

## POURQUOI LA CRITIQUE DU TOTALITARISME AUJOURD'HUI?

par Dick Howard

Pourquoi poursuivre la critique du totalitarisme alors que plus personne aujourd'hui ne s'en réclame ou ne redoute sérieusement qu'il fasse retour de sitôt? Dans le passé, à la suite des fascistes italiens, le totalitarisme se présentait comme un projet politique digne de remplacer une démocratie corrompue; et les léninistes expliquaient qu'il n'y a pas d'omelette — ni de lendemains qui chantent — sans casser des œufs. Mais ces temps ont vécu, l'expérience nous a assagis. Pourtant, à regarder de plus près cette phrase — « ces temps ont vécu » —, on constate que sa construction est passive, qu'il n'y a pas de sujet, seulement une sorte de fatigue, une déliaison qui ne signifie pas grand-chose. Et puis, quelle « expérience » nous a « assagis »? Nous qui avons toujours vécu dans des démocraties, quelle aurait pu être notre « expérience » du totalitarisme? et quelle est cette « sagesse » que nous en aurions tirée? Peut-elle servir de fondement à une pensée (et une action) politique ou est-elle simplement une sorte de résignation devant le fait massif (dont on laissera l'explication aux politologues) qu'est le règne incontesté de la démocratie (ou du capitalisme?) dont celui qui avait les yeux pour le voir pouvait constater le triomphe bien avant 1989?

Je ne crains pas que cette démocratie capitaliste dont nous héritons presque par défaut bascule (même si les nouvelles démocraties pourraient bien avoir à faire face à une telle éventualité); je crains qu'elle ne dépérisse et que l'apathie croissante n'en fasse non pas une affaire publique mais un fait social privé — et par là privé de sens. Pour poser cette question du sens de la vie politique, je voudrais reprendre certaines analyses de Claude Lefort qui, parti d'une critique marxiste qui l'amenait à interroger les fondements mêmes de la vie politique, en vint à poser la question du totalitarisme et de son rapport à la démocratie d'un point de vue philosophique<sup>1</sup>.

Mais avant d'entrer dans la discussion, essayons de comprendre pourquoi la critique du totalitarisme n'a pas bonne presse.

Les uns, que Lefort appellera les « intellectuels progressistes », trouvent qu'elle apporte de l'eau aux moulins de la droite en délégitimant toute politique visant l'instauration de cette justice concrète et réelle, cette égalité sociale qui prime sur une liberté restée simplement formelle et abstraite.

---

1. Je ne présenterai pas son évolution comme inscrite dans une sorte de parcours nécessaire ni comme le résultat d'un désilement qui lui aurait permis, enfin, d'accéder à une connaissance du vrai. Je m'en sers plutôt pour m'expliquer l'actualité de la critique du totalitarisme pour qui veut faire de la politique aujourd'hui. Ce n'est donc pas une lecture de l'œuvre de Lefort que j'entends ici, je m'en sers plutôt à mes propres fins. Néanmoins, j'espère que le lecteur sera incité à retourner à cette œuvre dont la portée philosophique et politique me paraît des plus actuelles. J'ai par ailleurs retracé l'évolution de Lefort (comme celle de Sartre, Merleau-Ponty et Castoriadis, pour ce qui est des Français) dans *The Marxian Legacy* dont la deuxième édition mise à jour est parue chez Macmillan, à Londres, en 1988.

Après tout, le concept de totalitarisme a été défini et consacré par les thèses de Brzezinski et Friedrich dès la fin des années quarante pour servir de base à l'offensive américaine dans les heures chaudes de la Guerre froide<sup>2</sup>. La CIA finança le Congrès pour la liberté culturelle afin de diffuser cette critique et de barrer ainsi la route à toute velléité d'une politique de troisième voie. Et même l'œuvre d'une philosophe aussi honnête et scrupuleuse qu'Hannah Arendt pouvait être interprétée de cette manière. L'accueil fait aux *Origines du totalitarisme* puis à *L'Essai sur la Révolution* en a souffert pendant les années cinquante : le premier ouvrage parce qu'il traitait sur le même plan le nazisme et le stalinisme, le second parce qu'il analysait ce qu'on qualifiera plus tard de « dérapages » égalitaristes de la Révolution française et qu'il soulignait l'œuvre fondatrice de la République américaine.

Le refus de prendre en considération le totalitarisme était donc fondé sur le besoin de conserver un point de vue critique sur le présent et d'insister sur la possibilité d'une justice réelle à venir. Qui en disconvierait ? Mais de quel présent s'agit-il ? de quel avenir ? de quelle justice ? Comment le savoir si l'on n'accepte pas le fait massif qu'a constitué non seulement le totalitarisme mais surtout le soutien massif, souvent inconscient ou passif par ailleurs, que le penchant totalitaire a rencontré au sein même de nos démocraties ? Car le totalitarisme qui s'imposait là-bas savait bien profiter de la complaisance ici.

D'autres, aujourd'hui, refusent cette critique au prétexte qu'elle ne serait plus actuelle. Non seulement le totalitarisme appartiendrait au passé, mais en plus il n'aurait été qu'une « illusion » (Furet), voire une simple « idéologie » (Malia). Mais, disait Santayana, l'étude du passé a un intérêt, car qui n'en tire pas les leçons est condamné à le répéter. Si on n'étudie pas l'histoire pour savoir, avec Ranke, *wie es eigentlich gewesen ist*, c'est que les réinterprétations constantes du passé témoignent de sa présence actualisée dans nos actions et nos réflexions.

Ces progressistes qui refusent la critique du totalitarisme sous prétexte qu'elle nuirait à la bonne cause témoignent par là même de son actualité. Ils ne nient pas que le totalitarisme ait existé, mais prétendent qu'il n'a été qu'un accident, un détour sur le chemin des lendemains qui chantent. Reprendre la critique, ce serait rouvrir la blessure, et surtout faire l'hypothèse que le mal n'appartient pas seulement au passé mais qu'il est encore présent. Curieusement, cette attitude n'est pas si éloignée des présupposés de critiques contemporains tels que Furet ou Malia. C'est pourquoi Claude Lefort est encore revenu récemment sur la critique du totalitarisme dans *La Complication*. Il est par trop facile de se donner bonne conscience, de

---

2. On sait que cette définition est statique et structurelle, et qu'elle fut remise fortement en question sur le plan empirique dès qu'a commencé la déstalinisation de l'URSS. Mais celle-ci pouvait donner à croire que le système communiste convergerait alors avec la vie politique des démocraties, tous les deux devenant des « sociétés industrielles ». Dans les deux cas, c'est la dynamique du politique qui est ignorée. Il en résulte non seulement une compréhension erronée du totalitarisme mais aussi de la politique démocratique.

prétendre qu'on sait maintenant, enfin, ce qu'il faut éviter, que l'erreur n'était que subjective, et qu'on saura comment se comporter dans l'avenir. L'erreur ne se réduit pas simplement à la « bêtise »; elle s'enracine dans l'histoire et se prolonge dans le présent. La complaisance progressiste n'est pas la seule responsable du manque de vigueur de la critique du totalitarisme, pas plus que de celle de la démocratie capitaliste.

Si donc l'illusion est passée, peut-être, la chose elle-même ne l'est pas. Parler d'une « chose » d'ailleurs témoigne encore d'une compréhension erronée de l'objet de la critique du totalitarisme : comme s'il s'agissait d'institutions, de comportements ou d'autres faits objectifs. Le phénomène est plus difficile à cerner, et il faut se faire phénoménologique.

Le concept d'« illusion » comme celui d'« idéologie » supposent qu'il y ait quelque part du « réel » qu'on aurait été amené (pourquoi ?) à ignorer. La critique du totalitarisme ne serait alors qu'une sorte de thérapie, un apprentissage du réel, et viserait à rectifier la vision, myope ou presbyte, du sujet, alors que le réel resterait ce qu'il était : l'objet d'une science, voire d'une technique. Ainsi, l'erreur totalitaire étant subjective et en principe passagère, sa correction pourrait se faire à peu de frais. Mais si tel était le cas, pourquoi les hommes ne tomberaient-ils pas à nouveau dans l'erreur ? Qu'est-ce qui garantit que l'opération critique n'aura pas à être répétée ? C'est aussi faire peu de cas de l'intelligence humaine que de mettre en cause sa subjectivité tout en innocentant pour ainsi dire le « réel », qui ne serait lui qu'un substrat passif. Non que l'homme ne puisse pas se tromper, s'illusionner ou chercher refuge dans une idéologie. Mais l'histoire, la politique sont faites d'une autre étoffe; elles ont une « chair » qui agit autant qu'elle est agie, et qui demande qu'on y réfléchisse en même temps qu'on s'y implique. Après tout, faire de la philosophie comme de la politique suppose qu'on mette en question ce qui apparaît comme le réel, qu'on l'interroge et, le cas échéant, qu'on le corrige. Ce qui suppose qu'on s'accorde le droit à l'erreur. Penser, c'est chercher le vrai en assumant le risque de se tromper...

Comment cerner de plus près ce phénomène totalitaire qui résiste à toute définition statique mais dont la présence se fait sentir à l'épreuve de toute intervention politique ? Il est consubstantiel à une certaine conception du politique, celle qui s'attache à la naissance de la démocratie, à l'idée qu'une intervention humaine peut transformer le réel. Non pas qu'elle le modifie, y apporte des retouches, des améliorations ou des corrections : toutes ces métaphores ne font que signaler des moyens destinés à adapter le réel à un modèle déjà donné, qu'il s'agisse des Idées platoniciennes, des normes naturelles, ou des lois scientifiques, voire des lois de l'histoire. À la différence de toutes ces figures prémodernes, une intervention politique démocratique devient possible quand il n'y a plus de modèles préexistants, qu'il faut prendre sur soi la responsabilité de ses actions, les justifier par elles-mêmes, faire en sorte que la fin recherchée et l'action entreprise soient l'une et l'autre leur propre origine. Cette indétermination du politique démocratique fait qu'aussi bien l'acteur que l'action, le sujet et son objet, l'individu et la société

sont mis en question. C'est pourquoi une philosophie politique démocratique est redevable à la phénoménologie : l'acte intentionnel constitue son objet en même temps que, pour ne pas être n'importe quoi, cet acte est aussi constitué (ou sollicité) par cet objet dont il ne peut pas être séparé. Indétermination inconfortable, dont on cherche instinctivement à se défaire. Et qui ne s'explique pas par la mauvaise foi existentialiste d'un Sartre — dont le subjectivisme cache un positivisme implicite — mais d'une manière plus ontologique — telle que le dernier Merleau-Ponty l'analysait à partir du jeu entre le visible et l'invisible. Rappelons que Lefort fut l'étudiant et l'éditeur de Merleau-Ponty, dont il ne cesse de méditer l'œuvre et sa mise en œuvre<sup>3</sup>.

Ces réflexions méthodologiques préliminaires nous permettent de situer déjà un certain nombre de ceux qui se figurent être des critiques du totalitarisme. On se souvient peut-être des « nouveaux philosophes » — souvent des ex-maoïstes enfin dessillés par la (leur!) découverte du *goulag* — qui mettaient en question la visée « totalitaire » de tout projet politique du simple fait qu'il tend à imposer une conception de l'avenir. Il en résultait une sorte d'angélisme qui finissait par disqualifier toute action politique. Sa traduction sous la forme d'un « 11<sup>e</sup> Commandement » imposant de ne pas faire du mal a pu animer des interventions justes, déjà du temps des *boat people* et encore aujourd'hui dans l'ex-Yougoslavie ou en Tchétchénie. Elle valait certainement plus que cette autre critique, contemporaine, qui se voulait plus philosophique et qui dénonçait non seulement les méfaits de la prison mais les effets généraux d'une répression face à laquelle toutes les formes de résistance (y compris celle d'un Khomeyni) étaient justifiées. Mais il est aussi difficile de tirer une analyse politique de la vie démocratique de l'une que de l'autre ; et l'on ne voit pas très bien en quoi elles se distinguent concrètement de la critique des adeptes d'un Léo Strauss qui rejettent l'indétermination démocratique pour en revenir à une certaine représentation du droit naturel. Dans tous ces cas de figures, le critique lui-même reste extérieur au phénomène critiqué, s'arrogue une position de survol, s'assure une innocence épistémologique, et tend à dépendre d'un monde tout en contrastes où la demi-teinte n'a pas de place. Ce qui n'ouvre aucunement à la compréhension du présent, et pas plus à celle de l'avenir possible.

Mieux vaut, me semble-t-il, reprendre la vieille méthode marxiste de la « critique immanente » qui part de l'implication du sujet dans son objet et cherche à comprendre non seulement les conditions de possibilité objectives de sa critique mais aussi le mode de dépassement possible. « La critique des armes, disait le jeune Marx, ne doit pas faire oublier l'arme de la critique. » Même si l'on ne peut plus être marxiste, il faut encore aujourd'hui passer par Marx pour retrouver une pensée politique.

---

3. Cf. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty* (Gallimard, 1978).

## REPRENDRE MARX

Revenons donc à Marx, à celui qui est souvent rendu responsable des dérapages du totalitarisme (et qui n'en est pas innocent, même si la responsabilité incombe plutôt à ceux qui ne surent pas le lire). Marxiste, Lefort l'a été et, à sa façon, il n'a jamais abandonné cette inspiration à laquelle il est revenu à plusieurs reprises pour se ressourcer — ce qui montre le sérieux non seulement de son engagement mais aussi de l'interrogation que suscite chez lui cette pensée. Marxiste conséquent, Lefort ne pouvait pas ne pas passer par Trotski, déjà pendant l'Occupation — engagement militant intense, qui aboutissait à la rupture avec la IV<sup>e</sup> Internationale et la création (avec Castoriadis) du groupe « Socialisme ou barbarie » en 1948. Un premier bilan de cette expérience fut tiré dans un article paru dans *Les Temps modernes* cette même année, « La contradiction de Trotski ». Quelle contradiction ? Celle qui reflète surtout une méprise sur le rôle dirigeant du parti, dont l'aboutissement sera la création de la IV<sup>e</sup> Internationale, présentée comme le « vrai » parti vers lequel, le jour venu, le prolétariat pourra se tourner. Déjà, cette critique ne visait pas simplement une erreur subjective : l'analyse montre comment l'implication de Trotski dans la création de ce même parti, et la justification alors de son rôle, ne pouvait que l'aveugler sur le destin qu'incarnait, à son insu, ce parti. Analyse double déjà : phénoménologique si l'on veut, considérant aussi bien le sujet que son objet ; mais marxiste aussi en ce sens qu'elle parie sur la capacité révolutionnaire de cette classe prolétarienne une fois qu'elle se libérerait (ou serait libérée) des contraintes imposées par cette tête dirigeante apposée à un corps essentiellement révolutionnaire<sup>4</sup>.

Cette première analyse fut développée dans les années suivantes, aussi bien en ce qui concerne le régime soviétique que la société occidentale. Partant de la thèse de Castoriadis selon laquelle l'URSS incarne une nouvelle formation sociale qui n'est ni le « capitalisme d'État » (où le parti aurait eu à assumer le rôle d'une classe capitaliste inexistante en Russie) ni la déformation superstructurelle d'une société dont le caractère socialiste serait assuré par le fait que la propriété privée n'existe plus (comme le voulaient les trotskistes), Lefort s'applique à évaluer les formes nouvelles de la division des classes et surtout la nouvelle classe dominante qu'est la bureaucratie. La logique de « classes » et de la lutte des classes était donc encore opératoire chez Lefort, ainsi que la représentation d'un prolétariat naturellement révolutionnaire et dont la passivité devait être expliquée par la tactique

---

4. Notons, avant d'y revenir dans la partie intitulée « L'histoire du sens », la présence du thème du corps qui figure ici la positivité de la révolution et qui sera par la suite pris dans une sorte de dialectique de l'incorporation/désincorporation constitutive de la démocratie et de ses dérivés possibles. Déjà, l'analyse évite la présentation statique et extérieure de la science politique pour insister sur le rapport dynamique inhérent au politique.

de cette nouvelle classe dominante (dont les purges staliniennes n'étaient alors que la manifestation réelle). L'idée que l'URSS représentait une nouvelle formation sociale n'était donc pas encore au centre de l'analyse, la représentation d'une « infrastructure » vraiment réelle sous-tendait l'argumentation. Mais cette infrastructure était d'une certaine manière déjà double : il y avait d'une part, le prolétariat comme sujet révolutionnaire, et d'autre part, la réalité de la domination de la bureaucratie. Ainsi, en 1956, lors de la publication du rapport Krouchtchev au XX<sup>e</sup> Congrès du PCUS, Lefort publiait dans *Socialisme ou Barbarie* un article, « Le stalinisme sans Staline », qui montrait la pérennité de cette bureaucratie et des méthodes qui lui permettaient de se maintenir au pouvoir. C'était une manière d'affirmer la réalité du totalitarisme au-delà de la personne du Petit Père des peuples. La même année eut lieu la révolution hongroise, qui semblait démontrer la réalité révolutionnaire du prolétariat et sa capacité à se prendre en charge, en même temps que sa démarche conseilliste montrait qu'elle pouvait se défaire — mieux, qu'elle se méfiait spontanément — du parti et de ses prétentions dirigistes.

La clé des analyses de la société totalitaire était alors le pouvoir de la bureaucratie, ce qui semblait bien se vérifier dans les faits. La tentation était donc grande d'appliquer la même analyse à la société capitaliste en même temps qu'on faisait valoir la capacité auto-organisatrice du prolétariat. Ce dernier projet donnait lieu à la belle analyse phénoménologique de « L'expérience prolétarienne », publiée dans *Socialisme ou Barbarie* en 1952. Et l'auteur de cette analyse magistrale ne pouvait qu'être choqué lorsque, peu après, il lut l'éloge du Parti communiste auquel se livrait Sartre dans « Les communistes et la paix ». La réponse de Lefort, publiée dans *Les Temps modernes* en 1953, allait au cœur de l'argument : Sartre partant de l'idée de l'unité de la classe et non de son expérience quotidienne, son analyse ne pouvait qu'aboutir à la représentation de la classe comme « acte pur » séparé des conditions matérielles et sociales qui font et font être cette classe qui, dès lors, ne peut exister sans « son » parti. À la réponse polémique de Sartre, Lefort répliqua en insistant pour retourner « De la réponse à la question ».

Quelle question ? Pour nous, c'est la critique de « La méthode des intellectuels progressistes » (1958) qui représente la véritable avancée dans l'interrogation du totalitarisme. Lefort y répond aux temps-modernistes qui, pour justifier la prise de pouvoir de Gomulka en Pologne, s'élevaient pour ainsi dire en porte-parole de l'histoire. La mise en question d'une représentation de l'histoire dont l'intellectuel détiendrait le *telos* allait permettre à Lefort de formaliser l'idée du totalitarisme comme *nouvelle* formation sociale, allant ainsi au-delà de la représentation d'un pouvoir fondé soit sur la réalité de la domination bureaucratique (qui existe bel et bien, mais qu'il faut remettre en perspective), soit sur la division d'une classe prolétarienne qui, une fois débarrassée de cette encombrante bureaucratie, n'aurait qu'à retrouver son unité réelle. Du même coup, était ainsi mise en question l'application de la critique de la bureaucratie totalitaire à la société capitaliste,

car les deux ne représentaient plus une même « formation sociale ». Telle fut la conclusion, enfin tirée, de « Qu'est-ce que la bureaucratie ? » que Lefort publia dans *Arguments* en 1960.

### AVEC MARX AU-DELÀ DU MARXISME

Le Marx repris par Lefort lors de la première période était surtout le Marx révolutionnaire, l'avocat du prolétariat, pourfendeur de la division sociale. Celui-ci allait faire place à un Marx plus historien, et par là plus philosophe. Ce nouveau mode d'interrogation n'était pas étranger à sa rupture définitive avec le groupe « Socialisme ou barbarie ». En effet, aussi créative qu'ait été l'activité du groupe, aussi iconoclaste son travail théorique, la représentation politique lénino-trotskiste du parti y jouait un rôle dont on ne pouvait pas se défaire. La petite réunion de fidèles se concevait, selon les termes mêmes de Lefort, comme l'immortalité du « corps révolutionnaire » qu'avait usurpé le stalinisme. Or, en réalité, le groupe fonctionnait comme une micro-bureaucratie, avec la division entre dirigeants et exécutants, la manipulation des réunions, la séparation des diverses sphères d'activité, la confiscation des informations sur le fonctionnement de l'appareil, et surtout un discours stéréotypé qui se montrait imperméable aux événements qui mettaient en question tant sa théorie que sa pratique. Ce qui était remarquable dans ce fonctionnement, le comble de son (auto) illusion, c'est que cette micro-bureaucratie n'avait même pas de fondement matériel. Le pouvoir des leaders dépendait de leur contrôle des informations, de leur maîtrise du verbe et de leur capacité à inscrire tous les faits, de quelque ordre qu'ils soient, dans une sorte de mytho-histoire. Et cela gênait d'autant plus Lefort qu'il détenait lui-même un certain pouvoir dans l'organisation pour les mêmes raisons. S'il en était ainsi au sein de « Socialisme ou barbarie », comment prétendre analyser la domination bureaucratique en URSS selon un schéma qui n'y voyait que la lutte de classes ? Il fallait bien reprendre la lecture de Marx tout en abandonnant la vision d'une révolution prolétarienne. Mais cet abandon devait être motivé philosophiquement — on ne change pas d'analyse pour des raisons conjoncturelles.

Un jalon de cette nouvelle lecture de Marx fut posé avec la critique de ces « intellectuels progressistes » qui prétendent posséder la vérité de l'histoire et s'en servent pour justifier une pratique conjoncturelle sinon opportuniste. Or, n'est-ce pas Marx lui-même qui affirme, dans le *Manifeste communiste*, que la supériorité du parti communiste sur tous les autres partis qui prétendent représenter le prolétariat réside dans sa connaissance des fins de l'histoire ? Il fallait comprendre les racines de cette prétention, dont les effets se faisaient également sentir dans la pratique de « Socialisme ou barbarie », qui se montrait insensible aux faits nouveaux susceptibles de remettre en question sa théorie.

Comment cerner la nouveauté du nouveau ? Comment éviter la rechute dans la répétition ? Comment la théorie peut-elle faire place à la temporalité ? Ces questions que Lefort s'efforcera d'affronter à partir de sa rupture avec la représentation d'un prolétariat essentiellement révolutionnaire ne cesseront plus de le préoccuper. Plus tard, en 1979, il choisira pour titre d'un recueil de ses essais *L'Invention démocratique*. Mais avant d'y venir, il lui faudra passer par la relecture de Marx. Notons tout de même qu'en revenant au *Manifeste* en 1986 (dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*), Lefort allait souligner l'étrange écriture de Marx, la présence d'une voix qui parle de nulle part et qui prétend dire la vérité à partir du réel lui-même. L'acteur de la pensée politique s'efface, il n'est plus que la voie (ou la voix) par laquelle la vérité se « manifeste ». Or cette vision foncièrement antipolitique de l'histoire n'est pas la seule que l'on rencontre à la relecture de Marx...

Rétrospectivement, on voit que Lefort se pose cette question du sens de l'histoire depuis longtemps, sans qu'elle soit pour autant au centre de ses préoccupations. C'est le cours présenté en 1965 à la Sorbonne — dont le polycopié fut repris sous le titre « Marx : d'une vision de l'histoire à une autre » — qui cristallise sa réflexion. C'est ce qui ressort du contenu du recueil où fut publié (seulement en 1978) ce texte. En effet, dans *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Lefort reprend, entre autres, « L'échange et la lutte des hommes » (1951 — à propos de « L'essai sur le don » de Mauss), une étude intitulée « Société "sans histoire" et historicité » (1952) et « Capitalisme et religion au XVI<sup>e</sup> siècle : le problème de Weber » (1952). Mais c'est dans l'essai sur Marx qu'il pointe explicitement le contraste entre une vision de l'histoire continue (ou cumulative) et une histoire marquée par la discontinuité. Autrement dit, la représentation d'un mouvement inéluctable des forces de production coexiste chez Marx avec celle d'une rupture historique qui fait advenir le capitalisme moderne. D'où peut bien venir cette rupture ? Reprenant les textes de Marx, on est frappé par la coexistence d'une interprétation du monde qui en cherche le fondement matériel et d'une lecture de ce même monde qui souligne, à partir de la fameuse analyse du fétichisme de la marchandise, le poids de l'imaginaire social. Comment, se demande Lefort, réconcilier le Marx qui fait appel à Darwin avec celui qui ne jure que par Shakespeare ? C'est chez Marx lui-même que Lefort — qui venait de terminer l'édition du *Visible et l'Invisible* de Merleau-Ponty, une œuvre où le philosophe jette les bases d'une lecture phénoménologique nouvelle de l'histoire comme « chair » et élabore le concept de réversibilité — trouve non pas tant la réponse que la question qui va déterminer sa nouvelle lecture du totalitarisme.

Maintenant, les termes de son analyse changent. Il ne s'agit plus de la déformation totalitaire d'une révolution toujours possible dont le prolétariat reste l'agent prédéterminé qu'il faut libérer des entraves pesant sur son auto-réalisation. Cette image-là renvoie à un sujet « en soi » qui, pour que l'histoire trouve son heureux aboutissement, n'a qu'à devenir « pour soi ».

Elle postule que le totalitarisme, c'est l'autre, l'ennemi dont il faut se libérer, comme si le totalitarisme s'était imposé de l'extérieur sans que le (bon) sujet de la révolution y soit pour quoi que ce soit. (Soit dit en passant : cette représentation ne fait que reproduire la structure totalitaire qui, en effet, ne peut se passer d'ennemis extérieurs pour justifier son emprise sur le social<sup>5</sup>.) Cette conception dualiste est victime de la représentation d'une histoire continue et téléologique. Elle se contredit elle-même, car elle postule la fin de cette histoire dont la réalité contradictoire est censée garantir son dépassement révolutionnaire.

Mais la relecture de Marx fait voir un autre dualisme. D'une part, il y a l'histoire immobile des sociétés précapitalistes — y compris cette société dite « asiatique » dont l'articulation économique dépend explicitement du pouvoir politique alors que les autres formations sociales devaient, selon la *doxa* marxiste, être structurées à partir d'une infrastructure économique dont dépend la superstructure politique<sup>6</sup>. Marx constate cette immobilité, mais il ne l'explique pas. L'idée qu'elle doit être le théâtre d'une lutte des classes souterraine ou invisible le désarme. Il passe donc à l'histoire capitaliste qui, elle, est articulée par une temporalité orientée constamment par la production du nouveau. Cette innovation permanente qui fait la mobilité du capitalisme marque une révolution quasi anthropologique autant qu'une transformation politique qui fonde sa forme moderne et démocratique. Comment comprendre cette mutation ? Comment faire pour ne pas la ramener (même sans le vouloir) à la société sans histoire ?

Prenant comme fil conducteur la question de l'historicité de l'histoire, sa mobilité et son immobilité, Lefort reprend la question du totalitarisme à partir d'une analyse de la genèse de l'idéologie. En effet, Marx n'a pas appliqué l'analyse idéologique à la réalité capitaliste, ce qui supposerait qu'il sache déjà ce qui en constitue l'essence et ce qui n'est qu'apparence. L'idéologie se distingue de la religion, par exemple, en ce que celle-ci pose explicitement un au-delà qui prétend donner sens au monde. En cela, la religion est consubstantielle aux sociétés précapitalistes ; elle conjure la menace du changement, l'incertitude de l'histoire, la nouveauté qui défie la tradition<sup>7</sup>. L'idéologie, au contraire, prend forme au sein de la société capitaliste qui ne peut plus se justifier à partir de la répétition et de la reproduction du même, mais qui est comme minée par sa temporalité immanente et contrainte de produire à partir d'elle-même la représentation de ce qu'elle doit être. L'idéologie est donc immanente au capitalisme ; on pourrait presque

---

5. Je reviendrai à cet argument dans cette même partie.

6. Je reviendrai aussi à cet argument, mais dans la partie intitulée « Le sens de l'histoire ».

7. Il y a quand même une différence importante, dont nous verrons l'efficacité : la religion est articulée autour de la question du sens, il y va du niveau symbolique qui donne au réel son identité, alors que la société précapitaliste est conçue par Marx à partir d'une réalité réelle qui se donne comme telle. Puisque le sens du monde précapitaliste ou prémoderne est donné une fois pour toutes par une origine extérieure à ce monde, il ne peut pas être mis en question et ne s'ouvre pas au nouveau.

définir le capitalisme comme l'idéologie incarnée. Or, Lefort va montrer en quoi cette idéologie immanente au capitalisme est constamment mise en question par sa mobilité même.

La figure présentée par l'idéologie est assez simple, bien que ses formes soient multiples (et mériteraient une présentation plus détaillée<sup>8</sup>). Lefort identifie d'abord ce qu'il dénomme l'idéologie bourgeoise. Face aux transformations constantes qu'elle introduit, la bourgeoisie cherche à conjurer l'incertitude en proclamant des valeurs (la famille, la patrie, le travail...). Celles-ci sont censées être immanentes à la société, elles donnent leur sens aux manifestations particulières chaque fois changeantes. Mais ce mouvement constant de la société finit par mettre en question la fixité supposée des valeurs qui dès lors apparaissent au niveau du réel et perdent ainsi leur capacité symbolique légitimante : la famille apparaît alors simplement comme la réification d'une forme spécifique de la vie en famille. La bourgeoisie cherchera à sauver la mise par la ruse de la science : la valeur sera maintenant représentée comme une règle formelle et universelle détenue par un maître, par exemple le modèle de la règle grammaticale. Or il faudra tout de même que la règle démontre sa validité au-delà des changements constants qui agitent la société ; le maître devra donc parler, faire des phrases, se servir du langage, créer du sens. Mais la règle est par définition abstraite, et soit il dira des banalités formelles, soit il sera contraint d'empiéter sur la règle pour dire le sens. Dans les deux cas, l'idéologie bourgeoise est remise en question ; mais elle n'est pas pour autant défaite, car elle pourra revenir à d'autres valeurs, par exemple en redécoupant leur zone d'application (les normes de la famille ne s'appliqueront pas seulement à des couples hétérosexuels...); ou elle pourra imaginer des règles plus précises et mieux charpentées (distinguant diverses grammaires des sciences et formes culturelles). Néanmoins, l'instabilité qu'elle manifeste porte en elle l'horizon du dépassement de la contradiction entre une universalité formelle et sa réalisation toujours particulière dans une unité retrouvée. L'idéologie totalitaire se profile.

Cette idéologie totalitaire dont Lefort esquisse la genèse historique ne s'identifie pas au totalitarisme. On peut même dire que c'est l'échec du projet totalitaire qui explique la naissance de sa forme idéologique. Le totalitarisme est une réalité (qui se montrera toujours instable) tandis que l'idéologie totalitaire constitue une nouvelle manière de chercher à mettre fin à l'historicité de l'histoire en en dévoilant le sens. Alors que l'idéologie bourgeoise postule des valeurs ou des règles qui diffèrent explicitement de la réalité sociale qu'elles sont censées légitimer, l'idéologie totalitaire prétend que la société elle-même véhicule sa propre légitimité. Il ne s'agit évidemment pas de la légitimité du capitalisme, mais de la vérité historique implicite et refoulée au sein du capitalisme. C'est pourquoi il fallait insister

---

8. Une première version de l'« Esquisse d'une genèse de l'idéologie » fut publiée dans l'*Encyclopedia Universalis* ; cet article fut repris ensuite dans *Les Formes de l'histoire*.

sur la représentation marxiste de l'histoire et de son *telos* immanent. *L'idéologie totalitaire et ses agents ne veulent pas faire advenir le totalitarisme, bien au contraire.* Ils souhaitent sincèrement obéir aux nécessités objectives, ils veulent réaliser l'homme, dépasser l'aliénation et les contradictions de classe, réconcilier la société avec elle-même. Ceux qui sont tentés par cette idéologie — et nous le sommes tous, par moments ! — peuvent reculer devant ses conséquences réelles. N'empêche. D'autres, prêts à casser quelques œufs pour fabriquer l'omelette de l'histoire, se feront fort de ne pas reculer.

Il n'est pas besoin de poursuivre plus avant. De tout cela, nous pouvons déjà tirer deux enseignements : d'une part, le capitalisme et l'idéologie totalitaire relèvent d'une souche commune, ils partagent une même racine qui est cette histoire mobile qui porte en elle-même la menace constante du nouveau ; d'autre part, nous ne comprenons pas encore pourquoi le totalitarisme « réellement existant » adviendra. Nous savons que son germe est en place avec la modernité et la révolution capitaliste, mais nous ne savons pas par quelle *révolution* il fera disparaître le capitalisme. Car, il faut le souligner, cette analyse de la consubstantialité de l'idéologie bourgeoise et de l'idéologie totalitaire *ne veut en aucun cas identifier capitalisme et totalitarisme.*

## LE SENS DE L'HISTOIRE

L'analyse de l'historicité du capitalisme et des figures idéologiques qui cherchent à en conjurer les effets reste sous l'emprise de l'analyse marxiste. L'historicité qui produit constamment du nouveau est expliquée à partir de la structure du capital ; autrement dit le *sens* de l'histoire est réduit à son soubassement économique. C'est cette prémisse-là qu'il faudra maintenant mettre en question. On pourrait avoir recours une dernière fois à Marx lui-même, en reprenant l'analyse du mode de production « asiatique » à laquelle nous avons déjà fait allusion. En effet, Marx y reconnaît que ces sociétés-là étaient structurées à partir de l'instance politique dont elles devaient reproduire le pouvoir. Cette lecture n'est pas dénuée d'intérêt car elle fait comprendre un aspect du pouvoir totalitaire *en URSS*. Le coup d'État — car c'en était un ! — par lequel les bolcheviques prirent le pouvoir en 1917 installait le Parti en maître absolu de la Russie. À travers l'élimination de leurs concurrents, les épurations du Parti, l'entrée massive d'éléments nouveaux qui devaient leur position et leur pouvoir au système établi, la restructuration de l'économie, l'urbanisation et l'industrialisation du pays, et bien sûr les goulags et la police secrète, ce nouveau pouvoir façonnait une société à son image. Les nouveaux maîtres avaient beau prétendre être des marxistes orthodoxes et parler de la priorité de l'économie, leur pratique allait à l'encontre de la théorie. La Révolution russe fut une révolution politique dont les effets furent économiques et sociaux, et non l'inverse. On pourrait parler d'un despotisme asiatique.

Mais le problème de cette analyse, c'est qu'elle n'explique ni les contradictions internes de cette nouvelle société — qui la mineront de l'intérieur avant de la faire disparaître —, ni l'actualité du phénomène totalitaire que nous cherchons à comprendre ici. Ce n'est qu'une reprise plus subtile — et sans l'espoir révolutionnaire — de ce que Lefort avait déjà fait comprendre dans ses premières analyses du totalitarisme russe. L'analyse n'est pas fausse — c'est pourquoi Lefort y revient dans *La Complication* pour critiquer la représentation du totalitarisme comme « illusion », voire « idéologie » — mais elle est incomplète. La prise du pouvoir « asiatique » est un coup de force ; mais si elle n'était que cela, nous n'aurions guère à craindre un retour du totalitarisme — et rien à en apprendre. Il faut aller plus loin et nous débarasser d'un dernier reste de marxisme : l'idée de la détermination « en dernière instance » par l'économique. Il faut poser la question du *sens* de cette révolution — qui en était une — que Marx voulait réduire à l'advenir du capitalisme. Du même coup, on pourra comprendre pourquoi l'idéologie ne s'applique pas à une réalité qui serait distincte d'elle, que son apparition n'est pas un accident de parcours dû à la « bêtise » des méchants qui veulent régenter le monde, et que la science ne pourra pas remplacer la philosophie si l'on veut comprendre et intervenir dans la vie politique contemporaine.

L'exemple type qu'on utilise pour expliquer ce que l'orthodoxie marxiste dénonce comme « idéologie » est fourni par la critique des droits de l'homme dans l'essai sur la *Question juive*. Marx y présente une société française se libérant du joug de la monarchie féodale pour s'imposer *volens nolens* celui du capitalisme. Lefort reprendra cette analyse en 1980, dans « Droits de l'homme et politique », paru dans la revue *Libre*. Cet essai fut rédigé suite à la naissance du mouvement Solidarité en Pologne, et aux prises de position du Parti communiste français qui ne pouvait pas ne pas faire un geste de soutien au mouvement tout en refusant de voir que les abus contre lesquels protestaient les Polonais n'étaient pas de simples accidents mais étaient inhérents au système totalitaire. L'analyse de Marx n'est pas fausse, mais elle est très incomplète car elle se méprend sur le sens *politique* de ces droits qu'elle critique sur le plan des idées plutôt que dans leur réalité pratique. La liberté, par exemple, ne serait alors que celle d'une monade séparée des autres hommes, la sécurité celle de la propriété privée qui justifierait le pouvoir de la police, et ainsi de suite... Ces droits ne seraient que des formes universelles, des « idées » qui cachent (ou légitiment) des relations particulières héritées de la société d'Ancien Régime, ou plutôt du système proto-capitaliste censé y couvrir déjà. Or, à regarder de plus près la réalité vécue, cette liberté par exemple est aussi celle de l'opinion et celle de l'expression de cette opinion, une opinion qui n'est pas une propriété privée et qui n'existe que pour autant qu'elle ouvre sur la sphère publique. De même, la sécurité est une garantie contre l'arbitraire, ce qu'affirment clairement la présomption d'innocence et la protection accordée par la loi. La critique de Marx ressemble étrangement à celle de Maistre, qui affirme n'avoir jamais rencontré

cette abstraction qui s'appelle l'homme... Elle ne voit pas les nouvelles possibilités d'action politique qu'ouvrent ces droits<sup>9</sup>; elle n'y voit que la réalité de l'« idéologie ».

La cécité de Marx s'explique par l'économisme dont nous avons vu le fondement dans sa théorie de l'histoire. Or cette théorie est mise en question par cela même qu'elle occulte : le politique. En effet, plutôt que d'insister sur le rôle d'un capitalisme naissant sous l'Ancien Régime, Marx aurait dû reconnaître et prendre en compte le caractère absolutiste de ce régime. L'absolutisme était un *régime*, au sens classique et philosophique du terme; ce n'était pas simplement une « formation sociale » fondée économiquement. Un régime politique est défini à partir d'un principe ou d'un esprit qui détermine le sens de ses manifestations à tous les niveaux du social. L'absolutisme — qui n'est pas le totalitarisme, il faut y insister — représentait un régime où les principes du pouvoir, du savoir et de la loi étaient condensés dans un seul lieu, incarné dans la personne du prince, lui-même incorporation de la Nation<sup>10</sup>. Cette unité des trois principes — qui étaient donc explicitement posés comme extérieurs à la société à laquelle ils imposaient sa forme — était mise en question par la Révolution.

Toute société comporte ces trois principes, car dans toute société il y a un pouvoir légitime (on n'y impose pas les décisions par la force), un savoir sur l'être du social (on n'y fait pas n'importe quoi) et une loi qui règle les rapports des hommes (il y a toujours du licite et de l'illicite). Dès lors que l'unité de ces trois principes est rompue, et que leur incarnation en un seul lieu est niée, la nature du régime change, il subit une révolution. C'est justement cela qu'annoncent les droits de l'homme. La liberté qui garantit l'expression des opinions implique la mise en question du monopole du savoir, qui doit maintenant être déterminé collectivement. La protection accordée par la loi et la présomption d'innocence mettent en question l'arbitraire de la loi, qui doit maintenant être la même pour tous. Qu'en est-il du pouvoir? C'est lui qui est censé assurer l'unité du social. On dira qu'il retourne à la Nation, qui devra trouver le moyen de s'en servir légitimement. Mais cette légitimation sera dès lors toujours mise en question par l'autonomie des deux autres instances que sont le savoir et la loi<sup>11</sup>.

Ce qui est frappant dans cette révolution des droits de l'homme et qui en fait une des conditions de la possibilité de la démocratie, c'est qu'elle instaure justement cette temporalité immaîtrisable qui hantait la vision historique

---

9. Je reviens à cette politique des droits de l'homme dans la dernière partie du présent essai.

10. Les majuscules indiquent qu'il ne s'agit pas d'une incarnation particulière mais du sens symbolique, comme on le verra dans un instant. L'absolutisme devait être l'opposé de la domination arbitraire d'une puissance empiriquement donnée.

11. On voit ici le retour de la figure de l'idéologie bourgeoise, maintenant fondée sur une théorie non marxiste de l'histoire. Alors que sa première présentation la situait au sein d'un univers déterminé par le capitalisme, elle l'est maintenant par rapport à ce que Lefort appellera « l'invention démocratique ».

de Marx. Mais l'impossible maîtrise ne s'enracine pas dans la concurrence capitaliste (qui en dérive au contraire). Cette révolution qui met fin à la monarchie absolue (et à sa légitimation finalement religieuse) *désincorpore* le pouvoir. La « Nation » n'a pas de corps propre, la détermination de celui-ci sera toujours l'enjeu du politique. Autrement dit, cette révolution crée les conditions de la possibilité de ce que nous, aujourd'hui, appelons la politique. Toute politique désormais aura à se légitimer en faisant appel à cette Nation dont la détermination n'est jamais donnée d'avance. Pour reprendre une phrase dont Lefort se sert fréquemment, le lieu du pouvoir est désormais vide. Et cela veut dire que le principe du savoir et celui de la loi ne seront jamais, par principe, fixés. Il en résulte que la lutte pour le pouvoir ne se jouera pas uniquement au niveau de l'État. Et comme le savoir et la loi sont en principe ouverts au débat, ils se diviseront; l'aventure démocratique ne se joue pas seulement au niveau du pouvoir : les savoirs se font désormais légitimement concurrence, la loi se rapporte à des domaines nouveaux et invente de nouvelles normes du licite et de l'illicite. La démultiplication des domaines de légitimité que Lefort avait découverte au sein de l'idéologie bourgeoise trouve ici une légitimité qui n'est plus défensive ou réactive.

Mais l'histoire immobile qu'incarnait le régime absolutiste n'est pas pour autant abolie, elle reste présente comme rêve d'une unité perdue<sup>12</sup>. Et on cherchera à refigurer cette unité, à donner sens au vide laissé par la désincarnation du pouvoir, à comprendre le sens de cette unité toujours à l'horizon qu'on n'arrive jamais à domestiquer. Voici donc le *sens* de l'histoire de notre modernité, qui n'est pas tant capitaliste que politique et démocratique. Et comme il s'agit du sens de l'histoire, nous verrons réapparaître les figures idéologiques déjà décrites; mais cette fois, leur enjeu politique sera évident.

## L'HISTOIRE DU SENS

Si le totalitarisme ne se réduit pas au despotisme asiatique, c'est que le pouvoir qui s'y manifeste n'est pas le règne de la force et encore moins celui de l'arbitraire — bien que les deux y soient largement présents. Le totalitarisme est révolutionnaire en ce qu'il cherche à instaurer un *nouveau sens* à la place de cette indétermination de l'histoire sauvage dont la carrière fut ouverte par la révolution démocratique. Dire qu'il est révolutionnaire veut dire aussi qu'il n'incarne pas une essence fixe, et fixée une fois pour toutes. C'est pourquoi la science politique d'un Brzezinski ne peut pas plus le définir que la sociologie de l'École de Francfort, l'histoire d'un Ernst Nolte ou la philosophie d'une Hannah Arendt. Toutes ces définitions s'arrogent une position extérieure au phénomène qu'elles décrivent, elles veulent en présenter la structure positive, circonscrire ses pourtours et contours. Or, s'agissant d'un phénomène de sens, sa nouveauté ne peut qu'échapper

12. C'est ici que Shakespeare prend le pas sur Darwin!

à toutes ces tentatives. Car le sens, du fait qu'il est désincarné et n'existe que comme symbolique, et qu'il cherche toujours — et toujours en vain — à s'incarner ou à se figurer, est nécessairement ouvert à une histoire sans fin et sans fins. C'est ce que montre bien l'essai où Lefort reprend explicitement la problématique de l'incorporation pour proposer une analyse des potentialités du totalitaire<sup>13</sup>. Cette analyse montre comment la déformation du politique par le totalitarisme est fondée sur la prétention de ce dernier à réaliser le sens de l'histoire en en finissant une fois pour toutes avec la politique. Ce n'est qu'à partir d'une réflexion sur ce paradoxe d'un engagement politique qui se nie afin de se réaliser que nous pouvons comprendre la nouveauté de la démocratie — sa capacité créatrice mais aussi les écueils qu'elle comporte.

Si le totalitarisme ne se prête pas à une analyse sociologique ou économique positive mais désigne plutôt le sens d'un régime politique, il faut en comprendre le principe qui lui donne sa figure et en expliquer l'origine ainsi que le travail qu'il effectue au sein de la société totalitaire réelle. Ce principe, on le devine, est celui de l'unité, plus précisément celui de l'incorporation du peuple-Un qui fournirait une réponse à la désincorporation produite par la révolution démocratique. Mais il faut faire attention : cette unité n'est pas abstraite, et elle ne se situe pas en dehors de la société nouvelle, comme cela était le cas dans des sociétés précapitalistes unifiées par la représentation religieuse. Il s'agit d'une unité qui se présente explicitement comme immanente au social, et elle se présente à plusieurs niveaux, qui ne sont pas nécessairement compatibles les uns avec les autres. D'une part, il faut faire face au vide laissé par la disparition de la représentation unifiante qu'était le corps du roi, donner corps pour ainsi dire à la Nation. Mais d'autre part, du fait que le pouvoir est par principe désincorporé, et que son unité avec les principes du savoir et de la loi est rompue — et que les domaines de la loi et du savoir ne cessent dès lors de se multiplier, de se diversifier et de se faire concurrence —, il faut retrouver une nouvelle unité au travers de cette diversité proliférante. L'idéologie bourgeoise cherchait à pallier les contradictions internes de son principe par une sorte de fuite en avant, ce en quoi elle enrichissait la société matériellement mais aussi et surtout spirituellement, en multipliant les connaissances par sa poursuite des nouvelles formes du savoir qu'ouvrait la disparition du pouvoir unifiant, et en produisant pour la même raison de nouvelles figures du droit, voire de la justice. La révolution des droits de l'homme et ses résultats dont Lefort proposait l'analyse est tout à l'honneur de cette société bourgeoise ! Mais par le même mouvement, cette société à la recherche de son unité perdue est victime de l'*aliénation*, celle-là même que pointait à sa manière Marx. Or, la désincorporation du pouvoir libère la société civile et les individus qui la composent. Ceux-ci n'ont plus d'attaches, ils deviennent abstraits — et il n'y

---

13. Il s'agit de « L'image du corps et le totalitarisme, » publié dans *L'Invention démocratique*. Je ferai référence aussi, parfois sans les citer directement, à d'autres essais de Lefort.

aura pas que Marx (ou de Maistre) pour dénoncer une « démocratie » abstraite et formelle où la volonté de la nation est censée se déterminer par le vote d'individus atomisés, séparés de la communauté, désocialisés. On entrevoit ici la parenté entre la société bourgeoise et la société totalitaire. Mais elles ne sont pas pour autant identiques, et leur différence permet de comprendre comment le principe du totalitarisme se met en œuvre, la racine de la révolution qu'il représente.

Lorsque les principes du pouvoir, du savoir et de la loi étaient pour ainsi dire condensés dans le corps du roi, ces principes ne prétendaient pas exister au niveau du réel; le corps du roi en figurait l'unité *symbolique*. « Le roi est mort, vive le roi » : cela voulait dire que le corps mortel d'un tel roi n'était pas identique à la royauté, voire à la nation qu'il symbolisait. Il y avait une distinction entre le visible et l'invisible, une sorte de doublement du mortel et de l'immortel, une différence entre l'institué et l'instituant; et, à l'inverse de la vision marxo-trotskiste d'où est partie l'analyse de Lefort, une distinction entre la tête et les membres du corps de la société. Avec la désincorporation du pouvoir par la révolution bourgeoise, la fonction symbolique déchoit au rang du réel; et l'idéologie bourgeoise aura la tâche de la réinstituer ou de la resymboliser à partir de ces valeurs ou de cette règle scientifique censées en fournir la justification, la légitimation. Or, de même que le maître doit montrer l'efficacité réelle de la règle et finit par ne présenter que la réalité particulière de son sens à lui — ce qui réfute de fait sa prétention à l'universalité —, de même le pouvoir risque d'apparaître particulier et donc contingent, voire même arbitraire lorsqu'il aura à s'exercer, et d'être identifié à celui qui le détient. De ce fait même, il s'ouvre à ce que Machiavel reconnaissait comme le plus grave des dangers : la haine, le ridicule, le dédain.

La prise du pouvoir se profile, l'idéologie bourgeoise se révèle maintenant comme plus qu'une idéologie : un masque. Son efficacité symbolique est détruite, les illusions se défont. Mais avant de condamner cette idéologie, et de se faire fort d'en dévoiler le soubassement réel, il faut insister sur le jeu entre le symbolique et le réel qui en est le fondement, et qui peut se reconstituer à d'autres niveaux, comme nous l'avons vu. Ce n'est pas tant le réel qui prend le pouvoir que le symbolique qui le perd — ce qui est autre chose. C'est ce que va montrer l'analyse du principe du régime totalitaire.

En effet, le totalitarisme est fondé sur la représentation du peuple-Un; c'est cette unité-là qui donne sens à cette nouvelle figure du social. Le sociologue, le positiviste, l'historien y verront le principe de l'abolition de la division des classes. Or cette représentation n'imagine pas seulement une société sans classes; elle veut abolir *toute* forme de division, sauf (nous l'avons déjà pointé) celle entre le peuple et ses ennemis, entre l'intérieur et l'extérieur. Cette dernière division est nécessaire à l'affirmation de l'unité. Sans la figure de l'Ennemi, qui sera constamment reproduite, ne serait-ce que dans la figure du « tiède », la représentation de l'unité n'est pas efficace. Car de la division il y en a dans cette société, ne serait-ce qu'avec la distinction entre le

parti qui occupe l'appareil d'État et la société qu'il dirige. Mais cette division doit être masquée ou, mieux, rejetée à l'extérieur; toute critique, toute velléité d'autonomie doit être refoulée pour que l'unité s'affirme. La société unie qu'est en principe le totalitarisme est représentée comme homogène en même temps qu'elle est censée être transparente à elle-même, et donc capable de se connaître et se donner sa propre loi sans avoir recours à l'Autre (ni à une altérité quelconque) qui, en tant qu'« ennemi », est extérieur et ne doit pas être pris en compte. On le voit déjà, cette société est dès l'origine minée par la contradiction et menacée par cette division qu'elle ne peut pas reconnaître. Elle se représente comme un corps qui conserve son identité — mieux : sa santé — par le rejet fiévreux de toute altérité. Comme le remarque Soljénitsyne, ce n'est pas par hasard que Lénine traitait l'ennemi de parasite, et qu'il se représentait l'activité politique comme une sorte de prophylaxie sociale. Mais ces premières remarques, qui constatent la contradiction entre l'être et le paraître, entre la division réelle et la représentation imaginaire de l'unité, n'expliquent pas encore le sens de l'opération entreprise. Des sociétés peuvent bien vivre et même prospérer avec de telles contradictions, comme l'histoire bourgeoise et sa conjuration idéologique l'indiquent.

L'unité ainsi représentée par le refoulement ou la dénégation de l'altérité se donne comme une sorte de processus sans sujet, sans agent. Elle se régente à partir d'elle-même. Or, nous savons, et le peuple sait, que le parti y joue un rôle fondamental, qui n'est pas caché mais au contraire est mis en honneur et même inscrit dans la constitution. Le rôle et la place du parti s'expliquent aussi par le jeu des représentations du corps et de l'incorporation. Le parti prétend ne pas être distinct du peuple-Un en ce sens qu'il se donne comme le représentant du prolétariat qui, lui, figure l'essence du peuple. Il ne se représente donc pas comme une réalité séparée qui existerait pour soi au sein de la société; il prétend en figurer l'identité. Mais ce même parti se donne aussi comme le guide ou la conscience du prolétariat, et à travers lui de la société. Nous retrouvons la figure connue de l'Ancien Régime : le parti prétend être la tête dont la société (le peuple-Un) est le corps<sup>14</sup>.

Or, il y a une différence de taille entre le principe politique de l'absolutisme et le totalitarisme. La représentation du parti procède par une série d'identifications : le peuple et le prolétariat, le prolétariat et le parti, le parti et sa direction, la direction et celui que, reprenant le mot de Soljénitsyne, Lefort appelle l'égocrat<sup>15</sup>. À chaque reprise, on voit un organe qui se présente

---

14. Je reviendrai brièvement à la structure théologico-politique de cette figure politique sur laquelle Lefort insiste longuement à plusieurs reprises.

15. Il faut souligner l'apport du livre de Lefort sur *L'Archipel du goulag* de Soljénitsyne, *Un homme en trop* (1975), surtout dans le contexte du débat français de l'époque. Les écrits de Lefort sur la littérature — Orwell, Rushdie, pour ne mentionner que mes préférés — valent par eux-mêmes. Mais intéressante pour notre propos est la critique qu'il adresse à ceux qui, sous prétexte de défendre Rushdie, disent que les *Versets sataniques* ne sont qu'un roman, comme si on n'avait pas à prendre au sérieux l'instauration romanesque du symbolique!

à la fois comme la totalité et, en tant que séparé de cette totalité, comme celui qui institue cette totalité, lui donne son identité, en incarne l'essence, en sait la vérité et en exprime la loi. Mais, alors que la monarchie absolue pouvait prétendre unifier le pouvoir, le savoir et la loi du fait qu'elle ne se représentait que comme un pouvoir *symbolique*, la série d'identifications qui prétend légitimer le principe du pouvoir-savoir-loi dans le parti est représentée comme *réelle*. C'est ce qui fait que l'unité imprimée par le parti sur la société sera sans appel : elle se prend pour la réalité réelle de cette société sur laquelle s'exerce sa puissance<sup>16</sup>.

Le principe qui détermine l'identité de la société totalitaire prétend y être réellement immanent ; sa fonction est de mettre en œuvre le processus sans sujet qui est l'« autogestion » de la société unie au-delà de toute division. Il s'ensuit que l'activité législative ou judiciaire se donne non pas comme le résultat d'un choix — parmi d'autres possibles, et donc susceptible d'être remis en question —, mais plutôt comme l'expression du réel ; de même tout savoir ne peut être représenté que comme le reflet d'une réalité dont il n'est que la figure de la transparence à soi. Autogestion, transparence du réel, législative et judiciaire, qui interdisent l'arbitraire : tout cela ne fait qu'articuler une unité qui serait déjà donnée. On voit pourquoi la représentation du principe totalitaire peut être attirante...

Mais ce qu'il faut voir aussi, c'est qu'elle se révèle également trompeuse. Incapable d'accueillir la division, elle est en même temps imperméable au nouveau, à l'inattendu, à la création. Figée dans sa prétention réaliste et identitaire, elle est susceptible de se méprendre sur ses propres faiblesses (qui ne sont pas toutes dues à l'Autre maléfique, loin s'en faut). Par ailleurs, le pouvoir du discours identitaire qui prétend articuler la réalité du réel pourra basculer et être perçu simplement comme le discours du pouvoir, d'un pouvoir qui est tout sauf symbolique, un pouvoir particulier, ouvert à la risée, à la haine, voire à la politique démocratique de ces « dissidents » qui disent au pouvoir la réalité que lui masque son propre discours. L'échec de la *perestroïka* et surtout de la *glasnost* gorbachéviennes se comprend — de même que la falsification systématique non seulement des statistiques mais aussi de la science (et de la culture) que voulait combattre le même Gorbachev. Et une autre sorte de « solidarité » pourra naître qui fera voir la fragilité de ce matérialisme.

Mais nous n'avons pas fini avec la représentation du principe d'identité et d'unité propre au totalitarisme. Il reste le militant, celui qui est acquis à cette représentation. La première image des identifications en série qui fondent la logique totalitaire mettait en œuvre la représentation de la société

---

16. On peut imaginer que, pour un moment, cette structure réussisse à se représenter et à exercer son pouvoir sur le mode symbolique. Cela expliquerait pourquoi le pouvoir totalitaire n'est, d'évidence, pas simplement imposé par la force. Mais comme nous le verrons dans un instant, son pouvoir symbolique va déchoir au rang du réel dès lors qu'il s'agira pour le militant d'exercer réellement son pouvoir. C'est pourquoi l'image de la société comme corps sera doublée par celle d'une société comme organisation, organisée et organisable.

comme un corps. La mise en échec de la logique de l'incorporation fait apparaître une autre image : celle de la société comme organisation — organisée et aussi organisable. La vision scientifico-technologique (« les *soviets* plus l'électricité », disait Lénine) se représente la société à partir du modèle de la division du travail social. Alors que la société bourgeoise désincorporée libérait chaque sphère — qui pouvait dès lors développer sa propre logique avant que l'unité du social soit instaurée au travers des aléas du marché —, la société totalitaire se représente comme organisée de part en part. Mais organisée par qui et à partir de quoi ? Un nouveau dédoublement se présente : organisée, la société est aussi organisable. Et le militant sera à la fois homme de l'organisation, intégré en son sein et dépendant d'elle, et organisateur, ingénieur social, constamment en train de militer, d'agir, d'intervenir. Sa manière de justifier son intervention paradoxale témoigne encore de la structure totalitaire. Se représentant à partir de l'image du corps, le militant est comme absorbé par un « nous » qui parle à travers lui ; il s'identifie au parti qui figure le corps du peuple tout en lui fournissant sa tête — une conscience de soi, une identité. À la limite, cette activité pouvait se comprendre comme symbolique, comme une sorte de donation de sens. Maintenant, se représentant à partir de l'image de l'organisation, il se conçoit à la fois comme une « courroie de transmission » et comme l'« ingénieur des âmes » qui décide de la production du social. Dans ce second cas de figure, ce qui aurait pu représenter la position symbolique du pouvoir du parti est détruit une fois pour toutes ; le militant n'est plus le représentant de l'identité déjà existante du social, il y apparaît comme extérieur et son pouvoir s'impose à une société figurée comme une matière passive à organiser.

La victoire comme l'échec du totalitarisme se comprennent alors comme une sorte d'histoire du sens du politique. Cette histoire passe par l'incorporation du sens que représente l'absolutisme, puis sa désincorporation au sein de la société démocratique, et enfin cette vaine tentative d'y reprendre pied dans le fantasme totalitaire. Cette histoire n'est pas événementielle, elle ne prétend pas pouvoir prévoir l'événement et encore moins l'avènement du sens nouveau. Elle insiste pourtant sur ses droits, sur sa capacité d'interroger et de faire comprendre le sens de l'un comme de l'autre. Rien ne nécessite l'advenir du totalitarisme — l'idéologie bourgeoise peut continuer à fonctionner<sup>17</sup> — et rien ne dit qu'il se limite aux formes connues de cette aventure politique. Son principe, que nous avons cherché à dégager avec l'aide de Lefort pourrait bien se figurer autrement. Plus important : ce principe garde son actualité au sein de nos modernes démocraties. On le reconnaît dans le comportement de certains partis politiques qui se représentent

---

17. En fait, Lefort propose une forme contemporaine de l'idéologie : le règne du trivial, du n'importe quoi, une sorte de relativisme où tout se vaut et rien n'a de valeur particulière ou critique. Comme il n'est pas revenu sur cette théorisation et que, depuis lors, il a beaucoup travaillé Tocqueville (entre autres) ainsi que la problématique des droits de l'homme, il n'est pas sûr qu'il dirait la même chose aujourd'hui...

comme « révolutionnaires » — que ce soit chez des petits « égocrats » en germe ou chez des militants dévoués qui renient leur autonomie et se laissent diriger par la voix de la nécessité historique censée se manifester à travers leur intervention. On le ressent chez soi parfois, lorsque l'indétermination démocratique est difficilement supportable, l'isolement pèse trop lourd, ou quand la complexité de la vie moderne semble indéchiffrable. Face à l'intolérable inégalité économique, à l'exclusion sociale croissante et à l'arbitraire éhonté de la classe politique, qui peut ne pas souhaiter que cela change, et radicalement ? Mais il faut résister. Et, nouveau paradoxe, résister, c'est en l'occurrence, savoir s'autolimiter, rester philosophe.

### ÉLOGE DE L'INDÉTERMINATION DÉMOCRATIQUE

La démocratie ouvre une histoire sans fin et sans fins. Avec elle advient le capitalisme. Mais il faut se garder de les identifier : c'est la révolution démocratique qui fournit le cadre où peut advenir le capitalisme, et non l'inverse. Revenant sur la critique du totalitarisme dans *La Complication* [p. 163], Lefort prévient aussi contre la tentation de dire, à la suite d'une lecture trop hâtive de Tocqueville, que le totalitarisme serait le résultat de la démocratie. On peut y ajouter que la démocratie n'est pas ce qui résulte de façon quasi automatique de la fin du totalitarisme — ce qui ne surprendrait sûrement pas les Russes et autres ex-Soviétiques... Enfin, il ne faut pas mépriser l'idéologie « bourgeoise », comme si elle ne faisait que cacher le réel, alors que l'indétermination consubstantielle à la désincorporation de la société absolutiste lui permet de faire d'énormes avancées civilisatrices. Dès lors qu'il y a désintringation du lieu du pouvoir, le savoir et la loi sont libérés de toute entrave externe ; ils embarquent sur des chemins inconnus, cultivent des champs nouveaux, se critiquent mutuellement et s'autocritiquent. Mais cette même structure du politique qui donne lieu à de telles innovations produit aussi l'aliénation de l'homme par l'homme, la dissolution de la communauté et « la profanation de tout ce qui est sacré », comme le disait le *Manifeste communiste*. Avec cela, nous l'avons aussi souligné, naît la tentation totalitarisante<sup>18</sup>, le rêve d'une société qui s'autogérerait, la recherche d'un fondement réel et scientifique qui en finirait une fois pour toutes avec l'arbitraire du choix, l'indéterminé, la complexité — c'est-à-dire avec le politique ! Car le totalitarisme, en fin de compte, est seulement la figure

---

18. Il faut souligner à nouveau ce qui était dit plus haut : l'idéologie et la révolution démocratique vont de pair, l'une est commandée par l'autre dont elle cherche à fournir la légitimation, alors que la fixité de cette légitimation est constamment mise en échec par la dynamique inhérente à l'autre. C'est ainsi que l'idéologie est aussi bien produite par la révolution démocratique que mise en question par elle. Mais l'idéologie n'est pas par elle-même le totalitarisme qui désigne une réalité existante. C'est pourquoi je parle de la « tentation totalitarisante » qu'on trouve chez beaucoup de gens qui, confrontés à la *réalité* du totalitarisme, en seraient horrifiés.

accomplie de l'*anti-politique* qui ne pouvait naître qu'au sein d'une société qui, du fait de la disparition de toute légitimation extérieure, est de part en part politique. Cette dernière affirmation peut paraître paradoxale : on dit souvent que c'est le totalitarisme qui politise toute relation, qui veut en finir avec l'autonomie du social, qui rejette jusqu'à l'idée du droit à une vie privée, alors que la société démocratique reposerait sur les droits de l'homme qui protègent l'individu contre l'arbitraire du pouvoir. C'est justement ce paradoxe qui explique pourquoi la critique du totalitarisme non seulement reste d'actualité au sein de nos démocraties, mais éclaire les choix politiques qui s'y présentent.

Si l'indétermination démocratique semble imposer la recherche d'un fondement dernier à la vie en société, les droits de l'homme peuvent-ils jouer ce rôle ? Reprenant cette question dans l'essai déjà cité, Lefort fait état d'un triple paradoxe. D'abord, la société démocratique est une société composée d'hommes libres et égaux en droit, ce qui implique qu'elle est en principe Une et homogène. Mais cette unité de principe fait défaut en réalité, ce qui veut dire que les droits de l'homme ne sont pas fixés ; leur définition n'incombe pas au pouvoir, leur extension est sans limites. Ensuite, les droits de l'homme appartiennent à l'homme et c'est lui — ou ses représentants — qui en assure l'articulation et en assume la responsabilité. Mais le fait qu'aucun pouvoir n'octroie ces droits et qu'il n'y a pas de distinction entre l'énoncé et l'énonciation signifie que ces droits se proclament et qu'il ne peut pas y avoir de limites préétablies à ces droits. Enfin, bien que ces droits semblent ne concerner que l'individu, qui en ferait un usage privé, cette utilisation apparemment apolitique a pour résultat politique — pour résultat positif réel — de détruire toute prétention du pouvoir à réglementer la société entière. L'utilisation « privée » des droits de l'homme permet aux hommes d'entretenir des rapports que Lefort appelle « transversaux » et qui contribuent à l'établissement de mon identité (qui n'est donc pas celle d'une monade). Ainsi, mon droit à la parole ne va pas sans votre droit de m'écouter, de me lire ou de vous joindre à moi dans une association, ce qui fait que l'espace public s'élargit. De ce triple paradoxe ressort avant tout l'idée que le principe des droits de l'homme existe au niveau du symbolique ; aucune figure concrète ne peut l'épuiser, ni l'articuler une fois pour toutes. Il relève du politique démocratique et il est coextensif à la détermination chaque fois spécifique mais jamais définitive de la vie en démocratie.

Si les droits de l'homme participent à l'indétermination démocratique, la politique démocratique ne se réduit pas au domaine qu'ils délimitent à tel ou tel moment historique. Il n'est nullement interdit, bien au contraire, de critiquer leur concrétisation actuelle. La science politique et la sociologie institutionnelle ont leur mot à dire lors de cette critique. Mais leurs contributions ne font *sens* qu'au sein de la logique du politique démocratique ; et si elles font abstraction de cette réflexion philosophique, elles risquent de se retrouver victimes *volens nolens* de la tentation totalitarisante. C'est finalement ici qu'on voit le dernier apport de la critique du totalitarisme, qui

nous alerte contre un positivisme naïf qui se croit en mesure de survoler le réel et d'en décrire la structure vraie. Fait partie de cette critique la réflexion que nous avons entreprise ailleurs<sup>19</sup> et qui se pose la question du rapport entre cette figure symbolique qu'incorporait à sa manière la monarchie absolue — et qui s'articulait autour de sa structure *théologico-politique* — et le destin possible du symbolique au sein de l'indétermination démocratique.

Car la critique des prétentions positivistes des sciences sociales est formulée par Claude Lefort de la manière la plus convaincante dans un essai qu'il intitule — avec un point d'interrogation — « Fin du théologico-politique ? ». Nous avons commencé par interroger les réticences des « progressistes » à l'égard de la critique du totalitarisme — qui s'interdisent la critique du présent au nom d'un avenir autre et meilleur. Nous terminerons sur le constat que ce n'est pas tant l'évocation du totalitarisme elle-même qui condamne une telle vision de l'avenir qu'un réalisme épistémologique qui croit le réel lisible à partir de lui-même — ce qui rapproche un tel réalisme de l'idéologie totalitaire. C'est pourquoi il me semble que la représentation d'une transcendance — qui n'est pas simplement l'inversion de la représentation d'une immanence révolutionnaire incorporée par le prolétariat — est nécessaire à la conservation de cette indétermination démocratique dont nous venons de faire l'éloge. Après tout, rester philosophe, savoir s'auto-limiter, n'est possible qu'à cette condition.

---

19. Le texte qu'on vient de lire fait partie d'une étude plus longue principalement consacrée à la question du théologico-politique. Je remercie Alain Caillé de m'avoir incité à reprendre cette partie introductive et à la présenter ici. J'espère qu'il accueillera avec autant de bienveillance la suite que je lui donne.