

LES CATÉGORIES DU POLITIQUE

JEAN-PIERRE MARCOS

»je ne parle pas des hommes, mais, dans l'abstrait, du siège dū pouvoir
(*I speaknot of the men, but (in the Abstract) of the Seat of Power*)...«

Hobbes, *Léviathan* (Dédicace à M. Francis Godolphin)

Introduction générale

Choisissons d'adopter une posture hobbiennne. Nous parlerons donc dans l'abstrait, du lieu du pouvoir¹. Nous reprendrons dans un premier temps, les philosophèmes principaux de Claude Lefort dans le contexte d'une intelligibilité de la modernité démocratique, non sans avoir caractérisé les traits majeurs d'une philosophie du politique.

Nous présenterons ensuite, sommairement, quelques réflexions critiques concernant les catégories nodales d'*imaginaire* et de *symbolique*², lesquelles fondent un certain nombre de propos philosophiques contemporains sur le politique.

Notre modernité

»La crise de la modernité se révèle en ceci, ou consiste en ceci, que

¹ Cf. sur cet aspect »topologique« de l'espace social, référentiel à une théorie du »lieu du pouvoir«, C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in: *Textures* n° 2-3, Bruxelles, 1971, p. 69.

² Ce qui n'est pas sans évoquer les concepts même de la psychanalyse, notamment lacanienne. Il existe au moins, à notre connaissance, une confrontation explicite des thèses de C. Lefort et de la psychanalyse in *Psychanalystes*, Revue du Collège de psychanalystes, N°9, octobre 1983, ainsi que le n°2, Mars 1982, de la même revue. Cf. également *Cahiers Confrontation*, N°2, Automne 1979.

l'homme occidental moderne ne sait plus ce qu'il veut – qu'il ne croit plus possible la connaissance du bien et du mal, du bon et du mauvais. Jusqu'aux générations les plus récentes, il était généralement admis que l'homme peut savoir ce qui est bon ou mauvais, et quel type de société est juste ou bon ou supérieur aux autres; en un mot, il était admis que la philosophie politique est possible est nécessaire.»

»La philosophie politique classique était une quête du meilleur ordre politique, ou du meilleur régime, entendu comme le plus favorable à la pratique de la vertu ou au mode de vie que les hommes devraient mener.»³

Généalogiquement parlant, notre présent hérite d'une crise majeure de la légitimité politique au point que d'aucuns y voient le dernier visage de la crise moderne⁴.

Plus exactement, il s'agit d'une crise de l'*Autorité*, c'est-à-dire de l'autorisation traditionnelle et religieuse d'exercer le pouvoir politique, à contraindre, et à normer l'existence collective.

Ainsi, la »disparition moderne de l'autorité« apparaît-elle comme la phase finale d'une double crise: de la religion instituée – dont la critique radicale des croyances religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles est l'événement idéologique marquant – et de la faillite politique de la tradition.

Nous pouvons ainsi considérer avec Hanna Arendt que »le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité« et »la dégradation concomitante des fondations spécifiquement romaines du domaine politique« caractérisent notre modernité.

Sans évoquer néanmoins ici l'histoire païenne, nous nous devons de remarquer l'importance politique de la séparation de l'Église chrétienne et de l'État, c'est-à-dire de prendre la mesure d'une revendication d'autonomie et de relégation de la religion dans le domaine des croyances privées.

Lorsque les Princes se déclaraient de droit divin, ils affirmaient ainsi leur mission médiatrice entre Ciel et Terre, entre l'Autre – fondement transcendant de l'ordre social – et l'Un de la communauté.

Le Souverain était alors un point de contact, un lieu médian ou charnière entre le divin et l'humain, dépositaire légitime et exclusif d'un pouvoir ne trouvant pas en lui son origine ou son foyer. La référence à un au-delà, la

³ Leo Strauss, *The Three Waves of Modernity in Political Philosophy: Six essays by Leo Strauss*, New-York, 1975, trad. franç. *Les trois vagues de la modernité*, in *Cahiers philosophiques*, n°20, septembre 1984, p. 7 et 10.

⁴ Hanna Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité ?*, trad. de M.-C. Brossolet et H. Pons, in: *La crise de la culture*, Paris, Editions Gallimard, 1972, p. 183.

révérence à une transcendance dernière, précisait les conditions d'une fondation divine du pouvoir. Le mode surnaturel de légitimation laissait apparaître un Prince héritier, autorisé d'en haut à exercer ici le pouvoir, intercesseur entre Dieu et la communauté humaine.

La thématique de l'altérité est donc, dans ce cas, prégnante. Il existait un Principe hors du monde, extérieur au champ humain, tout à la fois pôle d'intelligibilité du social, et pôle de légitimité du pouvoir, lequel précisait les modalités déléatoires de l'exercice du pouvoir monarchique.

Le régime particulier de cette délégation étant l'**Incarnation**. Le Prince (l'empereur, le Roi très chrétien, le monarque absolu) incarnait à la manière du Christ, le Principe divin dont il demeurait le médiateur auprès des hommes⁵.

De la même façon, il prêtait corps à la communauté politique dont il était le Prince: «Son pouvoir faisait signe vers un pôle inconditionné, extramondain, en même temps qu'il se faisait, dans sa personne, le garant et le représentant de l'unité du royaume.»⁶ Il incarnait l'au-delà et incorporait l'ici-bas

Comme le corps du Christ – corps mystique – symbolisait l'union des hommes avec Dieu et leur union entre eux dans l'eucharistie (*corpus Ecclesiae mysticum*), le corps visible du Roi figurait, donnait à voir sinon à toucher, l'unité invisible du royaume (*corpus Republicae mysticum*).

La représentation médiévale de la royauté se confond ainsi avec une théologie du corps royal. Le schème de l'incorporation christique et ecclésiastique conforte la thématique royale de l'incarnation mondaine du Principe divin.

Le Roi est donc double. «Humain par nature et divin par grâce»: «A partir du moment où la royauté, par l'institution de l'onction et du couronnement devient sacrée, s'ouvre pour le roi la possibilité d'arguer d'une souveraineté qui le retranche du reste des hommes, d'apparaître à la fois comme vicaire, ministre du Christ, et comme à son image, doué simultanément d'un corps naturel, mortel et d'un corps surnaturel, immortel»⁷.

⁵ Cf.: «Comment oublier que cet Etat s'est institué sous l'effet d'une sécularisation des valeurs chrétiennes – et, dans un premier temps, du transfert de la représentation du Christ médiateur entre Dieu et les hommes dans celle du roi médiateur entre la communauté politique et ses sujets» (C. Lefort, *Droits de l'homme et politique* (mai 1979), in: *Libre*, 80-7, pp. 21-22, souligné par nous). Délégué de Dieu, «le Roi de France est dans son règne comme un Dieu corporel» écrivait au XVI^e siècle, Charles de Grassaille.

⁶ C. Lefort, *La question de la démocratie* (1983), in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 26.

⁷ C. Lefort, *Permanence du théologico-Politique* (1981) in: *Essais sur le politique...* pp. 294-95. Toutes ces analyses du «dédoubllement du corps du roi» convoquées à seule fin de penser

*

» *corpus incorporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore incorporato.* »⁸

Les analyses consacrées à la problématique théologico-politique des «deux corps du roi» laissent clairement apparaître la spécificité du problème considéré – soit la question de la nature juridique du lien entre le roi et le royaume – et la modalité de sa résolution.

Si le roi n'était évidemment pas le propriétaire des fiefs et des biens des autres seigneurs, s'il possédait à titre de seigneur, en toute légitimité, ses propres biens, il était clair pour les juristes que les droits du roi sur la Couronne ne relevaient pas des articles du droit romain concernant la propriété.

Le droit canon quant à lui, établissait par exemple, que l'évêque pleinement responsable de son évêché n'en était pas le propriétaire. L'évêché demeurait, à la manière de l'Eglise, inaliénable. La succession des papes mortels ne contrevenaient pas ainsi, à la continuité »suprapersonnelle« de l'institution ecclésiastique.

De même, comme corporation, la *Respublica* demeurait mineure et dépendait de curateurs ou tuteurs successifs.

Mais, s'il était ainsi possible de distinguer le corps corporatif de la Couronne de son tuteur provisoire et précaire – tel ou tel roi dont le corps soumis aux accidents, aux maladies, aux caprices de la fortune, s'avérait mortel –, il demeurait impossible de les rendre séparables: *aliud est distinctio, aliud separatio*. La minorité juridique de la Couronne rendait inconcevable son existence juridique indépendante⁹. Ainsi, le corps naturel du roi n'était »ni divisé en lui-même, ni distinct de son office ou de la Dignité royale«.

Il demeurait »un Corps naturel et un Corps politique ensemble indivisi-

le »mystère de l'incarnation monarchique« pour reprendre ici une formule de Michelet, s'inspirant évidemment du livre de Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies, A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (trad. franç. Paris, Gallimard, 1989). La catégorie de *Corpus Mysticum* désignait primitivement la »présence réelle« du Christ dans l'hostie, puis par transfert, l'Eglise toute entière – le corps ecclésiastique – avant d'être transposée au corps politique du royaume en appliquant à la personne du monarque le dogme des deux natures – charnelle et spirituelle – du Christ. La théorisation, par les juristes anglais, des deux corps du Roi – corps naturel mortel relevant du *tempus* et corps politique d'une durée indéfinie, perpétuelle, sinon éternelle (*aevum*) – reprenait comme les canonistes impériaux pour construire le corps de majesté de l'Empereur, la problématique du corps mystique glorieux de J.-C.

On consultera également à ce sujet le livre de R. Giesey, *Le roi ne meurt jamais* (1957), trad. franç., Paris, Flammarion, 1987 et *Cérémonial et puissance souveraine: France, XV^e-XVIII^e siècles*, trad. franç. Paris, A. Colin/E.H.E.S.S., 1987.

⁸ Francis Bacon cité par E. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 316.

⁹ Cf. sur cette question E. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 263 sq.

bles (...) ces deux Corps sont incarnés en une seule Personne, et forment un seul Corps et non plusieurs, c'est-à-dire le Corps corporatif dans le corps naturel, *et e contra* le Corps naturel dans le Corps corporatif.¹⁰

Le roi est donc le tuteur inaltérable – comme Roi Phénix, à travers la succession des rois mortels, il ne meurt jamais – d'une Couronne mineure inaliénable.

S'il est donc bien possible de distinguer la fonction ou la charge royale de l'individu l'exerçant – le Roi n'est pas un despote¹¹ dans la mesure où il ne s'exhaupe pas à la place de Dieu, où il n'est ni hors-la-loi, *exlex*, ni la Loi, mais Roi selon les lois fondamentales du royaume, soumis à celles-ci en même temps que gardien de leur intangibilité et de leur transmission –, s'il est possible de différencier le monarque de la Couronne, et donc de récuser toute *identification*¹² rigoureuse du Royaume au Roi – L'Etat, ce n'est pas moi« devrait dire le monarque éclairé – la logique de l'incarnation interdit que l'on pense une *distinction* en terme de *séparation*¹³.

Il nous revient donc d'être pleinement attentifs au motif de la division, du dédoublement présent dans la symbolique théologico-politique, mais de demeurer conscient que le motif de l'incorporation réduisait la portée de ces différenciations en maintenant l'indissolubilité des deux corps, l'unité indivise du corps souverain¹⁴: »L'image du corps qui informait la société monar-

¹⁰ Propos du juriste anglais Plowden, cité par E. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 316.

¹¹ Cf.: »Dans la monarchie, le pouvoir était incorporé dans la personne du prince. Cela ne veut pas dire qu'il détenait une puissance sans limites. Le régime n'était pas despotique. Le prince était un médiateur entre les hommes et les dieux, ou bien, sous l'effet de la sécularisation et de la laïcisation de l'activité politique, un médiateur entre les hommes et ces instances transcendantes que figuraient la souveraine Justice et la souveraine Raison. Assujetti à la loi et au-dessus des lois...« (*La question de la démocratie*, p. 26).

¹² De la même façon, le »roi béni et couronné comme l'Oint du Seigneur« n'est pas le Christ. Le monarque n'est qu'une »réplique« du Christ ; il demeure »humain par nature« et »divin par grâce« à la différence du Christ, divin par nature et humain par grâce. La »place du sacré« demeure humainement inoccupable. Dès lors, »se fait visible dans sa personne, en même temps que l'union, la division du naturel et du surnaturel (...) la voie d'une identification complète au Dieu fait homme lui reste barrée.« (C. Lefort, *Permanence...*, p. 296) Les prédicats de la divinité, *unicité, infaillibilité*, se disent comme la *perpétuité* continue à défaut de l'éternité, en un autre sens pour Dieu et pour son lieutenant.

¹³ Cf. par ex.: »Le roi est la tête et les peuples des trois ordres sont les membres ; et tous ensemble sont le corps politique et mystique dont la liaison et l'union est indivise et inséparable.« (Guy Coquille, *Discours des états de France*, in J.-M. Apostolidès, *Le Roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981p. 13.)

¹⁴ Nous ne pouvons donc pas suivre sur ce point J. Rogozinski lorsqu'il écrit au terme d'une très pertinente réflexion kantienne sur le principe de la dissociation du »véritable Souverain invisible« des souverains empiriques, simples agents et non auteurs de la Loi: »Peu importe que la division fondatrice du politique y soit référée à la distinction »moderne« de la volonté générale législatrice et de l'exécutif, ou à celle du corps de chair du

chique s'était étayée sur celle du Christ. En elle s'était investie la pensée de la division du visible et de l'invisible, la pensée du dédoublement du mortel et de l'immortel, la pensée de la médiation, la pensée d'un engendrement qui à la fois effaçait et rétablissait la différence de l'engendré et de l'engendrant, la pensée du corps et de la distinction de la tête et des membres. Le prince condensait en sa personne le principe du pouvoir, le principe de la loi, le principe du savoir, mais il était *censé* obéir à un pouvoir supérieur; à la fois il se disait délié des lois et assujéti à la loi, père et fils de la justice; il détenait la sagesse mais était soumis à la raison. Selon la formule médiévale, il était *major et minor se ipso*; à la fois au-dessus et au-dessous de lui-même.¹⁵

La théologie chrétienne des deux corps du roi superposait bien au corps naturel, physique, visible du roi, lequel naît, croît et meurt, un corps politique, invisible et immortel, mais dans une relation de stricte co-appartenance.

*

L'autorisation divine définit donc une logique de l'incorporation du pouvoir et de la société dans la personne du Roi. Pouvoir incarné et incorporant, »participation vivante et singulière« de la volonté d'en haut, »communio vivante« avec les sujets du royaume¹⁶, »l'extériorité du pouvoir va ici de pair avec la consubstantialité du pouvoir et de la société«¹⁷.

Si l'on considère désormais la distinction Etat/Eglise à la lumière de cette problématique, on remarquera qu'une crise de l'altérité divine ne peut pas ne pas conduire à une critique du schème théologico-politique de l'*incarnation/incorporation*.

La modernité se caractérisant par un défaut ou un *retrait*¹⁸ de toute trans-

monarque et son corps christique immortel, du moment que ces démarcations préservent un écart entre le pouvoir politique et le Principe dont il s'autorise. « (*Un crime inexplicable (Kant et le régicide)* in: *Rue Descartes*, N°4, avril 1992, p. 112) Ce qui nous importe ici, c'est précisément le régime spécifique de l'écart. Soit: la *distinction* mais non la *séparation*.

¹⁵ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme* (1979), in *Cahiers Confrontation*, N°2, Automne 1979, p. 20. Ce portrait politique du Prince s'oppose donc à celui de l'»Egocrate« qui »coïncide avec lui-même, comme la société est supposée coïncider avec elle-même.« (*Ibid.*)

¹⁶ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*. 1 in *Le Débat*, n°14, juillet-août 1981, p. 149.

¹⁷ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 284.

¹⁸ Nous empruntons à P. Lacoue-Labarthe et à J.-L. Nancy, l'expression »retrait«. Cf.: »En parlant de retrait, nous avons voulu dire que quelque chose se retire dans (ou de) ce que j'appellerai à la fois pour faire vite et par provocation, la cité moderne. Dans la constitution de l'énorme ensemble complexe qu'on ne peut même plus appeler l'État – ni au sens machiavélien ni, peut-être, au sens hégélien – se retire justement quelque chose comme la cité, ou comme la »civité« de la cité. Cet ensemble complexe (éco-socio-techno-culturel) correspond à ce qu'on peut de manière économique déterminer par trois traits empruntés à la description de Hanna Arendt:

endance, expose l'ordre collectif à la question du fondement. Si la naissance de l'Etat – y compris de l'Etat laïque – transfère du dehors au-dedans l'altérité plutôt qu'elle ne l'abolit¹⁹, il reste que cette intériorisation du fondement demeure une *réduction*. La réappropriation humaine de la puissance instituante initialement reportée hors du social, confère à la souveraineté une fragilité fondamentale et désorganise la société elle-même.

La crise de l'«imaginaire (institué) dans le monde moderne»²⁰ est autant une crise de la légitimité politique, qu'une crise de la conjonction sociale. Lorsque le souverain ne se réclame plus d'une mission d'ordre divin, lorsque l'Etat se laisse concevoir comme une «réalité *sui generis*», il ne peut plus guère prétendre unir en lui, rassembler en son corps, la dispersion singulière du collectif.

*

Les historiens s'accordent en effet, à identifier «Révolution démocratique» et «dissolution du lien social communautaire».

Le procès historique de l'égalisation des conditions pour parler comme Tocqueville, procédant de la désintégration de l'individu moderne des structures hiérarchisées des anciens corps, eut pour effet sociologique de pro-

1. La «victoire de l'animal laborans», c'est-à-dire de l'homme défini comme travailleur et producteur;

2. La détermination ou le recouvrement de l'«espace public» par le social, par la société comme telle (*Gesellschaft*, distinguée de *Gemeinschaft*), c'est-à-dire par une vie-commune ou une interdépendance réglée en fonction de la vie tout court ou de la subsistance et non en fonction d'une fin publique ou politique en soi;

3. La perte de l'autorité comme élément distinct du pouvoir, et se rapportant à la transcendance d'une fondation (dont le modèle est pour Arendt la fondation de Rome), qui va de pair avec la perte de la liberté. («*Le retrait*» du politique in *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, pp. 191-92).

Les auteurs insistent à juste titre sur «le retrait de la transcendance ou de l'altérité» du fondement du politique. Il est d'ailleurs possible de parler à ce propos d'une «tendance à la réduction de l'altérité dans l'espace humain» depuis la Révolution démocratique caractérisée par «la dissolution des repères traditionnels de l'autre sous toutes ses formes entraînée par l'interminable avènement de l'égalité [...] c'est à la réduction de tout ce qui peut figurer ou incarner l'altérité dans l'espace humain que tend fondamentalement le mouvement social démocratique.» (M. Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous,» in *Libre*, 1980, n° 7, pp. 83 et 101)

¹⁹ Cf.: «L'Etat ne crée pas l'altérité: il en infléchit le cours, il en change le point d'application, il la transfère du dehors au dedans» (*ibid.*, p. 101).

A ce titre, la remarque méthodologique de J.-L. Nancy et de P. Lacoue-Labarthe est fondamentale: «A ce compte du reste, la question du retrait n'est pas de «récupérer» une transcendance retirée, mais de se demander comment le retrait impose de déplacer, de réélaborer et de rejouer le concept de «transcendance politique.» (art. cité, p. 193)

²⁰ Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage de Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975.

duire une dissolution atomistique du lien social, une décomposition ou désorganisation individualiste de l'être collectif. Mais, l'égalisation des conditions ne concerne pas tant la sphère juridique ou économique que la dimension sociale de la reconnaissance du semblable²¹.

Désormais, les hommes se reconnaissent similaires, et peuvent tous prétendre à la même position ou place sociale. La «révolution démocratique» affirme l'identité de principe des individus en réduisant leurs différences ou dissemblances naturelles, c'est-à-dire, en ne fondant plus sur elles les distinctions sociales. L'exigence démocratique identitaire, effet d'une réduction de l'altérité divine, promulgue ainsi la société des semblables.

Quelles que soient les causes historiques de l'émergence de l'individu comme valeur – religieuses, sociales, économiques ou politiques²² – il importe de remarquer la condition majeure de son avènement: une mutation sans précédent des formes de sociabilité entendues comme des modalités spécifiques de relation des individus au Tout social, et des individus entre eux.

On parlera désormais avec F. Tönnies plus de société (*Gesellschaft*) que de communauté (*Gemeinschaft*)²³ pour rendre raison des modalités proprement modernes de lier les hommes les uns aux autres. La destruction, au lendemain de la Révolution française des structures sociales d'Ancien Régime – abolition des Etats et des corps intermédiaires – mit fin, statutairement, à une logique organique et hiérarchique de la Totalité sociale où, pour ce qui regarde l'ordre féodal, les relations personnalisées de vassalité liaient encore entre eux les seigneurs de rangs différents en les liant tous à leur commun suzerain.

La prééminence de l'ordre collectif, l'antériorité ontologique et axiologique du social sur l'individu, la préséance du tout et de son unité organique, a disparu avec l'importance du fait hiérarchique inégalitaire. La contrainte primordiale qui engageait les individus, dans une relation de subordination, envers une communauté supposée les précéder, est défaite. Les sociétés dites «holistes», dont la relation hiérarchique est la «formule logique», définies par une organisation communautaire de la vie sociale ont disparu du monde occidental moderne.

²¹ Cf. pour ce qui regarde l'importance de la catégorie du «semblable», M. Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous in Libre*, n°7, 1980, pp. 84-85.

²² Cf. sur cette question P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.

²³ Cf. F. Tönnies, *Communauté et société (Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1935) trad. franç. Paris, 1944. Cf. également E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893, réed. P. U.F., 1973 et M. Weber, *Economie et société (Wirtschaft und Gesellschaft)*, 1922, trad. franç., t.1, Paris, 1971.

*Les thèses de Claude Lefort**Le politique*

»Penser, repenser le politique, dans le souci de prendre en charge les questions qui sourdent de l'expérience de notre temps, ce projet, l'on ne saurait assurément s'y attacher sans se demander: qu'est-ce que le politique?«²⁴

Ces quelques »traits« de la modernité sommairement soulignés. Nous pouvons nous demander quels sont les objectifs de la philosophie politique et plus encore, ce qu'est la philosophie politique.

La philosophie politique n'a de sens que si elle est spécifiquement habitée à tenir un discours – de type philosophique – sur son »objet«.

Il convient, pour la philosophie politique, de se démarquer des sciences sociales lesquelles, suivant une démarche descriptive, prennent certes pour objet le »fait politique, considéré comme fait particulier, distinct d'autres faits sociaux particuliers: économique, juridique, esthétique, scientifique, ou bien purement social, au sens où le mot désigne les modes de relation entre groupes ou classes«²⁵, mais ignorent ou négligent »la condition de la définition de leur objet et de leur démarche de connaissances«²⁶ soit: »que quelque chose comme la politique en soit venu à se circonscrire à une époque, dans la vie sociale, a précisément une signification politique, une signification qui n'est pas particulière, mais générale.«²⁷

Il convient donc de souligner l'importance et l'irréductibilité du politique – et ce, notamment contre toute réduction économiste ou positiviste confondant dans une même étude objective sinon quantifiable, les comportements sociaux et politiques – mais également, de ne pas autonomiser, spécifier abstraitement et arbitrairement une région de l'étant dite politique.

La politique n'est pas en effet »un secteur particulier de la vie sociale, elle implique au contraire la notion d'un principe ou d'un ensemble de principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde.«²⁸

La politique est ainsi, proprement, le déploiement d'un principe générateur de la configuration d'ensemble de l'être collectif, la mise-en-acte d'une logique institutionnelle.

²⁴ C. Lefort, *Essais sur le politique...*, *Avant-propos*, p. 7.

²⁵ C. Lefort, *La question de la démocratie*, p. 73.

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ C. Lefort, *Avant-Propos, Essais sur le politique*, p. 8.

Or, seule une discipline spécifique permet de considérer le ou les principes de génération et d'organisation du corps social. Ainsi, le politique concerne-t-il la *forme* d'une société. Plus qu'une modalité constitutionnelle, un simple énoncé institutionnel, la »*politeia*« désigne la normativité sociale elle-même, l'effectivité sociale d'une »structure, conçue comme légitime, du pouvoir, dans ses fonctions exécutive, législative et judiciaire [...] qui conditionne elle-même la distinction légitime des statuts sociaux.«²⁹

*

»Est intenable jusqu'au bout, en effet, le discours qui affirme que chaque secteur d'activité se détermine exclusivement selon ses lois intrinsèques, puisqu'il équivaudrait à faire de l'hétérogénéité sociale une hétérogénéité *de fait*, une dispersion empirique, incapable de susciter pour ses acteurs la dimension de l'un symbolique.«³⁰

Il s'agit donc ici de penser plutôt le politique que la politique³¹, c'est-à-dire de déterminer les principes générateurs de la société, la modalité de mise en forme de la coexistence humaine plurielle³².

L'objet de pensée est ici le »principe d'intériorisation« qui fonde le rapport des classes sociales entre elles, précise les règles économiques, juridiques, esthétiques et religieuses du vivre ensemble³³, rend raison de la discrimination des repères du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, de l'imaginaire et du réel.

Le politique est donc proprement le mode politique particulier d'institution du social. En cela il ressortit à une logique génératrice de la différenciation et de l'articulation des classes, des groupes, des conditions : »si le politique ne s'avère pas, aux yeux du philosophe, localisable dans la société, c'est pour cette simple raison que la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique; c'est pour cette simple raison que l'espace nommé société n'est pas concevable en soi, comme un système de relations aussi complexe qu'on puisse l'imaginer; que c'est, à l'inverse, son schéma directeur, le mode singulier de son institution qui rend pensable [...] l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus, comme entre les pratiques, les croyances,

²⁹ *Ibid.*, p. 9. La traduction de *politeia* par régime n'a de sens que dans l'expression »Ancien Régime« où »se combinent l'idée d'un type de constitution et celle d'un style d'existence ou d'un mode de vie.« (*Ibid.*, pp. 8-9)

³⁰ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie ...* p. 70.

³¹ Cf. C. Lefort, *Permanence ...* pp. 254-55.

³² Cf. *ibid.*, p. 257.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 258-59.

les représentations. «³⁴. La »distinction analytique« des domaines, tel l'économique, le juridique, le religieux demeure dès lors, secondaire³⁵.

Penser l'être-ensemble des hommes implique donc d'être attentif à son mode d'institution, au »schéma directeur« qui l'organise. Il existe une dimensionnalité originairement politique du social³⁶ dont la catégorie heuristique majeure est celle d'*institution*.

L'espace social est ainsi constitué, informé. L'ordonnement et l'unification de la société procèdent d'une *mise en forme, mise en sens, mise en scène, inaugurations* et continuées. Le politique est dès lors, fondateur ou matriciel³⁷.

*

A ce titre, l'expérience démocratique ne se laisse-t-elle pas seulement caractériser comme une forme de gouvernement, ni même comme une modalité particulière de légitimation du pouvoir. C. Lefort critique à ce sujet les thèses des libéraux: »Guizot et Constant sont des libéraux qui ne conçoivent la démocratie que comme une forme de gouvernement. La démocratie est pour eux ce qu'elle était pour Aristote, ce qu'elle était encore pour Montesquieu, le régime où la souveraineté du peuple est affirmée et où l'on gouverne en son nom. Ils n'ont ni l'un ni l'autre l'idée d'une aventure historique sans précédent dont les causes et les effets ne sont pas localisables dans la sphère conventionnellement définie comme celle du gouvernement.«³⁸

Or, la démocratie doit être également pensée comme une *forme* de so-

³⁴ *Ibid.*, p. 256.

³⁵ Le politique est ainsi instituant de l'économique, ce qui ne revient évidemment pas à le créer *ex nihilo*, mais à faire dépendre la »modalité de construction du système de production« de la »modalité de l'exercice du pouvoir« (C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, note 40, p. 66 et note 43: »L'institution de l'économie (...), passe par le politique, c'est-à-dire par la décision ou bien de maintenir ouverte cette mise en jeu et par là la question de l'économie comme *question* (...), ou bien de faire du pouvoir l'agent illusoire de la maîtrise de l'économie par la maîtrise de la *totalité*«.

³⁶ Cf. *Permanence ...*, p. 257.

³⁷ Cf.: »Lefort va beaucoup plus loin qu'à reconnaître simplement l'»autonomie relative« ou la »spécificité« de l'»instance« politique. Le politique à ses yeux est fondateur ou matriciel.« (P. Manent, *Démocratie et totalitarisme. A propos de Claude Lefort*, in: *Commentaire*, N°16, Hiver 1981-1982, p. 574) C. Lefort dit en effet clairement: »Nous pensons, quant à nous [...] que la connaissance du politique est celle des principes générateurs des sociétés et qu'elle met en jeu une réflexion sur la destinée ou les destinées de l'homme [...] les relations d'ordre économique ou socio-économique, juridique, culturel et moral, et leurs effets, sont singulièrement façonnés du fait de leur inscription dans ce que j'appellerais volontiers une matrice politique« (*L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, pp. 118-119). Cf. l'expression: »matrice théologico-politique« (*La question de la démocratie...*, p. 26).

³⁸ C. Lefort, *Les droits de l'homme et l'Etat-providence* (1984) in: *Essais sur le politique*, op. cit., p. 35.

ciété caractérisée par l'égalité des conditions, la destruction des rangs et des ordres et l'absence d'un fondement transcendant³⁹.

Nous nous préparons ainsi à comprendre l'originalité de notre histoire démocratique selon C. Lefort: »Ce qui distingue la démocratie; c'est que si elle a inauguré une histoire dans laquelle s'abolit la *place* du référent d'où la loi gagnait sa transcendance, elle ne rend pas, pour autant, la loi immanente à l'ordre du monde, ni, du même coup, ne confond son règne avec celui du pouvoir. Elle fait de la loi ce qui, toujours irréductible à l'artifice humain, ne donne sens à l'action des hommes qu'à la condition de possibilité pour chacun de juger et d'être jugé. Le partage entre le légitime et l'illégitime ne se matérialise pas dans l'espace social, il est seulement sous-trait à la certitude, dès lors que nul ne saurait occuper la *place* du grand juge, dès lors que ce vide maintient l'exigence de savoir. Autrement dit, à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la dynamique démocratique moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime – débat nécessairement sans garant et sans terme.«⁴⁰

Au retrait de la religion instituante fait donc suite une mise en débat général des raisons et des fins de l'organisation collective. Lorsque la légitimité politique n'est plus conférée par l'hérédité et garantie par la divinité, se dévoile la raison strictement élective – sous la figure du retour régulier des prétendants – de l'exercice de l'autorité politique et des motifs de la soumission.

*

»La tâche de rendre compte d'un système politique revient donc, à nos yeux, à rechercher la loi de composition qui spécifie chaque fois la relation au conflit, la distance du pouvoir et de la société civile, la modalité de l'identité collective, qui assure l'articulation de ces noeuds-énigmes de la socialisation.«⁴¹

C. Lefort, d'un même geste, justifie l'exercice de la pensée philosophique dans le champ politique en prenant pour objet de réflexion la mise en forme singulière de la démocratie moderne, et inaugure une nouvelle époque de la pensée de la démocratie. Cette démocratie moderne, sans modèle assignable dans un passé hérité, se caractérise par une nouvelle »détermination-figuration« du lieu du pouvoir.

³⁹ Cf. *ibid.*, au sujet de la »révolution démocratique« selon Tocqueville, p. 37. Ainsi, la démocratie »s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude«. Elle inaugure »une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière quant au fondement du pouvoir, de la loi et du savoir, et au fondement de la relation avec l'autre.« (*Ibid.*, p. 29).

⁴⁰ C. Lefort, *Les droits de l'homme et l'Etat-providence*, p. 53, souligné par nous.

⁴¹ C. Lefort et M. Gauchet, *La question de la démocratie*, pp. 52-53.

Penser le principe moderne de l'institution démocratique revient en effet à déterminer le *lieu* de référence ou le site à partir duquel s'ordonne l'identité à soi de la société et où elle s'ordonne elle-même comme espace de significations unifié. La référence à un « pôle symbolique » d'un nouveau genre, inédit⁴², témoigne d'une extériorité – ce qui n'est pas sans impliquer une certaine séparation de la société d'avec le lieu du pouvoir –, de la société démocratique à elle-même à partir de laquelle, elle réfléchit, spécifiquement, c'est-à-dire historiquement, sa mise-en-order moderne.

Le pouvoir politique ne peut donc pas être réduit à ses trois communes fonctions: *coercition, gestion, planification*. Au-delà de ces fonctions empiriques, le pouvoir assume une charge symbolique décisive: produire une représentation de la société elle-même. Comme tel, c'est-à-dire, comme instance de légitimité et principe d'identité, il ne peut pas être confondu avec un simple organe de domination ou avec une instance pratique d'administration.

Le pouvoir est le principe de l'institution du rapport de coexistence sociale, non sa police et sa réglementation.

Formules de la démocratie

«La dénégation de la division sociale va de pair avec celle d'une distinction symbolique qui est constitutive de la société. La tentative d'incorporation du pouvoir dans la société, de la société dans l'Etat implique qu'il n'y a rien, en quelque sorte, qui puisse se faire l'indice d'une extériorité au social et à l'organe qui le figure en s'en détachant.»⁴³

C. Lefort propose deux formules caractérisant la démocratie moderne:

- «le pouvoir n'appartient à personne»
- «il désigne un lieu vide».

Comme le philosophe prend soin de les différencier au regard du critère du formulable⁴⁴, il convient de leur restituer leur originalité.

La première formulation concerne le caractère inappropriable *de jure*

⁴² Cf. s'agissant de la « nouveauté », du « caractère inouï » de la détermination du lieu du pouvoir démocratique: la « singularité de la démocratie ne devient pleinement sensible qu'à se souvenir de ce que fut le système monarchique sous l'Ancien Régime. » (*Ibid.*, p. 26) Cf. également, *Permanence...*, pp. 264-265.

⁴³ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme...* p. 15

⁴⁴ Cf.: «Aussi bien ne faut-il pas confondre l'idée que le pouvoir n'appartient à personne et celle qu'il désigne un lieu vide. La première peut-être formulée par les acteurs politiques, l'autre non.» (*Permanence ...* p. 266)

du pouvoir démocratique moderne. Son intelligibilité requiert la découverte préalable de la division du social, de la dimension conflictuelle de l'espace social entendue comme une condition fondatrice – et non pas simplement accidentelle, contingente ou précaire – du rapport politique.

La démocratie procède de la Décision originale⁴⁵, instauratrice, d'élaborer symboliquement le conflit en l'instituant⁴⁶ sur une scène appropriée, visible de tous. Décision qui commande un certain nombre de »conséquences«⁴⁷ politiques:

- accueillir la division, s'ouvrir à elle plutôt que de l'effacer ou de la dissimuler
- reconnaître l'écart de l'instance politique et de la société civile
- décider d'un retrait devant l'impossibilité d'une totalisation du social
- soutenir la »lacune irrémédiable« que constitue l'absence d'un discours vrai sur le social

La tolérance symbolique du conflit

»Je soutiens à ceux qui condamnent les querelles du Sénat et du peuple qu'ils condamnent ce que fut le principe de la liberté et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient sur la place publique que des bons effets qu'elles produisaient.«

»Dans toute république, il ya deux partis: celui des grands et celui du peuple; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition.«⁴⁸

L'irréductibilité du désaccord interne autour de »pôles antagonistes«, fondé par exemple chez Machiavel au chapitre 9 du *Prince* sur l'opposition de deux désirs de mouvement contraire – pour les Grands, désirer commander et opprimer le peuple, pour ce dernier, désirer ne pas être commandé et opprimé par les Grands –, n'interdit pas simplement la réconciliation ou l'adéquation de la société avec elle-même. Elle libère le dynamisme propre-

⁴⁵ Cf. à propos de cette problématique de la »Décision instauratrice«, C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 21.

⁴⁶ Cf. *Essais sur le politique*, p. 27 et M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 279.

⁴⁷ Si tant est que la catégorie de »conséquence« garde un sens dans l'»ordre du symbolique« où, selon C. Lefort, »les relations de cause à effet perdent leur pertinence« (*La question de la démocratie...* p. 27).

⁴⁸ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1952, Livre I, chap. IV, p. 390.

ment politique de la Cité. La leçon du chapitre IV du Livre I des *Discorsi* de Machiavel a été retenue. A l'encontre des principes traditionnels du républicanisme florentin⁴⁹, qui voyait dans la dissension un facteur de décadence et dans l'union la condition de la stabilité et de la vertu, Machiavel établit que la puissance et la liberté des romains procédaient de la fécondité de la lutte intestine entre les nobles et le peuple.

Mais si le *Prince*⁵⁰ comme les *Discorsi* considèrent bien la cité comme constituée de deux humeurs contraires, il s'agit bien dans tous les cas, sans la supprimer, de faire en sorte que la division ou la désunion, ne dégénère pas en un conflit de particuliers à particuliers. Ce qui conduirait inévitablement à la dissolution de la communauté politique concernée: « parmi les nombreuses rivalités qui agitent les Etats républicains, les unes leur nuisent, les autres leur sont utiles. Les premières sont celles qui enfantent des partis et des partisans; les secondes sont celles qui se prolongent sans prendre ce caractère. Le fondateur d'une république, ne pouvant donc y empêcher les rivalités, doit du moins les empêcher de devenir factions. »⁵¹. Si le discord est bien une dimension inéliminable du politique, il faut donc distinguer une bonne et une mauvaise division intestine, l'une féconde et l'autre néfaste, mortelle⁵².

A l'encontre d'une conception unitaire du tout social, laquelle fige et fixe dans une forme stable le devenir politique de la cité, la dissension – telle celle, opposant au coeur de la république romaine, patriciens et plébéiens – , ne doit pas être déniée, mais reconnue symboliquement comme un facteur de vitalité et de puissance et ce, précisément parce qu'elle prévient le devenir absolu d'une puissance au détriment d'une autre.

La démocratie moderne se caractérisera à son tour, par la modalité en vertu de laquelle elle saura tolérer un conflit autour de divergences d'intérêts, où l'accord provisoire entre les parties antagonistes n'impliquera pas la disparition de toute adversité dans une réconciliation imaginaire du tout avec lui-même.

⁴⁹ Cf. la manière dont C. Lefort a montré comment par son option populaire et son éloge du conflit, Machiavel participe et se sépare de l'humanisme civique – notamment de Bruni, auteur du *Laudatio Fiorentinae urbis*. Cf. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1972, pp. 738-776 et *Foyers du républicanisme* in: *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 191-199.

⁵⁰ *Le Prince*, chap. IX, in: *Oeuvres Complètes*, p. 317.

⁵¹ Machiavel, *Histoires florentines*, in: *Oeuvres complètes*, Livre VII, chap. I, p. 1288.

⁵² Cf. sur ce point Montesquieu: « On n'entend parler dans les auteurs que des divisions qui perdirent Rome; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été, et qu'elles devaient toujours y être. » (*Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, in: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1951, t. II, p. 119)

La reconnaissance de la légitimité politique du conflit va ainsi de pair avec sa conjuration dans l'«ordre symbolique» de la compétition électoralement ouverte pour le pouvoir, laquelle doit être entendue comme «un processus de détournement de la virulence du conflit»⁵³. Le désaccord de principe s'exprime ainsi sur fond d'un accord quant aux modalités de sa manifestation⁵⁴.

*

Plutôt que de substituer à la dissension une *image* d'union, le pouvoir se doit de restituer le conflit dans sa dimension médiatisée, c'est-à-dire, de ne pas le dénier en le réduisant pour garantir l'imaginaire de la concorde ou de la coïncidence sociale, à l'opposition entre le peuple-Un et ses ennemis. La division entre l'intérieur et l'extérieur expulsé, témoignant, comme un symptôme, de l'incapacité symbolique d'une société à se rapporter à ses propres dissensions internes: «la constitution du peuple-Un exige la production incessante d'ennemis. Il n'est pas seulement nécessaire de convertir fantasmatiquement des adversaires réels du régime ou des opposants réels en figures de l'Autre maléfique, il faut les inventer.»⁵⁵

La dénégation de la division interne du politique conduit à l'invention d'une scission nouvelle où le Peuple-Un se voit opposer un ennemi maléfique.

La désignation de l'ennemi est en effet une des procédures de l'unification sociale. L'accord des hommes se produit rarement sans que soit désigné un objet contre lequel cet accord se réalise. L'unanimité du collectif se manifeste d'autant mieux qu'elle est au fond inspirée par la haine à l'égard d'un ennemi du dedans ou du dehors, réel ou imaginaire? Dès lors, «le secret de tout pouvoir politique n'est-il pas de savoir désigner l'objet à excréter?»⁵⁶

C. Lefort soulignera ainsi, dans le cadre de ses analyses du communisme,

⁵³ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 61. Il est ainsi une «issue symbolique qui détourne la menace d'éclatement que son libre cours ferait inévitablement peser sur la communauté.» (C. Lefort, M. Gauchet, *Ibid.*, p. 9 et p. 10 ainsi que p. 38: «l'extrême conflit, le pur conflit tend à annuler toute représentation du conflit, et tout discours sur le conflit.» Cf. également à propos du «cadre symbolique en lequel la lutte des hommes s'apaise en s'y inscrivant, sans une réinstauration de ce réseau de différences qui le préserve de son effondrement.» (*Ibid.*, p. 59)

⁵⁴ Cf. l'histoire de l'opposition fondatrice de la modernité démocratique française entre révolutionnaires et contre-révolutionnaires, républicains et monarchistes, tout au long du XIX^{ème} siècle fixée sous la forme du conflit droite-gauche au début du XX^{ème} siècle (M. Gauchet, *La Droite et la Gauche*, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. III, «les France», Paris, Gallimard, pp. 395-467).

⁵⁵ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme...* p. 14. Cf. sur ce «phantasme d'expulsion-purification» d'un ennemi qui s'avère un corps étranger interne, et concernant la période révolutionnaire française, le moment du régicide, et l'épisode de la Terreur, l'excellent article de J. Rogozinski, «*Etranger parmi nous*»: la Terreur et son Ennemi, *Césure*, n°9, 1995 rééd. in: *Filozofski Vestnik* 16, n°2, Ljubljana, 1995.

⁵⁶ A. Akoun, *Consensus* in *Encyclopaedia Universalis* Paris, 1975, t. 5, p. 372.

cette dimension d'extériorisation projective de la division interne. Le Peuple homogène se distingue alors de son Autre du dehors, réputé maléfique, opposé à lui au titre d'un déchet qu'une prophylaxie sociale condamne fantastiquement à l'expulsion (koulaks, bourgeoisie, émissaire de l'étranger...)

Société contre l'Un

Si le lieu du pouvoir, symboliquement, signifie bien l'unité avec elle-même de la société, il ne la matérialise pas, il ne lui propose ni ne lui tend une image définie, arrêtée d'elle-même qui lui interdirait de devenir.

En se donnant à elle-même le spectacle de ses discordances⁵⁷ la société confesse son incapacité à se stabiliser dans un état de fait. L'instance démocratique du pouvoir garantit dès lors à la collectivité qu'elle institue, la liberté en devenir.

C'est bien à ce titre, qu'il est possible d'avancer que le politique concerne une »configuration non seulement spatiale mais temporelle d'une société«⁵⁸. Le pouvoir est bien l'instance ordonnatrice des rapports inter-humains de contiguïté/discontiguïté comme des relations de co-existence selon l'axe de continuité/discontinuité.

A défaut d'une coïncidence totale avec soi, la société trouve dans l'écart inaugural de son être, la raison de son avenir. La modalité en vertu de laquelle la société se rapporte à cet écart originaire, pour le dénier ou le maintenir, lui ouvre ou lui ferme ainsi, un temps de pur déploiement.

Comme les sociétés *sans* Etat se révèlent des sociétés *contre* l'Etat au dire de Pierre Clastres, les sociétés démocratiques doivent être entendues comme des sociétés *contre* l'indivision, contre la confusion avec soi-même. Sociétés qui procèdent d'une sourde renonciation à la réconciliation avec elles-mêmes, qui naissent et vivent du deuil continué et secret d'un rêve d'unanimité. Sociétés *contre* l'Un, sociétés avec conflits, nourries de dynamiques affrontements.

A contrario, »la totalité réconciliée, exclusive de toute division, équivaudrait à la disparition de l'être-social du social.«⁵⁹ Le désir illusoire d'une société délivrée de la division est ainsi un pur vœu de mort⁶⁰.

A la manière dont le *Dasein* selon Heidegger se définit par une non-

⁵⁷ C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 151.

⁵⁸ C. Lefort, *Permanence ...* p. 256.

⁵⁹ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*p. 19.

⁶⁰ Cf.: »Une fois évanouie la vieille constitution organique, l'instinct de mort se déchaîne dans l'espace imaginaire clos et uniforme du totalitarisme.« (C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, p. 20.)

appartenance-à-soi qui néanmoins, lui appartient, comme telle, en propre, la démocratie moderne se caractérise par un «être-toujours-au-devant-de-soi», «au-delà-de-soi». Sa projection ininterrompue au-delà de ce qu'elle est déjà devenue, vers ce qu'elle s'efforce, toujours en vain, d'actualiser, contredisant toute possibilité pour elle de devenir jamais une totalité. Perpétuellement inachevée, la démocratie moderne, comme le *Dasein* vivant, se trouve condamnée à «être-en-avant-de-soi» (*über sich hinaus*), ce qui l'empêche d'être à jamais totalement elle-même. Mais, sa projection continue vers ce qu'elle n'est pas encore lui permet néanmoins d'être, car si elle venait à être totalement elle-même, elle cesserait, dans le même temps, d'être. C. Lefort retrouve ici, à propos de la démocratie moderne, une thématique proprement phénoménologique où la totalité et l'identité à soi se confondent avec la mort.

L'abolition du conflit reviendrait donc à la récusation de pure forme, du principe proprement dynamique de la confrontation sociale.

Le pouvoir n'appartient à aucun d'entre nous

L'antagonisme social génère ainsi – lorsqu'il se trouve légitimé –, une modalité spécifique de définition du pouvoir. Objet d'une confrontation incessante, il doit être institutionnellement soustrait à toute appropriation.

La desunione, pour parler comme Machiavel, acceptée, voire promue, conduit dès lors à confondre le «pouvoir de tous» avec le «pouvoir de personne».

Dans un système démocratique, «la position de maître de l'Etat» – offerte au désir de quiconque, enjeu d'une lutte ouverte arbitrée – ne revient de droit à personne, n'est pas appropriable. Consciemment⁶¹, les acteurs politiques refusent à chacun d'entre eux le droit de s'emparer légitimement du pouvoir, en le déclarant s'interdit d'appropriation exclusive. Personne ne peut plus se prévaloir d'être l'incarnateur de loi, du savoir et du pouvoir.

Dès lors, la formule «le pouvoir n'appartient à personne» reçoit sa traduction fidèle dans une «seconde formule»: «il n'appartient à aucun d'*entre nous*»⁶². Dévolu à tous, il n'est l'apanage de personne. Le système de pouvoir démocratique doit être compris comme un «dispositif symbolique» de «mise à l'écart de la position de la souveraineté absolue»⁶³.

⁶¹ Cf. «la formulation sous-entend la représentation des acteurs aux-mêmes» (*Permanence ...* p. 266)

⁶² *Ibid.*

⁶³ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...* p. 68.

Précisons que cette traduction n'implique pas qu'il appartienne à un *Autre* que nous, Dieu, ou à d'autres qu'à nous, les dieux ou les ancêtres par exemple. *Entre nous* désigne ici l'ensemble actuel des acteurs politiques concernés dans leur totalité, sinon dans leur totalisation, par cette définition du pouvoir démocratique moderne. Sinon, la formule pourrait définir le régime politique despotique. Le pouvoir n'appartiendrait à personne d'entre nous – les assujettis – parce qu'il serait la propriété exclusive du Maître, à l'égard duquel nous serions tous également inégaux. En déplaçant les italiques, nous nous devons donc de lire: le pouvoir n'*appartient* à aucun d'entre nous.

Le pouvoir démocratique moderne n'appartient à personne. Nul ne peut s'en dire le propriétaire exclusif *de jure*, même s'il en est le détenteur provisoire. La problématique moderne de la représentation et de la délégation collectives détermine un mode d'exercice du pouvoir où la distinction de principe entre la personne et la fonction se trouve maintenue. Dans une démocratie, la »différence est manifeste, et sue de tous entre la fonction, et la particularité de celui ou ceux momentanément chargés de la fonction.«⁶⁴

*

»L'Etat n'existe pas à la manière des individus [...] Seuls des individus agissent: mais ils s'agissent pas en tant qu'individus naturels s'ils agissent raisonnablement et librement; ils agissent à partir d'un universel et en vue d'un universel [...] Ce sont, en effet des individus qui agissent au nom de l'Etat: mais c'est *au nom de l'Etat* qu'ils agissent«.

Eric Weil, *Philosophie Politique*

C. Lefort renoue ici avec les analyses du »pouvoir légal« par Max Weber⁶⁵, lequel n'est pas un pouvoir – en son essence, sinon quant à sa manifestation – individualisé s'incarnant »dans un homme concentrant en sa personne non seulement tous les instruments de la puissance, mais encore toutes les justifications de l'autorité.«⁶⁶. Les citoyens modernes sont en effet plus fidèles aux Lois qu'au Souverain, obéissant non à un homme mais à une entité, rendant »hommage« à l'Etat – en la personne de son représentant – et non au seigneur dont ils seraient les vassaux.

L'Etat moderne procède d'une institutionnalisation de la puissance publique, du pouvoir politique. L'autorité politique est dissociée, distinguée de l'individu qui en est investi: »Dans l'Etat, le pouvoir est institutionnalisé en ce

⁶⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁵ Cf. *Le Savant et le Politique*, trad. franç. Paris, Plon, 1959 pp. 102-103.

⁶⁶ G. Burdeau, *L'Etat*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 27.

sens qu'ils est transféré de la personne des gouvernants, qui n'en ont plus que l'exercice, à l'Etat, qui en devient désormais le seul propriétaire⁶⁷.

La dépendance féodale du vassal à l'endroit de son suzerain, la patrimonialité des offices disparaissent lorsque le pouvoir politique cesse d'être la propriété d'un homme, pour devenir une »fonction publique«. Désormais, le »détenteur« mandaté de l'autorité politique est »le premier officier de l'Etat qui y a le premier commandement et la puissance souveraine, mais non pas en propriété [...] mais en a seulement l'administration et exerce comme tout officier ce qui dépend de sa charge«⁶⁸.

De l'éviction. Le »vide nominal du lieu du pouvoir«

»C'est un excellent moyen d'apprendre à tout rapporter à la loi que de voir rentrer dans l'état privé l'homme qu'on a tant respecté tandis qu'il étoit en place, et c'est pour lui-même une grande leçon pour maintenir les droits des particuliers d'être assuré qu'un jour il se retrouvera dans leur nombre.«

Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse, Fragments séparés*.

L'exercice du pouvoir – à quelques niveaux politiques que ce soit –, ne peut plus désormais être confondu avec sa personnalisation. Le principe de la délégation collective récuse la légitimité d'un »titulaire incarné«⁶⁹ d'une position intangible de pouvoir.

Un tel pouvoir »symbolique« peut être dit »anonyme«⁷⁰, impersonnel dans la mesure où son occupant provisoire n'efface pas l'anonymat attaché à la fonction dont il a la charge« et ce, même si »dans le réel le nom du Prince est dévoilé«, »la délégation de sa charge, assurée« et »l'anonyme est érigé en nom«⁷¹. La désincarnation du pouvoir se confond avec sa dépersonnalisation lorsque dans le »symbolique«, l'anonymat de la fonction destitue l'identité précaire du mandaté.

Or, l'inoccupabilité de la position de pouvoir, l'anonymat de principe, le trait impersonnel de sa définition, le détermine comme »vide« ou mieux vidé de tout propriétaire, évidé de toute appropriation. Simple possession

⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁸ Loyseau, *Traité des Seigneuries* (1610), in: *Cinq Livres du Droit des Offices avec le Livre des Seigneuries et celui des Ordres*, Paris, 1613. Cf. B. Basdevant-Gaudemet, *Aux origines de l'Etat moderne*, Charles Loyseau, Paris, Economica, 1976.

⁶⁹ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*. 2 in: *Le Débat*, n°15, septembre-octobre 1981, p. 167.

⁷⁰ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...* p. 62.

⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

viagère, à laquelle nul corps particulier ne peut être dit attaché de manière indissoluble, le pouvoir n'est plus visiblement identifiable, phénoménalement localisable en un point charnel de l'espace social. Evacué, exproprié, le détenteur présumé du pouvoir, statutairement habilité, se trouve réduit au strict exercice d'une fonctionnalité. La fonctionnalité de l'exercice se substitue désormais à la naturalité d'une position. Le fonctionnaire – et *a fortiori* le premier magistrat de l'Etat –, se définit par la seule entreprise à laquelle, administrativement, il est employé.

De tous les régimes politiques connus, la démocratie moderne est ainsi la seule d'après C. Lefort à aménager «une représentation du pouvoir qui atteste qu'il est un *lieu vide*, qui maintienne ainsi l'écart du symbolique et du réel» et cela précisément «par la vertu d'un discours» sur le caractère inappropriable du pouvoir⁷².

L'usage réglementé – c'est-à-dire soumis à des conditions de régularité – de la libre compétition électorale, périodiquement et rituellement renouvelée, la remise en jeu réglée de l'autorité chargée d'exercer le pouvoir démocratique, détermine juridiquement une *vacance* provisoire du pouvoir. Mais, la période déterminée où les parties et les candidats à la délégation publique sont en compétition électorale, ne constitue qu'un vide momentané, comme tel, envisageable par tous. En revanche, soustrait aux regards de tous demeure la vacuité essentielle, le «vide nominal du lieu du pouvoir»⁷³.

C'est donc bien la déclaration moderne d'un pouvoir soustrait à toute prise exclusive qui le voue à une vacuité de principe. Mais, si le pouvoir démocratique moderne se représente comme inoccupable et à ce titre, atteste qu'il est comme *lieu* ou foyer, *vide* et non simplement vacant⁷⁴, cette attestation demeure selon C. Lefort, irréprésentable.

Nulle *figuration* du vide ne donne lieu au pouvoir moderne. Seule la *formulation* de son caractère inappropriable ou indisponible lui confère, par la vertu du seul discours, une vacuité infigurable de principe.

L'impersonnification dernière du régime démocratique succède ainsi à une monarchie duale où le corps du roi «un en deux, double mais indivisible»⁷⁵, apparaissait bien comme le lieu où se joignaient Ciel et Terre, où se conjoignaient les diversités sociales, où se condensaient les principes de la loi, du pouvoir et du savoir.

⁷² C. Lefort, *Permanence...* p. 265 et p. 268. Cf. également sur cette notion d'«écart» condition de possibilité de l'existence d'un espace public, *L'invention démocratique*, p. 152.

⁷³ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie ...* p. 51.

⁷⁴ La désertion télévisée du fauteuil présidentiel par Valérie Giscard d'Estaing en 1981, au soir des résultats électoraux n'est qu'une mise en scène de la vacance et non une phénoménalisation de l'invisible vacuité.

⁷⁵ M. Gauchet, *Des deux corps du roi...* (1), art. cit., p. 138.

La remise en question régulière de l'identité du gouvernant prévient toute tentative ou tentation de celer cette absence de lien identitaire ou substantiel entre le Souverain et sa charge. La »logique de la négation« présidant à la détermination démocratique des mandats contrevient à toute identification du pouvoir avec la puissance – sociale, économique ou charismatique – de ceux qui l'exercent. Si le fonctionnaire d'Etat ou le magistrat parlent et agissent *au nom du peuple, au nom de la loi*, c'est bien qu'ils n'agissent plus *en leur propre nom*, qu'ils s'effacent volontairement. Investis d'une autorité symbolique, ils ne sont pas là en tant qu'individu.

Telle est bien le sens de l'ingratabilité du pouvoir selon C. Lefort. Nul individu l'exerçant ne saurait être confondu avec lui. Lorsque la fonction est distinguée de la personne visible de telle façon qu'aucun lien de nature, sanguin ou héréditaire, n'attache plus désormais un individu à sa place, demeure un écart symbolique infranchissable, constitutif de la modernité démocratique.

De la désincorporation

»La révolution démocratique moderne, nous la reconnaissons au mieux à cette mutation: point de pouvoir lié à un corps.«⁷⁶

Si la disparition de l'autorisation divine rend problématique la définition de la légitimité, elle accompagne historiquement la désincorporation du collectif. Même si l'on peut distinguer, avec M. Gauchet, une logique de l'*incarnation* – la fonction royale incarnée par la personne du monarque – et une logique de l'*incorporation* du social et prétendre que celle-ci se substitue à celle-là⁷⁷, il reste que la faillite du schème théologico-politique de la souveraineté pensée en terme de délégation divine entraîne – à long terme – avec elle, celle du schème ecclésiologique du corps mystico-politique. Sur ce point il convient donc de suivre plutôt C. Lefort et reconnaître que la collectivité moderne ne peut plus »se représenter comme un seul corps, privée qu'elle est de la médiation d'un pouvoir incorporé«⁷⁸.

Le schème ecclésial de l'union des fidèles dans le corps du Christ transféré à l'ordre social tend d'abord à s'autonomiser par rapport à une référence strictement divine. Mais, lorsque le Souverain n'est plus l'agent médiateur

⁷⁶ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme...* p. 18.

⁷⁷ Cf. M. Gauchet, *Des deux corps du roi...* (2), art. cité, pp. 158 et 160 pour ce qui regarde la distinction *incorporation / incarnation*.

⁷⁸ *L'invention démocratique*, p. 65.

de l'opérativité transcendante, il n'effectue plus la conjonction synthétique de l'immanence et l'effet de cohésion sociale devient problématique.

La réorganisation de la dépendance envers l'au-delà, jusqu'à l'abandon de celle-ci, expose la logique incorporante de l'incarnation à la fragilité opératoire d'un principe strictement mondain.

L'exigence d'une cohérence politique sans faille se heurte désormais à la révélation du lieu vide de la souveraineté.

Le retrait de l'altérité apparaissent à terme comme »le retrait de l'unité, de la totalité et de la manifestation effective de la communauté.«⁷⁹

La référence à un lieu vide dans le discours de C. Lefort revient à faire dépendre son caractère informulable – il se dérobe à la parole⁸⁰ –, du défaut de présupposition d'une communauté dont les membres se trouveraient en position de sujets. L'indication d'un lieu vide s'accompagne donc de celle d'»une société sans détermination positive, irréprésentable dans la figure d'une communauté.«⁸¹

La dimension symbolique du suffrage universel

»On ne saurait dire en effet que le social *est* espace symbolique, comme s'il s'agissait là d'une propriété *de fait*. Il est espace symbolique en tant qu'il n'est pas espace réel; il est produit institué comme symbolique par l'impossibilité d'être réel.«⁸²

⁷⁹ P. Lacoue Labarthe et J.-L. Nancy, *Le »retrait« du politique*, p. 195. Cf. également: »Avec la désincorporation du pouvoir, il y a désincorporation du droit, désincorporation de la pensée, désincorporation du social.« (C. Lefort, *Permanence...* p. 299) et: »que signifie la »révolution politique« moderne ? Non pas la dissociation de l'instance du pouvoir et de l'instance du droit, car celle-ci était au principe de l'Etat monarchique, mais un phénomène de désincorporation du pouvoir et de désincorporation du droit accompagnant la disparition du »corps du roi«, dans lequel s'incarnait la communauté et se médiatisait la justice ; et du même coup, un phénomène de désincorporation de la société, dont l'identité, quoique déjà figurée dans la nation, ne se séparait pas de la personne du monarque.« (C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, p. 22)

⁸⁰ Cf. sur la problématique de l'*informulable*, la distinction entre la *formulation* de la Loi et l'*inénonçable* de la Loi: »L'ordre de la Loi ne peut être que *formulé* dans la communauté par un homme, faute pour cet homme *d'être* la Loi, faute aussi bien *d'avoir* la Loi. De par son impuissance à se confondre avec la Loi, le Prince est voué à en monnayer l'énoncé à l'infini.« (M. Gauchet, Cl. Lefort, *Sur la démocratie*, p. 23 et p. 24 ; ainsi que p. 38: »Dans l'accès des hommes à la dimension symbolique du social, leur est *signifiée* l'impossibilité de rejoindre le symbolique dans leur parole.«

⁸¹ C. Lefort, *Permanence...* p. 266.

⁸² C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, note 8, p. 20.

La politique présuppose l'institution d'une scène où se représentent, extériorisés, devant les citoyens, les positions et les rapports de forces; elle présuppose également, un exercice délégoaire, en vertu duquel certains acteurs apparaissent comme chargés de faire valoir certains intérêts, de défendre certaines idées, de prendre certaines décisions *au nom de*, ou *pour*, tout un ensemble d'autres.

Dans la mesure où le détenteur de l'autorité politique ne gouverne jamais du seul fait qu'il est ce qu'il est, par lui-même, comme personne, mais qu'il exerce toujours son pouvoir *au nom du peuple*, à sa place, ce dernier est par définition *absent*, tout au plus invoqué, allégué. Il n'est jamais là où l'on s'autorise de lui pour gouverner pour lui. Il faut donc, par-delà la «notion d'une émanation de la volonté populaire», d'une «incarnation de la souveraineté», souligner «la logique de la négation mise en oeuvre dans la démocratie»⁸³: le peuple n'est pas là où l'on se réclame ou s'autorise de lui.

En son nom, signifie bien *en son absence* si le nom n'advient au jour du symbolique que lorsque la chose est niée. Le Peuple n'existe que par personne interposée, ne paraît que sous des visages d'emprunt.

*

La procédure de l'élection au suffrage universel, dans sa plus grande formalité, procède dans un premier temps à une «quasi-dissolution des rapports sociaux», à une pure décomposition individualiste du Peuple, en le réduisant à la pluralité d'«atomes politiques» ou d'«unités de compte» des votants.

Or, la convocation d'une «unité abstraite»⁸⁴ ou comptable de base à laquelle chaque participant à l'opération symbolique du suffrage accepte de s'identifier – condition de l'insertion pour l'individu démocratique dans l'instituant collectif au titre de «sujet universel» – repose en fait sur la révocation préalable de l'individu empirique.

La dénonciation – d'inspiration marxiste⁸⁵ –, du formalisme juridique du postulat démocratique moderne – soit la pure «équivalence d'unités autonomes» –, quelque légitime qu'elle soit, ne saurait néanmoins minimiser «ce geste par lequel des individus pris dans des univers singuliers, attachés à des intérêts concurrents, s'arrachent à la particularité de leur rôle, de leur statut, de leur milieu, se constituent en unités abstraites *selon l'unique principe d'équivalence*, et trouvent accès à une forme d'universalité»⁸⁶.

⁸³ C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 149.

⁸⁴ Cf.: «Cette abstraction unifiante, qui réduit le corps politique à sa composition élémentaire...» (C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, p. 64).

⁸⁵ Cf. la critique de Marx des droits de l'homme au titre de fiction formelle destinée à la fois à garantir et à recouvrir les réalités d'une domination de classe, C. Lefort, *Les droits de l'homme et l'Etat-providence*, p. 41 sq.

⁸⁶ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, p. 59, souligné par nous. Cf.: «Le vote ne

Cette «singulière procédure» récuse la prétendue «unité substantielle» du Peuple, le change »en une diversité pure d'individus, chacun abstrait du réseau des liens sociaux dans lesquels se détermine son existence – une pluralité d'atomes«⁸⁷.

Lorsque la loi du nombre – le décompte des voix –, détermine la légitimité de la procédure électorale – en lieu et place de l'élection divine –, la prétendue volonté du peuple se présente comme une résultante simulée de l'unité, sous la figure de la majorité. Non seulement la place du Roi demeure définitivement vacante, non seulement le lieu du pouvoir désormais démocratique demeure vide, mais le Peuple ne dispose plus d'un corps pour l'investir ou s'y reconnaître. La volonté générale dessinée par l'opération consultative et la désignation corrélative de l'exécutif procèdent ainsi d'une arithmétique.

La »référence à un corps absent«⁸⁸ constitue ainsi la conséquence de la vacuité du pouvoir. Au corps manquant se substitue le résultat d'une opération de comptage laissant apparaître comme l'effet même du suffrage, un »sujet anonyme«: »Le péril du nombre, c'est plus que le péril d'une intervention des masses sur la scène politique; l'idée de nombre comme tel s'oppose à celle de la substance de la société. Le nombre décompose l'unité, anéantit l'identité.«⁸⁹

se donne que pour ce qu'il est: *passage symbolique*. Aussi la dénonciation de l'égalité formelle des votants au nom de leur inégalité réelle ne révèle-t-elle rien qui soit à proprement parler *dissimulé*.« (*Ibid.*, p. 65)

⁸⁷ C. Lefort, *Permanence...*, pp. 267-268.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 276. La référence spécifique au christianisme ne peut guère sur cette question, être éludée. Cf. sur ce point la très juste remarque de Michel de Certeau: »Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un »corps« présent et localisable que l'»élection« distingue des autres, que l'histoire persécute en exodes interminables et que les Ecritures transcendent en y gravant l'inconnaissable, le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité: le »détachement« d'où s'instaure son *Logos* a pour index la perte même du corps qui devait tenir lieu de tous les autres, celui de Jésus, de sorte que la parole »évangélique«, née de cette disparition, doit prendre elle-même en charge la production de corps ecclésiastiques, doctrinaux ou »glorieux«, destinés à être les substituts du corps manquant (...) La parole doit se créer un corps -un corps qui manque à ce »monde« où la vérité est méconnue.« (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, coll. Folio, Essais, 1987, p. 189 et 193)

Mais précisément, peut-on »faire naître de la parole un corps qu'elle définisse entièrement« (*ibid.*, p. 193) ou le symbolique doit-il s'étayer sur l'imaginaire d'un corps visible pour faire lien? Si »dans la »genèse« chrétienne du *Nouveau Testament*, la parole donne naissance à un corps, elle est le verbe qui se fait chair, un *fiat*«, c'est bien que le *Logos* doit s'incarner pour apparaître non seulement aux oreilles des égarés, mais également pour se manifester à leurs yeux, voire même s'offrir à leur contact.

⁸⁹ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme...* p. 18.

Nulle hypostase *imaginaire* de l'unité politique totale, indivise, ne peut dès lors être convoquée en lieu et place de la vacuité *symbolique* du pouvoir démocratique. L'image d'une société démocratique achevée procédant de la subsomption de la pluralité, la figuration d'un ordre démocratique réalisé, en acte, ne trouvent pas leur place dans la représentation nouvelle de la légitimité politique selon C. Lefort. La souveraineté politique du peuple n'est pas présentable sous le visage d'une communauté substantielle, stable, accomplie dans l'unité et l'identité d'une volonté expresse, immédiatement exprimée, et qui aurait pour nom l'*unanimité*.

Le style définitivement interrogatif de la démocratie

La «dissolution des repères de la certitude»⁹⁰ livre la démocratie moderne, ouverte par principe à la contestation, à l'épreuve indéfinie d'une indétermination radicale, d'une imprévisibilité, que nul *telos* n'ordonne plus vers une actualisation à venir de sa puissance.

La «désintrication» ou la dissociation des sphères de la loi, du pouvoir et de la connaissance⁹¹, l'autonomisation de leur légitimité respective, «événement sans précédent» d'après C. Lefort:

– réduisent la souveraineté populaire à n'être plus qu'un foyer latent d'identité

– condamnent le «droit établi» à demeurer subordonné à une interrogation continuée et à une remise en question perpétuelle⁹²,

– obligent les «principes et les fins» de l'action collective à rester continûment en débat⁹³

– vouent le lieu vide du pouvoir à demeurer infigurable.

La souveraineté moderne «se donne dans la forme d'un questionnement interminable»⁹⁴. Perpétuellement en quête de son fondement, l'exercice moderne de la puissance se déploie hors de toute légitimation naturelle⁹⁵ ou surnaturelle.

⁹⁰ C. Lefort et M. Gauchet, *La question de la démocratie*, p. 29 et p. 268.

⁹¹ C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 64.

⁹² Cf. C. Lefort, *Droits de l'homme et politique...* p. 68. Cf. à propos du «débat sur les droits», *Les droits de l'homme et l'Etat-providence*, p. 57 et: «point de loi qui puisse se fixer, dont les énoncés ne soient pas contestables, les fondements susceptibles d'être remis en question» (*L'image du corps et le totalitarisme...*p. 18).

⁹³ C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 153.

⁹⁴ C. Lefort, *Permanence...* p. 268.

⁹⁵ H. Arendt explique très bien que Platon – comme d'autres plus tard, ainsi Filmer

Dès lors, les détenteurs du pouvoir se trouvent confrontés à l'impossibilité de s'autoriser de l'« affirmation d'un ordre social comme vrai, juste, nécessaire ». ⁹⁶ Nul ne peut plus se prévaloir d'être le maître du Sens, détenteur ultime d'une réponse politique définitive, qui annulerait le procès incessant de la redéfinition de la légitimité.

Désormais, la « vérité » en politique se trouve séparée en droit de celui qui l'énonce. Nul Roi de justice ne préside plus à la détermination du légitime lorsque le principe de la substituabilité infinie des places autorisées d'où parler, interdit le séjour prolongé en un lieu assigné du pouvoir. Au principe d'insubstituabilité du Maître se substitue le principe d'une séparation renouvelée de la place du locuteur et de son discours ⁹⁷.

L'absence d'une position définitive de survol sur la société, le défaut d'un lieu avéré du savoir sur l'ordre collectif dont nul ne peut plus, désormais, se targuer, constitue précisément le caractère symbolisant du pouvoir démocratique.

Brèves remarques critiques

La question de l'« Un symbolique »

La thèse de C. Lefort est donc claire: l'affirmation de la totalité sociale ne saurait procéder que de la volonté de résorption de l'altérité constitutive du conflit et ne peut s'accomplir que dans la geste imaginaire d'une dénégation de la division interne. Dans le contexte démocratique, « la référence dernière à l'identité du peuple, au Sujet instituant s'avère couvrir l'énigmatique arbitrage du Nombre. » ⁹⁸

Si l'unicité symbolique du social demeure néanmoins visée, ou « poin-

(*Patriarcha*) – cherchait « une relation où l'élément de contrainte résidât dans la relation elle-même antérieurement à l'expression effective du commandement » (*op. cit.*, p. 144). De la même façon que le malade « se place sous l'autorité du médecin lorsqu'il tombe malade », l'esclave sous celle du maître, le fils sous celle du père, les citoyens se placent sous la domination du berger. L'inégalité naturelle fonde la relation de domination bien avant l'établissement politique d'un rapport de commandement.

En revanche, pour les modernes, l'autorité n'est plus un fait de nature mais le produit de la volonté des hommes et ce, dans la mesure où les relations entre les hommes ne priment plus sur les éléments singuliers mis en relation.

⁹⁶ C. Lefort, *L'invention démocratique...* p. 153.

⁹⁷ Cf pour la version antique de cette problématique, M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1981 et M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

⁹⁸ C. Lefort, *Permanence...* p. 268.

tée au travers du conflit, son terme – présupposant la suppression de toute division interne –, demeure donc impossible à atteindre. La totalisation de la société reste strictement virtuelle et c'est précisément cet écart définitivement maintenu entre le mouvement et sa fin qui confère à l'Un son caractère symbolique.

Or, il conviendrait, sur cette question du caractère symbolique de l'Un, d'engager une discussion précise. Pour C. Lefort, l'Un reste symbolique parce qu'il demeure simplement visé. C'est son absence qui lui confère sa dimension symbolique.

Or, il nous semble que l'on peut appeler également *symbolique*, l'Un simulé par la procédure représentative. A ce titre, c'est l'*unanimité* ou l'*unicité* qui demeure absente, mais l'*unité* est bien effectivement produite par l'artifice du suffrage démocratique.

De fait, nous disposons de plusieurs concepts:

– si le symbolique est bien le nom de l'*absence* – pure virtualité de la totalité sociale, défaut du Sujet absolu de la domination et de la rationalité politique –, l'imaginaire désignera tout geste illusoire de comblement du manque, de substitution de la présence au défaut. Appelons donc *imaginaire*, l'Un ou sa position lorsque se trouve déniée la division interne et affirmée la totalisation du social: «la possible captation par l'imaginaire, l'identification du symbolique au réel, l'illusion de la totalité achevée.»⁹⁹

– Nommons avec C. Lefort *symbolique*, la pure virtualité de l'Un, l'«unicité symbolique du champ social» pointé .

– Mais concevons qu'il existe une modalité symbolique, c'est-à-dire représentative d'affirmer l'Un simulé de la volonté démocratique moderne et ce, dans la mesure où la catégorie de représentation politique se fonde par essence, sur un geste de substitution. La simulation¹⁰⁰ de l'unité par la loi du nombre, c'est-à-dire l'arithmétique de la majorité tenant lieu de l'unité introuvable du peuple réconcilié avec lui-même. Le Peuple s'offre ainsi, symboliquement présent par la médiation de son absence et absent par la média-

⁹⁹ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 68. Cf. également: «identité et unicité du champ social sont des dimensions *symboliques* qui ne sauraient prendre la consistance du *réel*. Le pouvoir cesse justement d'être instituant dans l'ordre symbolique quand il se laisse capter par l'imaginaire, quand il vient assigner sous un signifié cette identité destinée à demeurer ouverte, quand il se fait l'agent de la cohésion manifeste d'un espace voué à l'indétermination définitive des ses bords.» (*Ibid.*, p. 16)

¹⁰⁰ C. Lefort fait remarquer que la démocratie s'emploie à «*simuler* la résolution des conflits par leur mise en scène politique» (*L'invention démocratique*, p. 153) et «division et antagonisme trouvent une issue symbolique dans leur *figuration sur une scène*» (C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 58) ; «figuration symbolique du conflit par le partage du corps électoral (*ibid.*, p. 61).

tion de sa présence symbolique si tant est que le symbole conjoint dans son mode d'existence le présent et l'absent en une unité politique de sens. Cela ne revient pas néanmoins à soutenir que le Peuple préexiste à sa représentation, mais que la délégation électorale détermine le peuple comme sujet d'une majorité symboliquement advenue, juridiquement imputée.

Peut-être est-ce ce que C. Lefort et M. Gauchet désignent d'ailleurs du terme de »totalité symbolique«¹⁰¹ référée au mécanisme électoral¹⁰¹.

*

A refuser cette dimension symbolique de l'Un, nous nous trouverions contraints d'affirmer qu'il n'est de totalisation qu'imaginaire ou que seul l'imaginaire s'avère totalisant.

Or, c'est bien à l'articulation de la problématique de l'*absence* et du *symbole* que se détermine la problématique démocratique moderne de la légitimité.

L'unanimité demeure réellement absente, mais l'unité symbolique de la volonté politique est bien présente, exprimée dans le vote majoritaire.

Le principe de décision majoritaire se fonde en effet sur l'unanimité préalable des volontés individuelles, laquelle confère à la »pluralité convenue«¹⁰¹ pour parler comme Sieyès, les traits reconnus de la volonté commune. C'est l'accord *a priori* sur la procédure de légitimation électorale retenue qui permet de dépasser un éventuel désaccord *réel* sur les résultats d'une consultation populaire. Chacun dès lors doit assumer les décisions issues de la procédure préalablement déterminée, non pas en tant qu'individu indépendant, mais au titre de membre de la collectivité. La volonté majoritairement exprimée, la volonté du plus grand nombre, vaut donc pour la volonté de tous.

A ce titre, nous tenons qu'il est possible d'évoquer l'*Un symbolique du Peuple*, dans son actualité et pas simplement comme C. Lefort, dans sa pure virtualité.

*

Précisons enfin, concernant cette dimension symbolique de l'Un que si la loi, expression de la volonté majoritaire est la même pour tous, cela revient à dire qu'il existe en raison même de cette abstraction fondatrice de la société démocratique, une commune mesure, sinon une dimension d'universalité, à tout le moins une figure de l'universel au-delà du jeu des intérêts particuliers; autrement dit, un critère général de référence. En dépit de leur diversité réelle, les individus relèvent en effet d'une identique évaluation lé-gale, d'un ordre symbolique de commensurabilité.

Le pluralisme, c'est-à-dire, la plurivocité des langages et des approches

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 59.

irréductibles à toute détermination univoque du sens n'interdit donc pas la promulgation de règles communes, auxquelles personne ne peut se soustraire.

Le problème de la spécularité

«sa pensée demeure qu'il est impossible de dissocier la position de pouvoir de sa représentation, puisqu'il assigne à celui-ci un statut symbolique»¹⁰².

«Mais ce langage est-il le bon?»¹⁰³

Reprenons simplement quelques propositions de C. Lefort. En un sens nouveau, le lieu démocratique du pouvoir représente le *point du vue du dehors* pour la société concernée. Sans être transcendante, sa position spécifique ne le confond pas avec l'immanence des rapports sociaux. Il se trouve certes dans l'ensemble social, mais exerce à son égard une fonction particulière, tel un opérateur de réflexivité, «interne-externe», dans la mesure où il établit par sa présence, un rapport de la société avec elle-même. A titre d'«agent de représentation» le pouvoir scindé de la société civile, bénéficie d'une dimension *d'extériorité*« inoccupable.

Il convient donc de demeurer pleinement attentifs à la dimension purement symbolique du pouvoir démocratique moderne – vacuité du lieu du pouvoir –, et reconnaître dans l'extériorité relative du foyer de l'autorité démocratique un principe ou un facteur de lisibilité de l'orientation commune assigné par le politique à l'ensemble social.

*

La difficulté concerne ici le double langage de C. Lefort, *symbolique*, pour dire l'extériorité, la vacuité, l'anonymat, le caractère impersonnel du lieu du pouvoir démocratique moderne et *spéculaire*, sinon imaginaire pour nommer la réflexion, le procès par lequel une société s'identifie à elle-même, fût-ce sur le mode d'une inadéquation au terme du «nécessaire passage par le dehors de soi pour la représentation de soi».¹⁰⁴

La spécularité du politique moderne n'est-elle que symbolique? Telle est, dans sa plus grande simplicité, la question que nous nous devons d'adresser à C. Lefort.

La «représentation d'une identité commune» par laquelle l'«espace So-

¹⁰² C. Lefort, *Permanence...*, p. 264.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 277.

¹⁰⁴ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 61.

ciété« se met en rapport avec lui-même peut-elle être confondue avec une image qui, spéculairement, l'informe en le reflétant et ce, dans la mesure où l'identification à soi-même procède d'une duplication inaugurale et que C. Lefort évoque une «quasi-représentation»¹⁰⁵ conjuguant trois opérations: *se voir, se lire, se nommer*¹⁰⁶. C. Lefort souligne ainsi, à propos du suffrage universel, la polysémie de la catégorie de représentation: »c'est par (son) truchement que la société combine dans la même représentation (au sens politique comme au sens cognitif du terme) l'image de son unité et celle de sa division«¹⁰⁷.

A moins qu'il ne faille désigner du terme propre d'»institution symbolique du social« cette réflexivité. Tel semble bien être la thèse de C. Lefort. Si l'espace social comme espace symbolique ne se soutient que de sa différence d'avec tout espace réel¹⁰⁸, »il n'est pas nécessaire que cette dimension symbolique soit assurée par la *mise en jeu de la différence* dans ce redoublement de la réflexion du social sur lui-même, qui lui apporte la garantie imaginaire de sa réalité.«¹⁰⁹

Sauf à tomber dans le »piège imaginaire« consistant à confondre l'»identité sociale« avec la »capacité du social à se savoir«, il faut avancer que »c'est précisément la *réflexion de l'inexistence d'un sujet du social qui constitue l'identité sociale*.«¹¹⁰

Son caractère symbolique tient précisément à son absence du champ social qu'il circonscrit ou délimite néanmoins comme un espace. Ce lieu du pouvoir, entendu comme »lieu du dehors«, générateur de sens, du fait même de son absence, devient dynamique dans la mesure où il se trouve investi d'un pouvoir de destitution de toute réalisation: »Le pouvoir est instituant symbolique en tant que destituant«¹¹¹. Certes! Il n'en reste pas moins que C. Lefort convoque ici la thématique spéculaire de la réflexion.

On trouvera par exemple chez M. Gauchet un écho de cette problématique quand au sujet du pouvoir dans sa »forme moderne«, il affirme: »En lui, en effet, le clivage revêt un aspect abstrait, »rationnel«, qui tend à le dissimu-

¹⁰⁵ C. Lefort, *Permanence...*, p. 257.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹⁰⁷ C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 151. Cf. sur cette question, Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, Paperback, 1972. H. Pitkin soutient que le contenu le plus général et donc le plus flou est: »rendre présent ce qui est absent«.

¹⁰⁸ Cf.: »la production symbolique n'est (...) effectuée que comme *manifestation* de la différence du symbolique d'avec le réel« (C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 21).

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 18.

ler en le projetant en apparence à l'extérieur du lieu et du détenteur du pouvoir: la séparation de la personne et de la fonction. Or, derrière la rationalité de surface du principe, les choses sont au fond passablement obscures. Il est ainsi posé, donc, que la position de pouvoir est inoccupable en personne, qu'elle est et doit demeurer humainement vide. Ce qui permet à la volonté collective de se *projeter* en ce lieu théoriquement vacant et de s'y *reconnaître*. L'anonymat ultime du pouvoir démocratique est fonction de la possible *identification* de l'ensemble social au pouvoir.¹¹²

La dissociabilité de principe entre la personne et la fonction permet ainsi une projection identificatoire de la volonté collective sur le vide généré par un lieu désormais déserté. Mais, un Peuple peut-il *se voir* et *se reconnaître* en ce lieu abstrait, symbolique au terme d'une réflexion pure? Tel semble être le paradoxe que soutient M. Gauchet. L'ère de la démocratie a vu un acteur collectif se former lui-même, »tout en se *projetant* au lieu du pouvoir, jusqu'à vider celui-ci de tout titulaire propre – l'occupant précaire de la charge ne faisant que représenter un pouvoir en lui-même vacant, miroir vide d'une société qui justement ne s'y *reconnaît* que parce qu'il est humainement vide.«¹¹³

Selon cette perspective, le lieu du pouvoir demeure donc un pôle purement symbolique d'identification et de reconnaissance sans que figure dans le Miroir ou comme miroir, le portrait magnifié d'un Roi en majesté. Le Peuple ne s'identifie donc pas à lui-même en admirant l'image de son incarnation monarchique, en se précipitant dans la contemplation aliénante d'une forme; il se rapporte à lui-même en ne voyant en lieu et place de toute spécularité qu'un miroir vide.

Il demeure que le procès de la reconnaissance de soi du Peuple se dit ici en terme paradoxalement spéculaire.

*

Ne faut-il dès lors parler en politique, que d'une institution »symbolique« de l'»imaginaire« de la reconnaissance ou de l'identification, c'est-à-dire des règles et des procédures spéculaires d'unification?

Certes, pour spéculaires qu'étaient les procès de reconnaissance de soi du corps social, tel l'imaginaire médiéval de la visibilité royale, ou l'identification classique des sujets au »portrait du Roi«, ils procédaient bien – comme la perspective classique en peinture et son illusion mimétique –, d'une institutionnalisation des modes de figuration du pouvoir: *théologico-politique* dans le cas des »deux corps du Roi«, *esthétique-politique*, pour ce qui concerne la

¹¹² M. Gauchet, *Des deux corps du Roi...* (1), p. 137, souligné par nous.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 147-48, souligné par nous.

codification ou la mise en scène plastique des modes d'apparition sous forme d'effigies, d'emblèmes, de médailles... de la puissance royale en majesté ¹¹⁴.

Dans tous les cas, ce sont bien des »cordes d'imagination« pour parler comme Pascal, qui engagent les sujets à vénérer avec crainte leur monarque, et à croire que le »caractère de la divinité« est bien »empreint« sur son visage.

On ne peut pas en effet confondre la problématique symbolique de l'incarnation avec la phénoménalisation de la personne du monarque. La particularisation physique du pouvoir, sa naturalisation en quelque sorte, c'est-à-dire son apparition limitée à la contingence d'un ici et d'un maintenant, conserve une portée symbolique. Si le Roi fait image, s'il exhibe le lieu du pouvoir en se montrant lui-même, si en lui les sujets s'imaginent *faire corps*, s'il offre à tous ses sujets une figuration cohérente de leur manière d'être ensemble, c'est bien parce qu'un *code symbolique*¹¹⁵ préside à la lisibilité du phénomène, c'est-à-dire à sa traduction en terme de corps dilaté jusqu'à embrasser, absorber le royaume¹¹⁶.

A la fois, la symbolisation du corps monarchique témoigne de l'incapacité de l'intuition à se rendre directement sensible, figurable, la notion de royaume – le procès de symbolisation offre le recours d'un mode de présentation analogique dans le sensible – et de la nécessité d'une contemplation admirative de la supériorité du Monarque. Le corps du Roi – «symbole ostensible» selon Gauchet –, est donc une image efficace dont la vertu intégratrice et la puissance suggestive captive, capture les regards médusés des sujets et leur donne à voir leur intégration dans un Tout qui les excède.

L'exhibition théâtrale du foyer mondain de la puissance absolue atteste de l'adéquation strictement *symbolique* d'un être et d'un lieu en un point précis de l'espace phénoménal du monde. Concentré, le pouvoir se rend visible à tous. La manifestation magnifiée du corps du Roi répond ainsi à une nécessité: »donner à voir« l'unité invisible du royaume. Le corps du Roi figurant l'identité organo-politique du royaume ou agrégeant l'ensemble de ses sujets qu'il surplombait de sa tête.

*

¹¹⁴ Cf. les travaux de Louis Marin comme *Le portrait du Roi*, Paris, Editions de Minuit, 1981 pour ce qui regarde l'unité picturale du corps physique et du corps sacramental ou mystique et le livre de Jean-Marie Apostolidès, *op. cit.*, consacré aux modalités de mise en scène de la puissance royale, telle l'entrée royale de 1660, le carroussel de 1662 où le Roi se trouve au centre, comme un soleil.

¹¹⁵ Cf. à titre d'exemple, Frances A. Yates, *Astrée, le symbolisme impérial au XVIème siècle*, trad. franç., Paris, Belin, 1980 et A.-M. Lecoq, *François Ier imaginaire*, Paris, éd. Macula, 1987.

¹¹⁶ Cf. le fameux frontispice du *Léviathan* (1651) de Thomas Hobbes.

S'il est vrai néanmoins que «ce qui se refait» dans l'ordre de l'incarnation est tout différent de ce qui s'était, autrefois fait et a été défait¹¹⁷, s'il existe un point de non-retour dans le procès historique de désincarnation du pouvoir – dont la décollation d'un roi de France le 21 Janvier 1793, constitue bien un événement majeur –, il reste néanmoins à souligner la spécificité moderne de l'imaginaire démocratique de l'appropriation, lequel conduit certains à parler, aujourd'hui encore, à seul fin de compenser l'anonymat des fonctions électives, des circonscriptions électorales en terme de «fiefs», à promouvoir via la constitution de la Ve République, une personnalisation de l'exécutif¹¹⁸.

Que l'on pense aux comportements des citoyens, se rangeant en droite ligne pour bénéficier de l'insigne privilège de serrer la main d'un homme politique de renom. Le rite de la guérison des plaies des écrouelles¹¹⁹ n'est pas si loin.

La question moderne de l'identification politique

«Pas de pouvoir qui ne soit ostensible.»¹²⁰

«Essentiellement représentative, la démocratie l'est en ceci que, loin de se réduire à l'exercice en acte de la souveraineté du peuple, elle exige inséparablement la mise en scène institutionnelle de cette souveraineté.»¹²¹

Objet d'une remise en jeu périodique, principe d'une distribution précaire des charges, le pouvoir inappropriable de la démocratie moderne trouve sa dernière légalité dans le mandat, fondé lui-même sur le geste volontaire

¹¹⁷ Cf. C. Lefort à propos du totalitarisme: «Depuis la démocratie et contre elle se refait ainsi du corps.» (*L'image du corps...* p. 20) Cf. également au sujet de la récusation révolutionnaire de l'interprétation théologique et monarchique du modèle organo-politique et la tentative moderne de réincorporation, de recomposition de la figure de l'organisme politique, au terme d'une opération de transfert de souveraineté du corps du monarque au corps collectif de l'Assemblée, incarnant à la place du roi déchu l'unité organique de la nation: Cf. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, A. de Baecque, *Le Corps de l'Histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993 et l'article cité de J. Rogozinski, «*Etranger parmi nous*»...

¹¹⁸ Cf. à propos du rôle du chef de l'Etat en France, Jean Massot, *L'Arbitre et le Capitaine, la responsabilité présidentielle*, Paris, Flammarion, 1987.

¹¹⁹ Cf. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983.

¹²⁰ Cf. C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...* p. 15.

¹²¹ M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*, Paris, Gallimard, 1995, p. 36.

individuel de choisir, c'est-à-dire, d'élire. L'occupant, pour un temps limité, du lieu du pouvoir, le locataire désigné, se trouvant par définition confronté, dès le premier jour de sa légitime élection, à ses opposants.

Au-delà d'une prétendue crise symbolique de la délégation politique se révèle la fragilité du lien social et la nécessité de proposer à la société une image unifiée d'elle-même. Or, s'il existe bien une crise politique de la représentation ou de la délégation, elle relève plus d'une problématique spéculaire de la *reconnaissance* que d'une stricte logique du mandat et ce, dans la mesure où le désassujettissement individualiste des liens communautaires consubstantiel à l'affirmation démocratique elle-même, n'est pas sans faire émerger la difficulté proprement moderne de l'insertion communautaire.

Tout le problème étant de comprendre le sens de l'expression: »reconnaître pour sien«. Dès lors que j'ai délégué mon ou mes pouvoirs de vouloir et de réaliser l'objet de ma volonté à un autre, je suis conduit à accepter ce qu'il fera et sera. Soit à assumer les dires, désirs et actes d'un autre si proche de moi – puisqu'il est l'organe de ma volonté et de mes actes – si près du même, et pourtant autre. La relation de représentation existe donc et subsiste si et seulement si, une autorisation rend mienne ce que j'ai confié pour l'exprimer au représentant .

»Reconnaître pour sien« signifie dans ce contexte juridico-politique, accepter la responsabilité des propos et actes du mandaté.

Nous nous proposons néanmoins de ne pas réduire cette formule à son seul sens juridique. Bien qu'il soit premier, le sens juridique de la problématique de la reconnaissance, n'efface pas la dimension spectaculaire et spéculaire propre à ce concept.

Représenter signifie tout autant »être représenté par« que »se représenter dans«. L'auteur est représenté par l'acteur, mais il se réfléchit aussi dans lui.

Les mandataires reçoivent ainsi par réflexion, une certaine image d'eux-mêmes et ce, en vertu d'une logique de la projection et de l'identification¹²².

Il convient ainsi de ne pas trop insister sur la représentation du point de vue de la délégation – qu'il s'agisse de l'acteur qui agit et parle au nom de l'auteur ou de l'auteur qui se fait représenter par l'acteur –, pour être aussi

¹²² Cf. sur ce point, L. Jaume évoquant les catégories freudiennes d'»identification« et de »projection« pour rendre pleinement compte de la problématique politique de la reconnaissance: »En fait cette »pièce« a les caractéristiques d'un rêve mû par les mécanismes de l'identification et de la projection, où le rêveur se met lui-même en scène.« (*La théorie de la »personne fictive« dans le Léviathan de Hobbes, Revue française de science politique*, N° 6, vol. 33, Paris, Presses de la Fondation nationale de Science politique, décembre 1983) L'auteur explicite ses références dans la note 7 de la page 1012: »Ce qui, notons-le, est la définition même du phantasme en psychanalyse.«

attentif à cette logique discrète de l'identification par voie de projection, de l'auteur à l'acteur.

»Reconnaître pour sien« a bien un sens juridique, c'est-à-dire »assumer«, accepter les conséquences et la responsabilité des actes et paroles d'un autre, mais cette expression garde aussi son sens psychologique. Reconnaître pour sien signifie dès lors »se reconnaître«, »reconnaître comme sien«.

Ce faisant, le pouvoir est – dans nos sociétés – plus que jamais confronté à l'exigence de produire des signes de lui-même, de se manifester comme Principe d'unité sinon de produire la »fiction d'une unité en soi« du Peuple.

Subordonné au »conflit des volontés collectives«¹²³, le pouvoir devient incertain sinon de son existence, voire de sa légitimité, à tout le moins de sa longévité. Dans la mesure où en démocratie, nul ne peut être installé avec la solidité du fait au lieu du pouvoir, la *manifestation* de soi est une obligation pour le Prince moderne: »il est tout de suite soumis à l'exigence de fournir une image de lui-même qui soutienne sa différence d'avec le reste de la société. Individu, ou groupe d'individus singuliers, mais censé incarner la généralité, il va devoir sans cesse effacer les marques au travers desquelles réapparaît sa particularité. Engagé en permanence dans un travail destiné à le faire valoir comme *autre*, le pouvoir multiplie les signes de sa transcendance. Il s'efforce de se présenter glorieux, d'incarner la majesté de la loi, la grandeur de l'Universel, la rectitude de la contrainte.«¹²⁴

Les »prestations de prestiges« ont donc pour mission de préserver le »visage d'altérité« du Prince moderne tout en exposant le détenteur provisoire de la charge suprême au risque de confondre ce qu'il doit paraître aux autres avec ce qu'il est lui-même et d'adhérer, fasciné, à l'image que lui renvoient ses subordonnés.

*

Dès lors, la tâche dernière de toute philosophie politique contemporaine consiste peut-être, à comprendre la liaison intime entre la représentation définie comme *délégation* et la représentation entendue comme *manifestation* et à se demander si la pertinence des analyses que Michelet consacraient – à la différence de Tocqueville – à la dimension »érotico-politique« du »mystère de l'incarnation monarchique«, ne concernent pas encore les régimes présidentiels modernes.

Les membres de nos modernes cités ne sont-ils plus captivés, »captés par l'image d'un corps, de telle sorte qu'ils y projettent leur propre union, que leurs affects précipitent dans une identification amoureuse avec ce corps«¹²⁵?

¹²³ C. Lefort, *La question de la démocratie...*, p. 27.

¹²⁴ C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, p. 15.

¹²⁵ C. Lefort, *Permanence*, art. cit., p. 285.

Les images du «corps naturel», du «Dieu de chair», de son «mariage, de sa paternité, de ses liaisons, de ses fêtes, de ses divertissements, de ses festins, mais encore de ses faiblesses, voire de ses cruautés», autant de «signes» de l'humanité du roi peuplant l'«imaginaire» des peuples¹²⁶, ont-ils tout-à-fait disparu de la scène démocratique moderne?

Le Prince moderne cesse-t-il, tel un unique point de mire«, d'«attirer tous les regards», de «concentrer sur lui la visibilité absolue de l'être-homme», afin que soient abolis toutes les perspectives dans leur diversité, désormais confondues dans le mirage de l'Un?

La tentative de recouvrir sinon d'annuler l'incertitude, l'indétermination démocratique, d'investir le lieu vide du pouvoir, n'est pas le fait d'une seule dérive totalitaire et ne concerne pas simplement le désir de promouvoir l'image d'un Peuple-Un, de figurer sous la forme d'un Corps-Un la visée d'unité totale, exprimée dans le déni de la division interne originaire et irréductible.

Même si les détenteurs provisoires du pouvoir – dont la légitimité de l'occupation dépend de la légalité des conditions de leur accession au pouvoir –, ne prétendent pas se soustraire au principe de la compétition politique et reconnaissent ainsi en l'acceptant, le caractère inappropriable du pouvoir politique, ils savent tout autant que les circonstances précises de l'effectuation de leur mandat et de leur éventuelle réélection, dépendent de la modalité de leur présence à leur poste. L'échéance électorale constitue comme possibilité d'une remise en question de la représentation actuelle, un contrôle politique des élus. Elle rappelle aux délégués provisoires que seul le peuple demeure, en dernière instance, dépositaire de la légitimité politique: «Si une majorité, même considérable, même écrasante, peut ne pas valoir contre le peuple souverain, c'est qu'elle n'est jamais que la majorité d'un moment, alors que le détenteur authentique de la souveraineté est celui qui siège et se forme, au-delà de l'instant, dans la continuité de la durée.»¹²⁷

Or si le dispositif juridico-symbolique prévient toute entreprise de revendication personnelle du rôle public et si la critique démocratique du pouvoir se réclame désormais «d'une légitimité et d'une vérité que les gouvernants sont impuissants à s'approprier»¹²⁸, les compétiteurs en lice n'ont de cesse de prétendre occuper une place d'autant plus exposée qu'elle est aujourd'hui désertée.

*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 288.

¹²⁷ M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs...* p. 46.

¹²⁸ *L'invention démocratique*, p. 153.

Tout pouvoir – dès lors qu'il n'appartient réellement à personne – relève, en l'une de ses inéliminables dimensions, d'une *usurpation*, non pas au sens moderne d'une prise de pouvoir par la violence et l'éviction d'une souveraineté légitime, mais au sens étymologique d'une « utilisation » de la fonction – *usurpare* dérive de *utor* et désigne d'abord un effet d'usage, soit le fait d'une possession qui ne s'autorise que de son propre exercice¹²⁹. Telle est la leçon politique, dans son exemplarité, des analyses que L. Marin consacra au pouvoir monarchique et absolu. Quel que soit en effet le régime politique considéré, celui-ci ne fonctionnerait pas sans l'appoint de l'« imagination d'un monarque » incarnant indistinctement le pouvoir et sa légitimité.

Que l'on songe à la manière dont en France, au terme de son premier septennat (1981–1988), François Mitterrand a différé autant que faire se pouvait, l'annonce de sa candidature à sa propre réélection (1988–1995) et ce, afin d'être le moins possible identifié à un candidat à la présidence de la République française, au même titre que l'autre prétendant, Jacques Chirac. Un fameux débat télévisé opposa ainsi le Président de la République en exercice et un malheureux candidat. L'illusion de la naturalité de la présence d'un individu au poste du pouvoir était à son comble. L'exercice – délégué – de la fonction disparu derrière l'évidence de la co-appartenance de la personne et de la charge. Le locataire de l'Elysée était devenu son propriétaire. M. Gauchet lui-même – dans l'article cité –, infléchit son propos et reconnaît à juste titre, un effet politique de leurre ayant pour objet l'incarnation du Prince et le dépassement de l'intolérable du clivage de la personne et de la fonction: « En réalité, on n'aurait pas énormément de peine à montrer que [...] cet exécutant suprême censé ne gouverner qu'en tant qu'autre chose que lui-même n'a de consistance effective aux yeux des gouvernés que dans la mesure où il est transgresseur de sa règle, c'est-à-dire individuellement impliqué dans la possession du pouvoir. »¹³⁰

En dépit du dispositif constitutionnel interdisant et toute confusion de la personne et de la fonction, et toute prétention de l'image illusoire du Peuple uni à prendre corps, il apparaît que l'ensemble collectif a besoin d'une manifestation visible de son unité politique. Il est ainsi nécessaire à toute « communauté » de présenter sensiblement, d'exhiber l'être « comme-un » de sa réunion.

¹²⁹ Cf. sur ce point les analyses de C. Rosset, inspirées des travaux de L. Marin, in: *Le philosophe et les sortilèges*, Paris, éditions de Minuit, 1985 p. 29.

¹³⁰ M. Gauchet, *Des deux corps du Roi...* (1), p. 137.

Imaginaire / symbolique: les deux vecteurs du politique

L'aporie à laquelle nous conduit toute définition strictement juridico-politique du lien civil, incapable de promouvoir l'unité réelle du Peuple, nous engage à être attentifs à ce que nous pourrions appeler *une logique politique de l'incarnation du symbolique*. Il nous a semblé en effet, qu'il était nécessaire à toute simulation juridico-politique de l'unité sociale, de se présenter empiriquement, d'exhiber l'être »comme-un« de sa réunion. Autrement dit, l'abstraction symbolique du »comme-un« doit donner lieu à un corps ou se lire dans un corps et ce, dans la stricte mesure où le paradigme de l'unité naturelle de l'organisme permet ou favorise l'identification des individus à l'ensemble qui les comprend, à la totalité civile où ils s'insèrent.

Or, l'organicité politique ne ressortit pas à l'ordre symbolique de l'Un mais relève d'une figurabilité imaginaire de l'union. Nous souscrivons sur ce point aux thèses de M. Gauchet avec néanmoins quelques réserves: «L'une des réquisitions de base de toute symbolique politique, en effet, c'est d'autoriser l'*identification* de l'individuel au collectif. Il faut que l'acteur singulier puisse se reconnaître dans le tout, il faut qu'il puisse y adhérer comme ensemble sensé en le ramenant à lui-même. Telle fut sur des millénaires la fonction des figurations du social comme corps, en leurs innombrables variantes et ramifications.»¹³¹

Comment comprendre la nécessaire visualité du corps dans cette symbolique? Autrement dit, que ce soit en terme d'»englobement« que s'exprime l'»impératif d'appartenance«¹³², ne limite pas la logique de l'incorporation à un registre symbolique. Parler de »miroir« contredit d'ailleurs quelque peu le caractère strictement symbolique de la reconstitution d'une »adhésion en corps des individus au principe constituant de leur société«¹³³, et évoque toujours un paradigme spéculaire d'identification à et dans l'image du corps royal.

Bien évidemment, il existe un »corps symbolique« du monarque, immortel, distinct de la chair du roi, laquelle est soumise à la loi de tout vivant – naître, croître et mourir –, mais l'élaboration théologico-juridique du double-corps pour symbolique qu'elle soit, n'élimine pas la dimension imagi-

¹³¹ *La Droite et la Gauche* in *Les Lieux de mémoire...*, p. 448, souligné par nous.

¹³² Ce que reconnaît d'ailleurs sans conteste l'auteur en soulignant »le support privilégié en la personne du roi« de cette »économie expressive«: »L'incarnateur royal est exemplairement cet être en lequel le corps politique se concentre tout entier et qui met ses sujets en mesure, grâce au miroir qu'il leur tend, de se représenter la solidarité physique qui les tient ensemble sous les traits de son absorption dans une individualité matériellement et mystiquement définie.« (*Ibid.*, p. 449)

¹³³ *Ibid.*, p. 451.

naire d'identification au »portrait du Roi« pour parler comme L. Marin. Le corps naturel est ainsi le support visuel du corps symbolique.

*

Tout le problème est bien de savoir non seulement si la participation à la personnalité civique et politique de la Cité requiert la médiation d'une identification imaginaire à la collectivité, mais également, si cette identification de chacun à tous peut-elle faire l'économie de la médiatisation d'une identification imaginaire de chaque individu à l'un d'entre eux, c'est-à-dire se dispenser de l'érection d'un *point* ou d'un *foyer de fascination* – que l'on ne peut plus confondre avec un *point de réunion* des intérêts –, entendu topologiquement comme un terme focal des gestes identificatoires?

Or, si la réponse à notre question se révélait négative, la personnalisation du pouvoir deviendrait nécessaire pour remédier à l'infigurabilité ou à l'anonymat de toute autorité politique moderne et exigerait de renouer avec un motif théologico-politique de l'incarnation. La refondation républicaine du Peuple exige-t-elle une mystique de l'appartenance communautaire, organiquement définie en terme de reconnaissance des particularisations contingentes, ou plutôt, l'unique mise en évidence au-delà de toute naturalité du lien, d'une commune sujétion à la Loi? Si certains philosophes contemporains ont bien compris que le *vivre civile* devait excéder la seule assurance d'une garantie des droits subjectifs, protégés par une autorité étatique souveraine, il n'est pas certain qu'ils aient véritablement pris la mesure de la dimension irréductiblement »imaginaire« du politique. Le consentement à l'exercice de l'autorité souveraine comme à l'institution juridico-politique d'une simulation symbolique de l'unité politique, ne suffit pas à impliquer des citoyens dans une totalité qui les excède.

Si la sécularisation est devenue le trait essentiel d'un monde démocratique contemporain, désenchanté, il apparaît tout autant que notre présent n'est pas sans être marqué par les essais nombreux de restaurer des rites communautaires de réincorporation et de proposer des formes neuves d'interprétation théologique du sens de l'être-en-commun.

Il est malheureusement notoire que la dénonciation de la fiction juridique du contrat, nourrit tous les antiparlementarismes et prépare les régimes totalitaires où le désir de (re)-trouver l'union sociale conduit à la soumission à une figure du Chef. La valorisation politique de l'affect et le ressort de l'identification renforce en effet le lien social, mais au prix de l'ordre juridique de la médiation. Ce que le corps social gagne sur le plan imaginaire et spéculaire de l'identification, il le perd, nous semble-t-il, nécessairement, sur le plan symbolique de l'unité dans la séparation.

A l'époque de la figuration européenne, la question demeure décisive.

Quelles sont les voies légitimes de «l'association civile» européenne, quelle réunion, quelle coordination des peuples voulons-nous, sous quelle égide? Le motif contractualiste suffira-t-il à fonder un «patriotisme constitutionnel» ou la référence – non républicaine – à la nationalité prévaudra-t-elle au point de faire échouer le projet politique communautaire¹³⁴?

La détermination politique du peuple c'est-à-dire sa fondation et son intelligence exige donc une catégorisation complexe du niveau d'articulation des instances «imaginaire» (identification, amour, familialisation de l'Etat, nationalisme du trait commun) et symbolique (droit, personnification).

Conclusion

«Telles sont les quelques réflexions que je souhaitais vous livrer pour indiquer la direction d'une interrogation du politique. Certains d'entre vous ne manqueront pas sans doute de me faire observer qu'elles s'alimentent à la problématique de la psychanalyse. Certes.»¹³⁵

Une étude rigoureuse du lexique psychanalytique de C. Lefort reste à établir. Gageons qu'il laisserait clairement apparaître la provenance lacanienne¹³⁶ de certains concepts comme le *symbolique* – s'agissant par exemple du «lieu du pouvoir» démocratique¹³⁷ – ou l'*imaginaire*. Quant au *réel*, la question serait plus complexe. Lorsque C. Lefort évoque par exemple, un «supposé savoir de l'ordre réel de la société»¹³⁸, il est difficile de ne pas

¹³⁴ Cf. sur ce point P. Thibaud et J. M. Ferry, *Discussions sur l'Europe*, Paris, Calmann Lévy, 1992, où s'opposent une conception culturaliste du lien politique – la participation de tous à l'établissement de la loi présuppose une identification mutuelle de chacun à chacun et de chacun à tous –, et une compréhension de l'espace public européen à la lumière du principe de publicité destiné à former les citoyens à la raison. Tout le problème est bien de déterminer, au-delà de la question de l'union européenne, l'identité politique de l'Europe.

¹³⁵ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, p. 20. L'auteur poursuit: «Mais voilà qui ne prend sens qu'à la condition de se demander à quel foyer s'est allumée la pensée de Freud.»

¹³⁶ Ainsi que certains emprunts explicites, telle la catégorie de *mise en sens*: «j'emprunte l'expression à Piera Aulagnier» (in: *Permanence...*, p. 257). Il est indéniable également que la phénoménologie de Merleau-Ponty constitue une référence majeure pour C. Lefort. Cf. l'usage du «narcissisme de la vision» pour critiquer tout «lieu de survol» comme un «lieu imaginaire du pouvoir» (C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie...* p. 65, note 39), et du concept de «diplomie» (*ibid.*, p. 56)

¹³⁷ Le «lieu du pouvoir» révélé comme lieu vide apparaît alors pleinement comme un «lieu symbolique, et non un lieu réel» (Cf.: C. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 121). Cf. également: «l'idée du pouvoir comme pure instance symbolique» (*Permanence...*, p. 267).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 253. Cf. de manière plus éloquente encore: «un sujet supposé savoir l'ensem-

entendre le *sujet supposé savoir*, principe de l'imaginaire du transfert selon Lacan.

Gageons également que nous retrouverions certaines problématiques lacaniennes, comme le défaut de métalangage...¹³⁹, la chute du symbolique dans le réel¹⁴⁰ – ou l'on pourrait reconnaître la thèse de C. Lefort concernant la précipitation ou la déchéance du symbolique dans le réel, l'»installation de l'empire de l'imaginaire dans le réel«, lorsque l'»Egocrate« prétend condenser en sa personne la souveraineté de la loi, du pouvoir et de la connaissance: »*L'empire de l'imaginaire*. non pas seulement l'emprise de l'illusion sur l'action des hommes, mais la *prise du pouvoir* par l'imaginaire, l'inscription dans le réel du *gouvernement* de l'imaginaire, l'occupation de la scène politique par l'entreprise fantasmagorique de transmutation du symbolique en réel grâce à la magie du Prince: tel est en effet le visage de la folie dont la virtualité est inscrite dans l'histoire...«¹⁴¹.

Là où l'*absence* de totalité, le défaut de sujet supposé savoir le social, l'inexistence d'une réponse définitive aux interrogations du social se trouvent préservés, l'ordre symbolique du politique prévaut. *A contrario*, l'affirmation de la totalité, de l'incarnation du pouvoir, l'existence d'une réponse politique absolue »institue dans l'imaginaire la coïncidence du réel et du symbolique«¹⁴².

*

Mais, loin d'établir de simples généalogies, il conviendrait d'interroger la pertinence de la manière dont C. Lefort fait travailler, en les important peut-être, ces catégories dans le champ de la philosophie politique de la démocratie moderne¹⁴³.

Il nous est apparu que sur ce point, les résultats demeuraient plus qu'éloquents.

A ceci près, qu'il nous semble impossible de faire prévaloir exclusive-

ble du processus productif«, »la position dans le champ social de l'absence du sujet du savoir absolu sur le social« (C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...* p. 72)

¹³⁹ Que l'on compare par excellence la thèse lacanienne – »il n'y a pas d'Autre de l'Autre« – à la pensée de l'impossibilité de concevoir un point de vue extérieur à l'institution elle-même et ce, lorsque le pouvoir n'est plus défini comme un simple *organon* des acteurs politiques, et que nous n'avons accès à notre identité de membres d'une communauté politique qu'à partir des principes de son institution symbolique.

¹⁴⁰ Cf.: à propos de l'»adhésion à soi« qui »précipite dans l'imaginaire«, la »puissance symbolique« du pouvoir, C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie*, p. 21.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴² C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, p. 32 et p. 59.

¹⁴³ Cf. dans une autre perspective, l'usage des catégories lacaniennes par J.-C. Milner in *Les noms indistincts*, Paris, Seuil, 1983, pp. 105-123, pour penser les modalités du rassemblement, *imaginaire*, *symbolique* et *réel*.

ment, pour une pleine intelligence du politique contemporain, la dimension symbolique sur celle de l'imaginaire.

Tout démocrate est certes attaché aux procédures juridico-politiques de simulation, par voie de représentation, de l'«unité du Peuple», simulation vouant à la stricte virtualité d'une présence à soi, la collectivité réconciliée, dans la mesure où le conflit n'est pas annulé par le résultat électoral.

Tout démocrate est convaincu de la nécessité politique de la distinction, de la différenciation systématique de la personne et de la fonction, pour ne jamais confondre le mandataire du Peuple avec le Peuple lui-même et prévenir toute tentative d'accaparement du pouvoir. La démocratie se définit bien, sur ce point, par l'affirmation d'une «indépendance entière vis à vis de tout pouvoir de fait»¹⁴⁴.

Nous savons néanmoins, que l'imaginaire d'un espace commun d'appartenance fondé sur le processus de la reconnaissance spéculaire, tisse des liens autrement plus solides que les «cordes de la nécessité» pour parler comme Pascal, qu'au cœur même du processus de légitimation moderne – sans parler de la décadence totalitaire de la démocratie¹⁴⁵ – le portrait du Roi en la personne du Souverain moderne, continue de parer des feux de l'illusion le vide symbolique et nominal du pouvoir.

C. Lefort conscient du phénomène d'expansion bureaucratique de l'Etat moderne et de technicisation de l'action politique, normée désormais par le critère d'efficacité, selon une logique de l'organisation planifiée de la vie sociale, note d'ailleurs à ce sujet, que «le pouvoir ne fait plus signe vers un lieu vide», mais «paraît incarné dans l'Etat»¹⁴⁶, identifié au «point de vue de l'Universel». Il reste alors à la société à faire procéder de ses propres divisions, de sa continuelle sécession, le principe de sa cohésion en l'opposant au seul «point de vue formel de la Loi»¹⁴⁷.

Il est vrai que souvent, seul l'*imaginaire de l'identification* peut informer – au sens de donner forme – un électorat, lorsqu'il confond, en lui faisant servir le rôle de support d'incarnation le corps singulier de l'élu ou du prétendant avec la fonction publique. Le «premier fonctionnaire» de l'Etat se trouve alors en position d'être par exemple, la France qu'il représente.

La double contrainte qui définit le mandat démocratique – ne pas pré-

¹⁴⁴ *L'invention démocratique*, p. 149.

¹⁴⁵ Dans son dernier livre, C. Lefort, évoque, mais à propos du communisme, «deux termes qui semblent se contredire»: «en un sens, on peut parler d'une efficacité symbolique; en un autre, d'une emprise de l'imaginaire» (*La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 185) Il faut donc penser, au sujet cette fois de la démocratie, cette apparente «contradiction».

¹⁴⁶ *L'invention démocratique, op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁷ *La question de la démocratie..*, p. 25.

tendre incarner par sa seule autorité personnelle le Peuple, éviter de ne figurer que soi –, contraint le mandat à un jeu avec le symbolique et l'imaginaire.

*

Dès lors, la philosophie politique se voit assigner son véritable programme: penser le noeud singulier constituant l'être-ensemble moderne des hommes, entre l'imaginaire de la légitimité et la nécessaire procédure formelle de l'élection démocratique. A défaut de penser cette conjonction, c'est au *réel* de la pure déliaison que nous nous trouverions livrés.

Il est vrai que cette tâche doit se donner pour but de désintriquer¹⁴⁸ le symbolique et l'imaginaire pour restituer la valeur instituante de la loi moderne. Mais, l'enchevêtrement peut-être inextricable des deux instances de l'humaine condition politique de l'homme, où les puissances fallacieuses de l'imaginaire réduisent certainement l'efficacité symbolique des liens de pure forme, caractérise à proprement parler, sinon nos républiques abstraites, à tout le moins les peuples dont nous sommes les citoyens.

Peuples de droit, peuples de langue et d'histoire tout autant, où le lien civil ou politique est aussi lien social.

Ce qui fait tenir ensemble les hommes n'est donc jamais un rapport de pur droit, si l'imaginaire ne doit pas sa seule raison d'être aux points de défaillance du symbolique, mais demeure le symptôme »d'une difficulté, sans doute incontournable, sans doute ontologique, de la démocratie à se rendre lisible pour elle-même.«¹⁴⁹.

Il nous revient donc de penser à quel titre, par exemple, les nations répondent, comme structures spécifiques d'appartenance, aux désirs d'identification et d'attachement des peuples.

¹⁴⁸ Cf. pour une problématique de l'»intrication« des deux »ordres« du symbolique et du réel où se trouve confirmer le symbolique comme symbolique, C. Lefort et M. Gauchet, *Sur la démocratie...*, p. 62.

¹⁴⁹ C. Lefort, *Permanence...* p. 300.