelle, précisément, la « société civile ».

Certes, on a là affaire à une autre dualité que la dualité société / État, mais on peut reconnaître la mise en place d'un certain schéma critique qui défend « l'écart » et la dualité contre la tentative de réalisation de l'Un théologico-politique dans une Cité d'où ceux que Melanchthon appelle les « fanatiques » veulent exclure toute trace de division, - et d'abord, bien sûr, de division spirituelle, d'hérésie.

Lefort récuse, certes métaphoriquement, la volonté de faire tomber sur la cité « le jugement dernier ». Mais si l'on écarte ainsi les figures théologico-politiques du fanatisme et du totalitarisme, la défense de « l'écart » entre le symbolique et le réel, et de la différence entre État et société civile, ne reviennent-ils pas à renoncer à une transformation sociale profonde, « radicale » ?

Quand Ernesto Laclau reprit de Lefort ce thème de l'écart entre le Réel et le Symbolique dans le sens d'une mise en garde contre le fantasme d'un « dépassement » de toute figure de chef politique, ou du politique comme tel, Slavoj Žižek lui reprocha un renoncement au projet révolutionnaire comme tel.¹

Lefort assumait l'abandon d'une forme de « révolutionnarisme » si celui-ci implique de réinvestir le fantasme du peuple Un, restauré dans une pure indivision (généralement après la désignation inévitable des « parasites » du nouveau corps politique unifié : les « ennemis du peuple »).

1 Voir notamment les contributions respectives d'Ernesto Laclau et S. Žižek dans J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Après l'émancipation*, trad. fr. Philippe Sabot, Seuil, « l'ordre philosophique », 2017 (traduction de *Contingency, Hegemony, Universality*, 2000).

Cela ne veut nullement dire, me semble-t-il, qu'il faille renoncer *a priori* et en toute circonstance à l'idée de révolution pour Lefort : celui-ci a d'ailleurs soutenu les révolutions démocratiques de l'Est, et il aurait sans doute été prêt à défendre des révolutions rendues nécessaires par des situations de confiscation oligarchique du pouvoir – l'idée même d'« invention démocratique » interdit d'exclure *a priori* l'idée que cette invention implique parfois une révolution.

En outre, Lefort semble parfois embarrassé à l'idée d'embrasser, par défaut, le *réformisme*, et il défend plutôt un horizon d'*autonomie* qui serait favorisé par les mouvements sociaux ; son évocation peut sembler annoncer certains développements de mouvements « autonomes » contemporains, comme les Zones à Défendre (ZAD) : ainsi parle-t-il d'« espaces gouvernables par ceux qui les peuplent », de « nouveaux modèles de représentativité », de la « transformation de la société par des mouvements attachés à leur autonomie » plutôt que par des « partis qui ont vocation au pouvoir »¹. Mais cette autonomie reste « relative », Lefort ne souscrivant pas à un horizon de pure « auto-organisation de la société » débarrassée de tout pouvoir – car on revient alors à un fantasme de l'Un.

Quelques rappels et quelques remarques conclusives. La première remarque consiste à observer que le thème du « lieu vide », de la démocratie comme forme politique caractérisée par un « vide de fondation », est sans doute le point qui a le plus marqué dans cette réflexion, en partie théologico-politique, de Lefort. Ainsi Paul Ricoeur salue-t-il cette idée tout en estimant qu'on peut opposer à l'idée d'un « vide de fondation », qui caractériserait selon Lefort la démocratie, celle d'une « multi-fondation »² : la démocratie moderne n'aurait certes pas *un* fondement unique, mais plusieurs fondations issues, notamment, des Lumières, y compris dans leur dimension de critique des autorités religieuses, mais une autre fondation persisterait à côté, celle d'un certain héritage juridico-moral venu des religions abrahamiques et valorisant, sans doute, la « personne ».

1 Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, p. 80.

2 Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995, p. 162 et suiv.

Cette opposition est intéressante, mais en ramenant la problématique de Lefort aux seuls concepts du « vide de fondation » et de « lieu vide », elle laisse dans l'ombre d'autres dimensions de la réflexion de Lefort. S'il insiste sur la « désintrinsication » du religieux et du politique comme constitutive de la démocratie moderne, Lefort fait bien place, en un sens, à *certain*s héritages théologico-politiques, - comme le moment de la constitution de l'État de droit, que Lefort situe, comme on l'a vu, au croisement entre une certaine subordination du pouvoir royal à des commandements et des préceptes de bon gouvernement juridique de provenance, pour une part, chrétienne, pour une part romaine. La présentation de Ricoeur expose aussi à une mésinterprétation de l'idée de ce « lieu vide », car bien sûr, il ne s'agit pas de dire que le pouvoir d'État n'est pas *de facto* « occupé » par des individus et des groupes qui l'utilisent parfois à leur seul profit, ni qu'il devrait être vide au sens où une vision ultra-libérale pourrait souhaiter que l'État ne soit plus « gouverné » par quiconque, mais soit, en quelque sorte, placé en pilotage automatique, par une sorte de « gouvernance » cybernétique. Il s'agissait bien pour Lefort de dégager une « logique » démocratique distincte de la logique monarchique comme de la logique totalitaire. Néanmoins, la mise en cause, par Lefort, de la *dénégation de la division* sociale dans le totalitarisme, visait *aussi* cette tendance lorsqu'elle s'exerce dans le cadre d'une vision libertarienne ou ultra-libérale - certes avec des effets moins dramatiques mais potentiellement destructeurs au plan social et économique. Postulant une pure auto-organisation de la société, de telles conceptions cherchent à faire du pouvoir non pas un lieu *symboliquement* vide mais un lieu *réellement* vide, suggère Lefort : en ce sens que les *individus* qui l'occupent ne paraîtront œuvrer *qu'en tant* qu'individus ou groupes « *privés* », au service d'intérêts privés¹. « La privatisation des groupements, des individus, de chaque secteur d'activité s'accroît », notait Lefort en 1980.

Cette perception trouverait certainement à s'appliquer, aujourd'hui, à des formes politiques disons néolibérales – avec des gouvernements qui sont souvent perçus par une bonne partie de la population comme – suivant une formule de ce texte de Lefort - « une faction au service d'intérêts

1 C. Lefort, « La logique totalitaire » (1980), repris in *L'invention démocratique*, ici p. 95.

privés »¹. Le risque existe toujours, et aujourd'hui plus que jamais, d'une « appropriation » de l'autorité *publique* par des groupes purement privés. On notera au passage que dans cette page, comme dans d'autres textes, à côté de l'idée du « lieu vide » que « ceux qui exercent l'autorité publique ne sauraient prétendre s'approprier », Lefort mentionne ici « l'image de la *souveraineté populaire* » ; il rappelle le fait, certes évident en principe mais beaucoup moins en pratique, que la démocratie est intrinsèquement liée à l'idée que « la légitimité du pouvoir se trouve dans le peuple ».

Il me semble important, aujourd'hui, de ne pas occulter cette *autre face* de sa vision de la légitimité démocratique, car même si celle-ci n'a pas fait l'objet d'une élaboration spécifique par Lefort lui-même, l'auteur de *L'invention démocratique* faisait bien place à la souveraineté populaire – citons l'article de 1980, « La logique totalitaire » : « La démocratie allie deux principes apparemment contradictoires : l'un, que le pouvoir émane du peuple ; deux, qu'il n'est le pouvoir de personne. Or elle vit de cette contradiction. »².

Certes, l'analyse de la logique totalitaire et en particulier du stalinisme est sûrement un des aspects les plus marquants de la réflexion de Lefort, qui donne lieu à ses concepts originaux de « lieu vide », de « désincorporation du pouvoir », etc. Mais le risque d'une lecture exclusivement *focalisée sur l'étude du totalitarisme* et du stalinisme est de faire oublier cet *autre versant* de la démocratie - la légitimité populaire, la souveraineté du peuple... - Lefort n'a *pas* éclairé ces dimensions d'une manière profondément nouvelle mais il faut souligner qu'elles *trouvent bien place* dans sa pensée de la démocratie.

Il importe de le rappeler face à une certaine tendance néolibérale à « défaire le démos », à placer toute une dimension de la politique, économique en particulier, hors de portée en quelque sorte de la volonté populaire, et, à travers la soumission des gouvernements à des instances non-élues, comme des agences de notations, à vider de contenu la légitimité populaire.

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

La dernière observation serait une question : après tout, on peut se dire que si le projet stalinien d'indistinction entre pouvoir d'État et société a bien été totalitaire, il existe une version tout à fait opposée à ce projet, un projet quasi inverse : non pas soumettre entièrement la société à l'État, mais libérer entièrement la société de l'État. La « dualité » serait alors bien surmontée, mais, disons, dans un sens anarchiste (ou du moins « anétatique ») ou, éventuellement, « libertarien ». Or ne peut-on penser que la notion de « démocratie sauvage », lorsqu'elle est employée positivement par Lefort, pointe dans une direction anarchisante ? Une lecture « anarchiste » de la « démocratie sauvage » de Lefort n'est-elle pas légitime et peut-être, aujourd'hui, féconde ?

Le thème de la « démocratie sauvage » est notoirement instable chez Lefort, revêtant parfois – le plus souvent – un sens positif, parfois – dans des textes tardifs, comme *La Complication* – un sens négatif. Je ne me prononcerai pas sur la fécondité de l'interprétation anarchisante, car après tout on peut juger des interprétations aussi à leurs effets, à ce qu'elles permettent intellectuellement et pratiquement, et ces effets sont encore ouverts. En revanche, on peut s'interroger sur la consistance philologique d'une interprétation intégralement positive de ce motif. Lefort note dans *L'invention démocratique* : « Qui rêve d'une abolition totale du pouvoir... »

En revanche, quelque chose de la « démocratie sauvage » vient positivement empêcher la démocratie de se figer dans une figure d'ordre ; et il s'agit moins alors d'opposer un pôle anarchisant à un pôle institutionnel de la démocratie que de rappeler que les institutions démocratiques ont dû leur existence à des insurrections et des révolutions, ou, comme l'écrit Lefort, que « la démocratie s'est instituée par des voies sauvages »¹.

1 *Ibid.*, p. 28.