

SAVOIR COMPTER L'INCOMPTABLE, SAVOIR DIRE L'INDICIBLE OU LA DÉMOCRATIE SELON CLAUDE LEFORT

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Avec une formidable insistance, Claude Lefort met au travail le politique. Ce faisant, il s'inscrit à contre-courant du *main stream* de la pensée contemporaine (libérale et/ou postmoderne) qui proclame la fin de la politique. À cette mise au travail du politique qui s'appuie sur les grands classiques du genre, de Machiavel à Hannah Arendt en passant par Tocqueville et Marx, s'adjoint une descente dans l'arène, si je puis dire, où Lefort passe au fil de l'épée, non seulement la mutation symbolique que constitue le totalitarisme et sa décomposition, mais aussi le »terrorisme« du consensus qui caractérise l'opinion publique de la démocratie parlementaire d'aujourd'hui et ses corollaires: nationalisme ou toute autre forme de communautarisme.¹

Plutôt que d'assimiler le politique à une discipline donnée de l'activité humaine qui se déploierait à travers le temps par évolutions successives, Lefort le considère comme une *invention* qui implique irruption, rupture, introduction d'une temporalité. Ainsi, si on admet, avec Lefort, que »du point de vue politique, le procès de la modernité est le procès de la démocratie«,² une conclusion s'impose: l'invention démocratique est le nom même de la rupture dans le domaine politique. En reprenant ce qui constitue, pour Lefort, le cas paradigmatique de l'irruption du politique, on pourrait donc dire que le politique introduit dans le continuum des modes de gestion des biens et des relations sociales un événement et, plus précisément, un événement de parole. C'est dans son hommage à Salman Rushdie intitulé »Humanisme et anti-humanisme« que Lefort met en relief ce que je viens de caractériser comme événement de parole:

»Les êtres humains se comprennent et façonnent leur avenir par la dis-

¹ Cf., par exemple, son hommage à Rushdie: »Humanisme et anti-humanisme«, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992.

² »Hannah Arendt et la question du politique«, *Essais sur le politique. XIX-XXème siècle*, Seuil, Paris 1986, p. 71.

cussion, le défi, les questions, « dit Lefort avant d'ajouter: »et en disant l'indicible.«³ Cette tâche de dire l'indicible revient à ce que Lefort désigne comme la parole provocante, une parole qui trouble l'ordre, quel qu'il soit. C'est cette parole inattendue, dit Lefort, qui remet les hommes à l'écoute de ce qui ne se dit pas. En ce sens, tout événement politique est un avènement de la parole. Car »la parole,« nous dit Lefort, »requiert toujours une *interruption* des rapports réglés entre les hommes, un droit qui excède toute définition, une sorte de violence,«⁴ au point qu'on pourrait dire qu'on a affaire ici, non pas à la parole libre mais plutôt à *la liberté qui parle*. Comme cette liberté qui, selon l'expression de Lefort, »porte atteinte à la confiance qu'inspirent les croyances collectives,« ne peut se tirer que du vide, elle »exige de chacun une invention«. Une invention singulière, précise Lefort, puisque, dans l'impasse de la liberté où l'on se découvre dépossédé des mots, littéralement muet, il s'agit de dire l'indicible, c'est-à-dire de parler, »non mieux que tout autre, mais comme nul autre.«⁵

Cela implique aussi l'idée que, dans le champ politique, dire l'indicible coïncide avec la prise de parole de ceux qui ne comptent pas dans la mesure où ils ne parlent pas. Or, ce n'est qu'en se nommant que les incomptés entrent sur la scène politique. Ainsi l'événement politique s'instaure-t-il par l'énonciation d'un »nous« instituant une interlocution qui n'existait pas auparavant. Cette scène que je viens d'évoquer constitue l'archétype du politique au sens de Lefort si tant est qu'un nom puisse être donné à cette part muette, à cette part sans nom. Ce peut être celui de peuple, par exemple, à commencer par les révolutions française et américaine, en passant par la Hongrie de 56, la Tchécoslovaquie de 68 et la Pologne des années 80, pour finir avec la décomposition du totalitarisme et la »réinvention« de la démocratie dans les pays d'Europe de l'Est et en URSS vers la fin des années 80.

Cette mise en scène – au sens théâtral du terme – de l'incomptable et de l'indicible, puisque les deux vocables, comme nous venons de le voir, forment un couple inséparable, nous permettra de repérer comment la question de la démocratie vient à se poser dans l'œuvre de Lefort.

Elle se pose d'abord sous la forme du nombre. Cette question du nombre comme question politique, qui ne manque pas de hanter la démocratie, Lefort l'aborde à propos du suffrage universel: Il n'y a certes pas de démocratie sans l'approbation de la majorité, mais le rapport que la démocratie entretient avec le nombre est beaucoup plus ambigu qu'on ne le pense. Et Lefort s'en explique en ces termes dans »L'image du corps et le totalitarisme«:

³ »Humanisme et anti-humanisme«, *op. cit.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

»Le péril du nombre, c'est plus que le péril d'une intervention des masses sur la scène politique; l'idée de nombre comme telle s'oppose à celle de la substance de la société. Le nombre décompose l'unité, anéantit l'identité.«⁶

À suivre Lefort, l'acte même de compter qu'implique le suffrage universel contribue à la »dissolution des repères de la certitude,«⁷ pour reprendre la célèbre définition qu'il donne de la démocratie. Dans cette perspective, la question de la démocratie s'ouvre avec la question du sujet comme unité de compté, plus précisément, comme singularité comptable⁸, la question du nombre comme question politique marquant, comme le suggère Lefort, une mutation dans le champ du politique.

Toutefois, ce n'est pas seulement sous la forme du suffrage universel que la démocratie revient au nombre. Elle y revient aussi dans le savoir faire avec ce qui ne se laisse pas compter: l'hétérogène, l'indicible, l'indéterminable, l'incommensurable. Claude Lefort a en effet le grand mérite de ne pas s'en tenir au seul fait que la question du nombre se pose à la démocratie sous les espèces de la quantification de la singularité irréductible, c'est-à-dire sous les espèces de la calculabilité de ce qui est censé échapper à tout calcul. Lefort manifeste une compréhension autrement plus profonde du lien qu'entretient la question du nombre avec celle de la démocratie: Ce n'est pas seulement par »l'énigmatique arbitrage du Nombre«,⁹ le fait qu'elle »compte« les voix des sujets, que la démocratie se distingue de toutes les autres formes de gouvernement. Elle se distingue aussi par son respect pour le singulier, le disparate, l'imprévisible, le contingent.

Comment concilier alors cet axiome premier de la démocratie qu'impose la quantification du sujet avec la nécessaire protection de son incommensurable, de sa singularité? Comment mettre en valeur cet écart irréductible entre les deux axiomes fondamentaux de la démocratie: calculer, compter les sujets identifiables, d'une part, et, d'autre part, sauvegarder ce qui ne

⁶ »L'image du corps et le totalitarisme,« *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, p. 180.

⁷ »L'essentiel est que 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 de l'*un avec l'autre*, sur tous les registres de la vie sociale. Dans la pratique sociale se déploie une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le travail de l'idéologie, voué toujours à restituer de la certitude ne parvient pas à mettre un terme.« »La question de la démocratie,« *Essais...*, *op. cit.*, p. 29.

⁸ Comme le signale Lefort, on ne peut expliquer l'acharnement contre le suffrage universel que par l'impuissance des théoriciens politiques du XIX^e siècle à penser ce suffrage autrement que comme la dissolution de la société.

⁹ »Permanence du théologico-politique?«, *Essais...*, *op. cit.*, p. 268.

se laisse pas compter. Qu'en est-il du savoir compter avec l'incomptable? Voilà la question qui me semble être au cœur de la réflexion de Lefort sur la démocratie.

Toujours dans son hommage à Rushdie, on peut repérer la réponse que Lefort propose à cette question. Ce qui, selon lui, ne se laisse pas compter dans la politique, ce à quoi la démocratie nous sensibilise, justement, n'est rien d'autre que *l'homme*. Car si l'idée de l'homme ou plutôt, comme le dit Lefort, l'idée de l'humanité en l'homme permet de maintenir l'inadéquation à soi-même, c'est-à-dire l'écart entre l'homme et toute identification que l'on pourrait lui assigner, c'est parce que cette idée »se dérobe à toute définition.«¹⁰ Ainsi, le caractère singulier de l'homme, selon Lefort, tient à ceci qu'il est de structure indéterminable et, pour cette raison même, inappropriable et incomptable. L'homme, pris dans sa singularité quelconque, est donc ce qui fait trou dans tout compte. Comme signifiant vide, l'homme incarne l'écart qui sépare le comptable du non-comptable, aussi bien que celui qui sépare le dicible de l'indicible.

Venons-en maintenant à questionner l'équivalence que je viens d'établir entre l'incomptable et l'indicible. L'affinité entre les deux vocables est mise en exergue – et ce n'est sans doute pas un hasard – dans un texte où Lefort aborde le statut de l'écrivain et, plus généralement, la problématique de la littérature.

Si les incursions que fait Lefort dans la littérature m'importent ici – et je pense surtout, outre le texte consacré à Rushdie et que j'ai déjà mentionné, au »Corps interposé. 1984 de George Orwell« et à »Sade: Le Boudoir et la Cité«, c'est justement parce que la littérature, à suivre Lefort, réussit à traiter cette question éminemment politique du rapport entre privé et public, entre singulier et universel, en la traduisant en termes de dialectique du dicible et de l'indicible. En ce sens, on pourrait dire que si, dans ces trois textes, Lefort examine la question de la politique, il l'examine en tant qu'elle est soumise à l'épreuve de l'indicible.

Chaque fois par un biais différent, les trois exemples choisis montrent l'ordre politique et social aux prises avec l'impossible. Même si le cas de Rushdie semble être le plus simple de tous puisqu'il s'agit justement de réaffirmer la ligne de partage entre le privé et le public, on ne peut manquer de voir comment cette ligne de partage se brouille, au point qu'elle devient indécidable et, par-là même indicible. En cela, elle devient un enjeu politique.

Expérimenter ce partage en écrivain, c'est en même temps soumettre la politique à l'épreuve de l'indicible de notre monde contemporain. Telle est la leçon qu'il nous semble devoir tirer des incursions littéraires de Lefort.

¹⁰ »Humanisme et anti-humanisme«, *op. cit.*, p. 39.

Cela ne revient cependant pas à dire que Lefort met en place une alternative: politique ou littérature, mais plutôt qu'à travers ces quelques textes dans lesquels Lefort examine le rapport entre la politique (plus précisément, entre la philosophie politique) et la littérature, on essaiera de dégager l'idée suivante: Là où la pensée politique s'avère être singulièrement désarmée, muette, la littérature parle, poussant au-delà de toute mesure les limites du dicible.

Ainsi, dans la préface de son livre *Ecrire. À l'épreuve du politique*, Lefort s'interroge-t-il sur «la liaison particulière qu'entretiennent la littérature et la philosophie politique quand elles se soumettent à l'épreuve du politique.»¹¹ Si la pensée politique, confrontée à l'énigme que lui pose le présent, noue un rapport particulier avec la littérature, dit Lefort à propos d'Orwell, c'est parce que, ce faisant, elle s'avance vers une zone qui se dérobe à l'intervention du concept, une zone «où se défont les frontières de l'«intérieur» et de l'«extérieur», de l'existence personnelle et du politique,» dit Lefort.¹²

Certes, le partage évoqué par Lefort a toujours divisé les penseurs politiques. En effet, la distinction singulier/universel ou public/privé, affirmée comme étant en opposition par quelques penseurs actuels de la politique – comme R. Rorty – est en revanche considérée par d'autres – E. Laclau et C. Mouffe, notamment – comme «une frontière instable traversée continuellement, où l'autonomie personnelle intègre des questions publiques et où le privé se politise de plus en plus». Dans la même veine, G. Agamben postule que:

«Toute tentative de repenser l'espace politique occidental doit se fonder sur la claire conscience de ce que, de la distinction classique entre *zoe* et *bios*, vie privée et existence politique, entre l'homme comme simple être vivant, qui a pour lieu propre le *domus*, et l'homme comme sujet politique dont la demeure est la cité, nous ne savons plus rien. À partir des camps – de concentration et/ou d'extermination – ... la possibilité de faire le partage entre notre corps biologique et notre corps politique, entre ce qui est incommunicable et muet et ce qui est communicable et exprimable, nous a été enlevée une fois pour toutes.»¹³

Dans cette problématique, la force et l'originalité de Lefort est à chercher, me semble-t-il, dans l'investigation qu'il mène du nouage entre littérature, politique et psychanalyse, car ce qui échappe à la politique n'est rien d'autre que ce qui fait objet de la psychanalyse.¹⁴

¹¹ «Préface», *Écrire...*, p. 9.

¹² «Le corps interposé. 1984 de George Orwell », *Ecrire...*, p.17.

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997, pp. 201-202.

¹⁴ En outre, il ne faut pas oublier que la complexité de la trame liant public et privé est mise en évidence par la psychanalyse, fondamentalement à partir des conceptualisations

Pourquoi ce nouage? Je dirais qu'il s'agit là d'un dispositif tout à fait spécial au sein duquel une œuvre littéraire sert de lieu de rencontre. Un lieu où se croisent l'interrogation portant sur la politique, le public, le collectif, et cette autre interrogation qui, elle, porte sur ce qui fait l'objet de la psychanalyse: le noeud, propre à chacun, entre le désir de savoir et le mode de jouir.

Manifestement, la psychanalyse n'est pas absente de l'œuvre de Lefort puisque lui-même pose que la psychanalyse et la politique font un tronc commun en affirmant que l'invention démocratique constitue la condition de possibilité aussi bien de la politique que de la psychanalyse. C'est, je pense, très exactement de ce rapport-là que Lefort traite à la fin de «L'image du corps et le totalitarisme», un texte dont je voudrais commenter un passage un peu en détail.

Selon Lefort, si le penseur politique peut puiser dans la psychanalyse, c'est parce que cet événement éminemment politique qu'est l'érosion des repères de la certitude constitue la condition de possibilité de la psychanalyse.¹⁵ La psychanalyse elle-même semble corroborer cette thèse lorsque, dans «La psychologie des foules» et *Le malaise dans la civilisation*, Freud souligne une affinité entre l'acte fondateur de la démocratie et le refoulement originaire. Dans cette perspective, on pourrait dire que la psychanalyse et la politique mettent au travail le même axiome: l'impossibilité de déterminer le tout de la société. L'investissement libidinal a beau constituer le lien social, quelque chose du libidinal reste irrésorbable, rebelle à tout lien social, décomplétant ainsi aussi bien l'image du sujet que celle de la société. Dans les deux cas, nous confrontons le sujet réduit à l'anonymat, à une singularité quelconque, à un Un sans attributs, au pur Un, de sorte qu'on pourrait dire que la psychanalyse et la politique partagent le même objet: le sujet indéterminé.

Or, ce sujet «créé», inventé en quelque sorte par la démocratie, ce sujet indéterminé, sans substance ni contenu, représente, selon Lefort, à la fois

sur l'identification chez Freud, conceptualisations reprises par le biais de l'Un chez Lacan, dans le dessein de situer le sujet à partir du social.

¹⁵A propos de cette affinité entre la psychanalyse et la démocratie, Lefort commence par concéder que ses réflexions sur la politique «s'alimentent à la problématique de la psychanalyse,» pour ensuite ajouter, en un tour de force surprenant, que cela ne prend sens «qu'à la condition de se demander à quel foyer s'est allumée la pensée de Freud. Car n'est-il pas vrai que pour soutenir l'épreuve de la division du sujet, pour faire vaciller les repères et de l'un et de l'autre, pour destituer la position du détenteur du pouvoir et du savoir, il fallait prendre en charge une expérience qu'instituait la démocratie, l'indétermination qui naissait de la perte de la substance du corps politique?» «Image du corps et le totalitarisme», p. 183f.

l'unité de compte et l'impossible à compter. En effet, à s'en tenir à l'axiome lefortien de l'indétermination, le sujet constituerait quelque chose comme la limite intérieure à toute tentative de compter. En ce sens, la démocratie peut être décrite comme un effort à la limite de l'impossible puisqu'il s'agit d'inscrire le sujet comme inadéquation à lui-même dans le lien social. Il faut donc qu'il y ait, dans le dispositif démocratique du comptage, une catégorie spéciale ouverte pour ce qui ne peut pas être compté. Cette catégorie sous laquelle s'inscrivent des entités non-identiques-à-elles-mêmes, c'est ce que Lefort appelle les droits de l'homme.

Dans son texte «Droits de l'homme et politique», Lefort élabore donc à partir des droits de l'homme ce surplus irrattrapable que constitue le sujet pour tout régime politique: «La notion de droits de l'homme fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable.»¹⁶ C'est en tant que cette capacité pure à avoir des droits, ce surplus de rien, que le sujet démocratique est à l'origine de tout mécompte. Et si le sujet démocratique se présente comme l'élément surnuméraire, un élément de trop qui, en même temps, fait défaut, c'est parce qu'il est l'une des manifestations du lieu vide dont parle Lefort.

La disproportion structurale entre le comptable et le non-comptable telle que la met en valeur le concept même de l'homme et de ses droits, ne met-elle pas en danger, une fois traduite en politique, le principe d'égalité auquel se réfère la démocratie? Pour Lefort, le problème de l'incommensurable reste entier. Comment, alors, «sauver» la démocratie comme lien social tout en respectant des singularités incommensurables? Comment y arriver, s'il est nécessaire que la démocratie compte avec l'incomptable? Quelle est la solution proposée par Lefort?

Selon Lefort, la démocratie, pour se maintenir et pour maintenir la singularité quelconque, en appelle toujours au tiers. Cette opération du compte nous ramène au lieu vide du pouvoir comme pôle symbolique. Si le pôle symbolique comme tiers dépasse la confrontation brutale des singularités, c'est parce que là, il ne s'agit pas de jouer une singularité contre une autre singularité, mais plutôt de faire en sorte que leur différence devienne pour ainsi dire indifférente. Autrement dit, venu en tiers, le pôle symbolique du pouvoir ne commande pas la reconnaissance de la singularité incommensurable, donc résistante à tout compte et à toute universalité, y compris celle de la loi. Au contraire, s'il témoigne toujours d'une interruption du rapport imaginaire et meurtrier qu'entretiennent les singularités, c'est parce que le

¹⁶ «Droits de l'homme et politique», *L'invention démocratique*, p. 66.

pôle symbolique du pouvoir constitue une place inoccupable, une place vide où aucun trait d'identification, aucun lien d'appartenance ne peut s'inscrire.

C'est pourquoi la démocratie ne cherche pas à catégoriser les sujets, mais les compte. Et elle les compte, justement, à partir de l'Un symbolique que constitue le lieu vide du pouvoir. Ce lieu vide convoque tous les individus *sans distinction*, et non pas tous *en général*. Il les convoque plutôt un par un, pour qu'ils se présentent dans leur exhaustion distributive, c'est-à-dire comme singularités quelconques. J'irais jusqu'à dire qu'il y a quelque chose de «donjuanesque» dans la façon selon laquelle la démocratie «compte» les sujets en tant que singularités quelconques: Tout comme Don Juan, la démocratie «prend» les singularités une par une, sans pouvoir ou même vouloir les totaliser, en faire un tout. C'est pour cette raison que le tout de la démocratie reste ouvert, non-ségrégatif, qu'il est un tout qui ne se boucle pas, un pas-tout justement.

Cette reconnaissance par Claude Lefort de ce qui fait le tronc commun de l'invention démocratique et de la psychanalyse rend d'autant plus étonnant le fait que la psychanalyse n'apparaisse jamais dans l'œuvre lefortienne quand il s'agit de mettre au jour la question politique à partir des œuvres littéraires. Je ne mentionnerais que «Le corps interposé. 1984 de George Orwell» et «Sade: Le Boudoir et la Cité», deux textes qui mettent en relief l'antagonisme entre la chose politique comme chose publique et ce qui constitue l'objet propre de la psychanalyse: le mode de jouir dans le cas de Sade, l'horreur de savoir dans le cas d'Orwell.

Pourquoi ce silence, étrange si l'on songe à la place que tient la psychanalyse dans la pensée de Lefort? Cette interrogation ne doit cependant pas nous faire oublier que nous avons tout intérêt à lire les essais de Lefort, pour la rigueur de sa recherche aussi bien que pour la contribution qu'il apporte à une élaboration philosophico-politique de la «politisation du privé». En effet, tout se passe comme si Lefort faisait ici appel à la littérature pour mettre au jour la problématique située au croisement de la politique et de la psychanalyse.

Dans les incursions littéraires de Lefort, la singularité paraît essentiellement étrangère ou rebelle à la politique; en cela, elle ne saurait fonder une politique. Pourtant, le grand mérite de l'interprétation que Lefort développe à partir des textes qu'il étudie consiste à montrer à quel point Sade et Orwell ont explicitement lié à la raison politique ce qui constitue le plus singulier du sujet: le désir ou la jouissance.

Pour penser la démocratie, c'est-à-dire pour la penser au plus proche de son contraire, il faut pouvoir penser la possibilisation de cet impossible que constitue, dans la perspective ouverte par l'invention démocratique, le monde

totalitaire. Tel est l'enjeu principal que repère Lefort dans l'entreprise d'Orwell.

C'est pour montrer la mutation symbolique que représente le totalitarisme que Lefort entreprend l'interprétation du roman d'Orwell qui traite du partage entre le privé et le public dans l'univers totalitaire.

C'est autour de ce clivage que se joue l'histoire du personnage principal dont la «passion politique», dit Lefort, «ne se dissocie pas de son tourment intime. La volonté de savoir ce qu'il en est du secret du régime ne fait qu'un avec la volonté de savoir ce qu'il en est de son propre secret.»¹⁷

Il s'agit donc d'un trajet politique doublé d'une analyse du sujet, pour ne pas dire d'une «auto-analyse». De cette analyse, le sujet sortira changé au point qu'il sera réduit à un déchet, une coquille vide. Car la question centrale autour de laquelle se joue l'histoire de Winston n'est pas seulement de savoir: Comment le totalitarisme pénètre à l'intérieur du sujet? Ou comme le demande Lefort: Par quelle porte le discours totalitaire entre-t-il, à l'insu du sujet? La question est aussi celle de la complicité du sujet lui-même car, pour que la politique totalitaire réussisse, il faut bien qu'elle sache trouver la porte secrète de chacun pour l'investir. Le projet totalitaire est donc moins de déjouer le rebelle que de démasquer le complice.

Ce qui fait la singularité du double trajet de Winston, et qui conduit finalement à sa perte, c'est la recherche de l'ultime mobile: le désir qui traverse l'idéologie totalitaire.

La recherche de Winston commence par une question: *Che vuoi?* qu'il adresse au grand Autre de l'idéologie totalitaire. Mais tandis qu'il commence par demander à l'Autre ce que celui-ci veut de lui, c'est à lui-même qu'à la fin de son enquête cette question est adressée. La recherche du point de croisement des deux désirs, celui de l'État totalitaire et celui du sujet, s'avère fatale pour le sujet. Non pas parce que l'ennemi a été trop puissant pour qu'il soit possible de le combattre, mais plutôt parce que le sujet a été trop faible. Il a cédé sur son désir, comme dirait Lacan: il n'était pas prêt à assumer la réponse à la question qu'il s'était posée: Que suis-je? Car lorsque le sujet reçoit sa réponse, il s'opère ce que la psychanalyse caractérise par le terme de *fading* ou d'*aphanysis*: un effacement du sujet. Face à l'horreur qu'il ressent à savoir ce qu'il est dans son fantasme, le sujet pâlit, s'efface.

Orwell, on le voit, ne se borne pas à décrire la double quête de Winston: celle de la vérité politique et celle de la vérité qui l'habite en tant qu'individu. Ce qui meut le plus profondément Winston, comme le suggère Lefort dans sa lecture d'Orwell, le désir qui le nourrit, est voué à le perdre: non

¹⁷ «Le corps interposé. 1984 de George Orwell», *Écrire...*, p. 21.

seulement parce que ce désir n'a pas sa place dans l'univers où il vit, un univers où le privé est annulé, comme Lefort ne manque pas de le souligner, mais aussi et surtout parce que ce désir est le désir de savoir s'il y a quelque chose en lui qui se prête au fantasme qui gouverne le totalitarisme.

Dans l'univers totalitaire, il s'agit bien d'investir le privé pour mieux le détruire, nous dit Lefort, cela en exploitant les ressorts, les mobiles inconscients, propres au sujet. C'est pourquoi au cœur même de cette entreprise est mise en œuvre une complicité entre le bourreau et la victime, une complicité qui ne peut s'établir que s'il existe ce que Lefort appelle «la porte secrète du fantasme».¹⁸

L'insupportable pour Winston n'est pas simplement d'être dévoré par les rats mais de s'apercevoir que ces rats »sortent de lui-même par une porte intérieure... Le rat ignoble, l'objet que Winston ne peut ni supporter ni contempler, c'est pour une part lui-même«, dit Lefort.¹⁹ Ce n'est pas simplement parce qu'il a trahi Julia que son monde s'écroule. Son univers se décompose au moment où il se rend compte qu'il n'est rien d'autre que ça, ce rat vorace, ignoble. Or, de cela, Winston ne veut rien savoir. Cette prise de conscience aussitôt rejetée, il n'est plus rien qu'une coquille vide prête à accueillir l'idéologie totalitaire. Autrement dit, c'est parce que l'heure de vérité, de sa vérité, ne lui a pas été supportable qu'il préfère succomber à Big Brother. A ce moment-là, il se laisse envahir par l'idéologie totalitaire. La conclusion de Lefort est donc tout à fait pertinente lorsqu'il avance que la servitude peut être poussée au plus loin alors même que la liberté paraît le plus obstinément recherchée: C'est parce que le sujet a cédé sur son désir de savoir qu'il finit par se transformer en mort vivant.

Pour résumer, je dirais que dans le cas d'Orwell, l'indicible, l'incompréhensible, c'est le privé en tant que tel dans la mesure où ce qui menace l'ordre totalitaire n'est rien d'autre que le sujet en tant que singularité pure. Si tout État totalitaire peut reconnaître n'importe quelle revendication de l'identité, voire celle d'une identité étatique à l'intérieur de lui-même – on s'aperçoit que c'est le cas si l'on examine le statut de l'Église au sein des États totalitaires, il ne peut en revanche s'accommoder de singularités prises dans leur état quelconque, c'est-à-dire de singularités qui ne disposent d'aucune identité qu'elles pourraient faire valoir, d'aucun lien d'appartenance qu'elles pourraient faire reconnaître.

Toute autre est la rencontre de la politique avec l'indicible dans l'œuvre de Sade. Dans l'univers sadien, l'impossible qui reste absolument étranger à l'ordre politique, c'est la jouissance en tant qu'elle est radicalement singu-

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

lière, non-universalisable. Dans le texte »Sade: Le Boudoir et la Cité«, Lefort interroge ce projet inouï, presque fou que Sade met en place pour envisager la possibilité d'un »être ensemble« fondé sur la volonté de jouissance.

Interroger la pensée de Sade en philosophe politique, c'est se heurter dès le début à une difficulté majeure dans la mesure où le lien social proposé par Sade dans la *Philosophie dans le boudoir* et le pamphlet qui lui est adjoint, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, se construit à partir de l'axiome selon lequel la jouissance est impartageable et n'admet aucune réciprocité, aucune contrepartie. Autrement dit, le problème auquel tout philosophe politique qui prend l'oeuvre de Sade au sérieux doit faire face est de mettre en évidence la pertinence politique d'une pensée qui passe d'habitude pour l'apologie de la destruction de tout lien social.

Qu'en serait-il de la »politique« sadienne, si l'on devait admettre la réciprocité comme fondement du social? Puisque la jouissance tue l'échange réciproque, principe de toute forme de société, il n'y aurait pas de »politique« sadienne, et la relation de jouissance sadienne serait profondément asociale et apolitique. Elle ne pourrait »unir« les hommes que dans et par des relations d'oppression et de domination, à la limite même du »lien« social et politique. Cela, Lefort l'a parfaitement vu puisqu'il demande: »Qu'est-ce que la nature humaine, si la nature n'implique aucune norme? Qu'est-ce que la liberté, si seule la pulsion sexuelle décide de la valeur de l'acte? Et qu'est-ce que l'égalité si elle exclut la reconnaissance du semblable par le semblable?«²⁰ Car l'énoncé complet de l'impératif de la jouissance à la base du lien social sadien, un impératif assorti de l'indifférence à autrui, se dit comme: »Jouis ! Qu'importe aux dépens de qui.« Le rapport à l'autre est ici un rapport immédiat de sujétion. La luxure est immédiatement despotique et ne permet d'autre lien social que celui de l'asservissement du faible par le fort.

De ce seul point de vue, Sade aurait donc dû dire comme Freud, dans *Totem et tabou*, que »le besoin sexuel est impuissant à unir les hommes«. Mais Sade croit pouvoir fonder des rapports sociaux hors de toute réciprocité et sur la seule volonté de jouissance - contre Freud, donc, et contre la philosophie politique. Or, l'extension à tous du droit de jouissance ne permet pas à lui seul de considérer qu'on a affaire à un principe politique, doué d'une universalité réelle; cela Lefort le repère très clairement.

Mais, et ceci est capital, Sade s'empresse de nous prévenir qu'il ne faut surtout pas confondre le despotisme passionnel avec le despotisme politique. Comme il le fait dire à Dolmancé, l'un de ses porte-parole: »La pauvreté de

²⁰ »Sade: Le Boudoir et la Cité«, *Écrits, ..., op. cit.*, p. 98f.

la langue française nous contraint à employer des mots que notre heureux gouvernement réproouve aujourd'hui avec tant de raison: nous espérons que nos lecteurs éclairés nous entendront et ne confondront point l'absurde despotisme politique avec le très luxurieux despotisme des passions de libertinage.» (III, p. 529)²¹

On ne peut manquer de constater que les positions théoriques de Sade oscillent d'un pôle à l'autre, suscitant à première vue des contradictions sans solution possible. La politique de la solitude qu'engendre la tyrannie des passions, en ce sens, constitue l'une des stratégies possibles parmi les autres possibilités qu'offre le droit à la jouissance que postule Sade.

La solution proposée par Sade dans la *Philosophie dans le boudoir* consiste à institutionnaliser le droit à la jouissance, elle-même définie comme la condition de possibilité de la république. Le projet sadien s'annonce donc ainsi: Substituer aux lois positives existantes les institutions de la victimisation comme étant les plus proches de l'exigence de la loi de jouissance, trouver des institutions qui permettent la réalisation de la loi de jouissance, comme loi suprême et seule légitime.²² Il s'agit donc, comme le signale Lefort, de multiplier le boudoir sous forme d'établissements créés par le gouvernement.²³ Or, si Sade, comme le dit Lefort, se situe du côté de la république, c'est pour toucher ce qui, selon lui, constitue son fond: le despotisme de l'être l'humain auquel seule elle peut faire droit. Ce despotisme, en demandant la mise en cause du despotisme politique, ouvre, selon Lefort, un abîme. Ce n'est que par le despotisme de la passion que l'homme peut découvrir l'abjection qui lui est propre.

Toute l'originalité de Sade tient justement dans l'effort qu'il déploie pour joindre émancipation politique et droit à la jouissance, c'est-à-dire pour élargir l'échange universel, principe de la société issue de la révolution, à ce domaine qui échappe à toute tentative d'universalisation: la jouissance. Dans sa lecture du pamphlet sadien *Français, encore un effort...*, Lefort n'a pas man-

²¹ *Philosophie dans le boudoir*, III, p. 529. L'œuvre de Sade est citée en référence à l'édition complète du Cercle du Libre Précieux en 16 tomes et reprises par les Editions Têtes de Feuilles.

²² A ce stade de notre réflexion, une précision s'impose. Il faut surtout éviter d'assimiler la victime sadienne et l'esclave hégélien, par exemple, car, à la différence de ce qui est en jeu dans le rapport hégélien de maître à esclave, la victime sadienne n'est porteuse d'aucune mission, ni non plus détentrice, par son travail et le savoir qu'il en dégage, du sens de l'histoire. Le texte sadien nous donne à voir dans la victime non pas la souffrance issue du travail, la souffrance utile, mais une souffrance doublement inutile: D'abord, parce qu'elle satisfait la volonté de jouissance la plus arbitraire et la plus improductive qui soit – à la différence du maître hégélien qui commande en vue de l'utile, ensuite, parce que cette souffrance n'est supportée que pour satisfaire à des préjugés.

qué de signaler que toute tentative de postuler une norme universelle qui légiférerait le jouir achoppe inévitablement, de sorte qu'on ne peut légiférer de droit, ou plutôt d'obligation à la jouissance sous les espèces d'un impératif qui se dirait par exemple: »Chacun a droit à son mode particulier de jouir!« Ici, Lefort attire notre attention à la limite d'une telle universalisation de la loi de jouissance et les obstacles sur lesquels elle bute: Le sujet est pris dans un rapport dissymétrique, inégalitaire, de domination, de commandement à l'obéissance. Qu'en est-il de la liberté, demande Lefort, »si la liberté se confond avec l'expression de désirs tyranniques?«²⁴ On a beau détruire le despotisme politique, un despotisme d'autant plus sévère et exigeant s'érige à sa place: le despotisme de la jouissance.

Si le propos de Sade sur la politique nous importe ici, ce n'est pas seulement parce qu'il »procède d'une extraordinaire volonté de subversion de tout ordre établi«,²⁵ mais aussi parce qu'il nous porte au-delà de toute appropriation, au-delà de toute appartenance, pour ouvrir devant nous, comme le dit très justement Lefort, un abîme: l'ouverture d'un possible absolument indéterminé, un suspens radical, sans lequel il n'y aurait jamais d'invention démocratique comme événement politique. Comment alors ne pas apercevoir une affinité troublante entre l'entreprise sadien imposant le despotisme passionnel et l'invention démocratique? Sade ne dégage-t-il quelque chose de ce réel-impossible impliqué dans l'invention démocratique elle-même, l'intraitable de cette invention? Car ce que Sade met en valeur, c'est un »pas de limite«, une liberté réelle, sauvage, propre à l'invention démocratique elle-même.

Et d'ailleurs, le projet sadien ne tente-t-il pas de prendre au sérieux l'axiome principal de la démocratie: le droit aux droits? Quand bien même elle échoue, il s'agit bel et bien, dans l'œuvre de Sade, d'une tentative pour universaliser le droit à la jouissance, pour admettre le droit singulier à la jouissance dans ce qu'il a de dérangeant pour tout régime politique puisque ce droit, une fois universalisé, met en cause la possibilité même d'un lien social. Dans cette perspective, le seul mérite de la république construite à la mesure des vœux du boudoir, nous dit Lefort, est »d'aménager l'espace des solitudes.«²⁶

Et pourtant, même si l'on doit admettre avec Lefort que l'idée de l'émancipation est dans la pensée de Sade inséparable du désir de corrompre et, pour cette raison même, toujours déjà subvertie, »corruptue«, étant donné

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ *Ibid.*, 110.

²⁵ »Sade : Le Boudoir et la Cité«, *op. cit.*, p. 91f.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

que le despotisme de la jouissance confronte l'homme à son abjection, même si Sade nous prive »de l'image d'une bonne société«, il n'en reste pas moins que, suivant les incitations de Sade, nous rejetons l'idéologie quelle qu'elle soit en nous apercevant qu'elle recouvre un abîme.²⁷ C'est parce que la démocratie s'origine dans cet abîme qu'elle peut toujours se muer en son contraire: Le génie d'Orwell et celui de Sade témoignent de cette lucidité politique.

²⁷ *Ibid.*, p. 111.