

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI[®]

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

LE VERTIGE ET L'HOMME NOUVEAU
(OU L'ANGOISSE DE LA DÉMOCRATIE MODERNE)

par
 **Fannie Gouault**
560820

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de
maîtrise ès arts en sociologie

Directeur : Professeur J. Yvon Thériault

Université d'Ottawa

janvier 1999



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-38752-6

Canada



À Ariane, mon soleil...

À Michel et à Denise...

À mon ange gardien (et tous ses artisans)...
Au rouge chaud des terres qui m'ont ramenée...

Son esprit s'échappa vers le labyrinthe de la double-pensée. Connaître et ne pas connaître. En pleine conscience et avec une absolue bonne foi, émettre des mensonges soigneusement agencés. Retenir simultanément deux opinions qui s'annulent alors qu'on les sait contradictoires et croire à toutes deux. Employer la logique contre la logique. Répudier la morale alors qu'on se réclame d'elle. Croire en même temps que la démocratie est impossible et que le Parti est gardien de la démocratie. Oublier tout ce qu'il est nécessaire d'oublier, puis le rappeler à sa mémoire quand on en a besoin, pour l'oublier plus rapidement encore. Surtout, appliquer le même processus au processus lui-même. Là était l'ultime subtilité. Persuader consciemment l'inconscient, puis devenir ensuite inconscient de l'acte d'hypnose que l'on vient de perpétrer.

George Orwell, 1984, p.55

“Le Vertige et l’Homme Nouveau (ou l’angoisse de la démocratie moderne)”

Cette thèse traite du lien entre le totalitarisme, la démocratie et la modernité. Nous présentons une hypothèse selon laquelle le totalitarisme, en tant que régime politique qui rétablit la certitude, se présente comme étant l’assouvissement des angoisses modernes. En utilisant principalement les écrits de Claude Lefort, soutenus de notions d’Estienne de La Boétie sur la servitude volontaire et d’Isaiah Berlin sur les conceptions de la liberté, nous avons développé une interprétation selon laquelle l’institutionnalisation de l’indéterminé dans les démocraties modernes peut mener les individus au désir de l’Un et ainsi mettre en place les éléments nécessaires à la perception du totalitarisme comme étant un régime qui libère de la “dissolution des repères de la certitude” et du vertige démocratique.

PLAN

LE VERTIGE ET L'HOMME NOUVEAU

ou les angoisses de la démocratie moderne

| | |
|--|----|
| INTRODUCTION | 1 |
| LE TOTALITARISME DANS L'OEUVRE DE CLAUDE LEFORT | 12 |
| AVANT PROPOS : SUR L'UN, L'AUTRE ET LE DÉSIR DE LIBERTÉ | 15 |
| CHAPITRE PREMIER | 20 |
| I. LA MÉTHODE LEFORTIENNE..... | 21 |
| II. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES..... | 25 |
| i. La place du politique..... | 25 |
| ii. L'idée de la mise en forme du social..... | 29 |
| III. LES SOCIÉTÉS MONARCHIQUES..... | 34 |
| i. Le lieu du pouvoir monarchique, pôle inconditionné..... | 36 |
| CHAPITRE DEUX | 41 |
| I. LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE..... | 43 |
| i. L'indéterminé..... | 43 |
| ii. L'Invention démocratique..... | 45 |
| iii. Le lieu vide..... | 47 |
| iv. La désincorporation et le désintrinsication..... | 52 |
| CHAPITRE TROIS | 58 |
| I. VERS LE TOTALITARISME..... | 58 |
| II. LES AMBIGUITÉS DE LA DÉMOCRATIE MODERNE..... | 60 |
| i. l'indéterminé..... | 62 |
| ii. les mécanismes démocratiques..... | 68 |
| III. LE TOTALITARISME COMME ALTERNATIVE MODERNE..... | 73 |
| i. La fusion des sphères de la Loi, du pouvoir et du savoir..... | 77 |
| ii. L'égocrate..... | 81 |
| iii. Le Plan (ou le destin de l'homme nouveau)..... | 86 |
| iv. Les faiblesses de la mise en forme totalitaire..... | 92 |

| | |
|---|-----|
| CRITIQUES SUR L'INTELLIGENCE DU TOTALITARISME DANS L'OEUVRE DE CLAUDE LEFORT | 96 |
| CHAPITRE QUATRE | 100 |
| I. LA CONTRE-RÉVOLUTION TOTALITAIRE..... | 100 |
| II. VERS UNE CONCEPTION DE LA LIBERTÉ DU TOTALITARISME..... | 104 |
| i. La liberté chez Isaiah Berlin..... | 104 |
| ii. Dialogue Lefort-Berlin (ou le double attrait du totalitarisme)..... | 110 |
| CONCLUSION | 118 |
| BIBLIOGRAPHIE | 127 |

LE VERTIGE ET L'HOMME NOUVEAU

OU LES ANGOISSES DE LA DÉMOCRATIE MODERNE

Il était une fois un homme qui avait une vision. Il entrevoyait un paradis terrestre où lui et tous ses semblables pourraient vivre et s'épanouir sur une terre fertile et prospère. Il rêvait de son royaume qui durerait mille ans et de la félicité de son peuple qu'il aurait mené jusque là. Il avait élaboré un plan qui lui permettrait un jour d'accéder à son idéal. Sur ce, il disait :

l'objet de notre lutte ... sera la garantie de l'existence et de la multiplication de notre race et de notre peuple, la nourriture de ses enfants, la préservation de la pureté de son sang, la liberté et l'indépendance de la patrie, pour que notre peuple puisse mûrir et se préparer à la mission qui lui a été assignée par le Créateur de l'univers (Reich, 1972:87).

L'histoire a démontré que cette vision mena plus de 6 millions d'être humains - d'hommes, de femmes, d'enfants, jeunes et vieux - vers une mort atroce et inhumaine. C'est cette vision qui donna à l'humanité le legs de l'Holocauste de la deuxième guerre mondiale.

Si les événements et les conséquences de cet épisode noir de l'humanité contemporaine semblent encore incroyables, leur acceptation par une nation entière, même en supposant que la majorité n'avait pas connaissance de l'ampleur du projet, l'est encore plus. Comment donc expliquer l'adoption d'un comportement social et politique si lourd de

conséquences par une nation entière? Quels arguments ou mécanismes ont pu être si forts qu'ils aient nourri autant de haine et de violence ou même, simplement, d'indifférence? Comment des êtres «intelligents» et «logiques» n'ont-ils pas pu se rendre compte à quel point cette vision était destructive? Nous croyons que cela a été possible parce que la modernité a construit l'espace politique ouvrant la porte à la mise en place d'un tel régime. Même avec une connaissance sommaire du système totalitaire de l'Allemagne nazie, nous pouvons nous rendre compte que celui-ci a fait appel au sentiment nationaliste et au besoin d'appartenance d'un peuple déconstruit par les événements d'un monde en redéfinition. Dans cet essai, nous chercherons à savoir si les caractéristiques du régime fasciste allemand, ainsi que ceux de tout autre régime totalitaire, sont des mécanismes qui doivent leur existence à la modernité et plus précisément au régime démocratique.

Nous nous proposons donc d'examiner plus en profondeur l'aventure de la démocratie moderne afin de tenter de mieux comprendre comment elle a pu mener jusqu'à un régime totalitaire tel que celui de l'Allemagne nazie, mais tels aussi ceux de la Chine maoïste ou de l'URSS sous Staline. Pour ce faire, nous examinerons particulièrement la pensée de Claude Lefort qui est un des penseurs qui a consacré son oeuvre à l'examen du totalitarisme, en particulier à celui du totalitarisme soviétique. Si nous avons choisi cet auteur c'est pour des raisons de préférences personnelles mais aussi parce que Claude Lefort est tenu par plusieurs comme étant une sommité dans la connaissance sur le totalitarisme, ses analyses du régime soviétique ayant une prétention à l'universel. De plus, comme le mentionne J. Yvon Thériault, étudier Claude Lefort c'est étudier une série de maîtres de par la nature de

sa méthode (Thériault, 1994:133). En ce sens, maîtriser la pensée de Claude Lefort, c'est en même temps se questionner sur les théories de nombreux auteurs qui ont pensé sur la modernité, sur la démocratie, et sur le totalitarisme. Évidemment, comme nous étudions la pensée d'un auteur seulement, nous n'aurons pas la prétention ni l'ambition d'étudier et de présenter un examen exhaustif de la question que nous soulevons. Ce que nous nous proposons de faire est de présenter de la façon la plus complète possible, et la plus critique possible, une interprétation du totalitarisme à la lumière de certains concepts élaborés par Claude Lefort.

L'avantage, et le désavantage, d'avoir choisi Claude Lefort, est qu'il ne présente jamais de théorie toute faite. Lefort nous mène plutôt vers une série de remises en question des interprétations, il questionne même les siennes, sur les sujets qui touchent, d'après lui, la connaissance du totalitarisme. Ces remises en question permettent finalement de cerner une direction générale dans laquelle la compréhension d'un phénomène, en l'occurrence ici le totalitarisme, peut se faire. Cela offre donc au lecteur de Lefort un itinéraire qui permet l'interprétation de ce qui est tenu par lui et d'autres de ces contemporains, comme étant l'«événement» du XXe siècle : le totalitarisme.

Suivant cet itinéraire tracé par Lefort nous suggérerons qu'en tant que système qui valorise l'indéterminé la démocratie moderne se présente comme le catalyseur des dangers totalitaires tel que celui que l'humanité a connu lors de la seconde guerre mondiale.

Expliquons-nous. Le national-socialisme d'Hitler a été un des grands régimes totalitaires que le XXe siècle a connu. Mais ce qui caractérise le régime hitlérien est l'ampleur des conséquences de son implantation sur l'humanité. C'est aussi pourquoi nous nous sommes d'abord intéressé à cet épisode particulier de l'histoire contemporaine. Ce régime totalitaire a été, et est encore, l'exemple le plus connu, et sans doute le plus frappant, de la cruauté humaine de l'histoire moderne. Mais voilà que surgit une autre question. Si la modernité s'inscrit dans l'histoire de l'humanité comme un projet qui visait la libération des barbarismes humains et de l'ère «de la noirceur» du moyen-âge, comment se fait-il qu'à une époque qui semblait être son apogée ressortent de tels événements? Le régime totalitaire qui a existé en Allemagne pendant le règne d'Hitler était-il donc anti-moderne? ou bien est-ce le projet de la modernité qui était mal conçu?

Afin de trouver des réponses à ces questions nous nous sommes d'abord demandé ce qu'était la modernité. Elle est, d'une part, un système d'organisation sociale issu de la révolution scientifique du XVIIe siècle dans lequel l'idée d'un progrès infini de la connaissance et de la raison est centrale. D'autre part, la modernité représente aussi l'arrivée de l'indéterminé au centre de l'imaginaire politique. En d'autres mots, comme il en sera question au premier chapitre, et comme le suggère Claude Lefort, la modernité, d'un point de vue politique, c'est la démocratie.

L'ère de la modernité est donc caractérisée par l'indéterminé, mais nous pouvons dire qu'elle l'est aussi par l'individu, c'est-à-dire par l'arrivée de celui-ci au centre de l'action

politique et du mouvement social. Si nous avons à poser une caractéristique comme étant le primat de base de la modernité, nous suivrions C.Lefort pour dire que c'est l'indéterminé. En adoptant une telle perspective, nous acceptons qu'une des dimensions principales de la modernité est de permettre à l'inquiète activité de traverser le tissu du social et, ce faisant de faire surgir l'individu au centre de l'action sociale. C'est dans ce sens que l'individualisme démocratique peut être perçu comme étant le projet politique de la modernité, au même titre que le seraient les idées de liberté et de progrès, puisqu'il donne à l'individu et aux relations qu'il entretient avec ses semblables une place centrale dans l'élaboration des procédures selon lesquelles il devra vivre ; il donne à l'individu le rôle de citoyen. D'ailleurs, C.Lefort dit de la démocratie qu'elle est la figure centrale de la modernité et que «du point de vue politique, le procès de la modernité est le procès de la démocratie» (Lefort, 1986:71). C'est donc par la prééminence de l'indéterminé dans le projet démocratique moderne que l'individu occupe une place centrale dans le social et le politique puisque l'indéterminé repose sur l'idée de conflits et de discussions qui ne peuvent advenir que si l'individu existe en tant que citoyen, c'est-à-dire en tant qu'atome politique incorporé à la volonté populaire et à l'élaboration de la Loi selon laquelle il vivra. Ce que nous avons alors cherché à retracer dans nos lectures c'est la place qu'occupait l'individu à l'intérieur même des régimes qui nous intéressaient ici particulièrement.

Nos lectures nous auront fait réaliser que sous le régime hitlérien, ce principe d'indéterminé était absent et que l'objectif même de plusieurs politiques nazies étaient justement de l'annuler, ainsi que tous les lieux possibles d'actualisation du conflit et de la

division, perçus comme inacceptables et indésirables. Ce constat poussa notre réflexion plus loin. Qu'est-ce que l'indéterminé pouvait avoir de si inacceptabl aux yeux d'une nation qui était à premier abord d'apparence si résolument moderne grâce à son avancement technique remarquable, son adhésion aux principes d'élections démocratiques et à un sentiment historique et culturel si fort? Serait-ce grâce au primat de base de la modernité que le régime totalitaire hitlérien est désormais tristement célèbre? Si oui, comment expliquer ce paradoxe? Et si le totalitarisme a été possible une fois dans le contexte de la modernité, qu'est-ce qui nous permettrait de croire que cela ne se reproduira plus?

C'est non seulement une réflexion sur les systèmes politiques engendrés par la modernité qu'il s'agit de faire mais, en plus, une critique des principes véhiculés par la modernité. Si Hitler a eu si peu de peine à instaurer un régime comme celui que l'humanité a connu lors de la seconde guerre mondiale c'est probablement parce que les conditions pré-existantes était favorables. Le contexte socio-économique particulier en Allemagne de l'époque d'après-guerre de 1918 à 1933 (année à laquelle Hitler fut porté au pouvoir) ne peut pas, à lui seul, assumer la pleine responsabilité de l'instauration et du succès du régime totalitaire tel qu'il a pris forme en Allemagne. Il devait y avoir un besoin ou une condition particulière dans les pays qui ont basculé dans le totalitarisme qui expliqueraient son avènement. Peut-être avaient-ils atteint un stage particulier de croissance démocratique, ou, au contraire, étaient-ils à un niveau de «désenchantement démocratique» atteint rarement et particulièrement? Si ce raisonnement est juste c'est la démocratie moderne en tant que projet politique qu'il faut réviser.

En effet, comment faut-il percevoir la démocratie moderne, si les fondements du système qui l'ont engendrée sont ébranlés et détruits? Comme nous l'avons déjà souligné, nous percevons la démocratie moderne comme présentant les éléments catalyseurs de la mutation vers le totalitarisme. Et s'il existe une parenté encore plus étroite entre la démocratie, ce système d'organisation social et politique qui met le primat sur l'indéterminé, et le totalitarisme, qui valorise une vision scientifico-technique du social, que ne l'auraient jamais imaginé les modernes?.

Et si ce lien était perçu comme étant une extension? ou du moins une preuve de la fragilité du projet moderne? Perçue selon cette conception, la démocratie s'avérerait être la prémisse ou le prélude à la valse totalitaire et serait alors véritablement son catalyseur dans le sens où elle «déclenche une réaction par sa seule présence» (Le nouveau petit Robert, 1994:319).

Voici donc le noeud du problème que nous nous proposons d'étudier. La modernité a engendré un système politique qui se veut « libérateur », que les Anciens connaissaient déjà sous les termes « Demos Kratia » : le gouvernement par le peuple. Mais les temps modernes auront aussi engendré le totalitarisme, qui à première vue, semble se présenter comme étant l'antithèse de la démocratie. Mais, à la lumière des écrits de Claude Lefort et du cheminement que ceux-ci nous ont fait parcourir, nous présenterons l'hypothèse selon laquelle la démocratie n'est pas l'antithèse du totalitarisme mais bien sa prémisse et que ce mouvement vers le totalitarisme pourrait être perçu comme étant irréversible. Dans ce sens

nous allons à l'encontre de la pensée de Claude Lefort qui perçoit le totalitarisme comme étant une perversion de la démocratie moderne ou plutôt, l'expression de ses faiblesses, qui menace constamment la démocratie mais qui ne réussit jamais réellement à défaire le travail de l'indéterminé.

Afin de tracer brièvement notre itinéraire, voici la méthode que nous nous proposons d'adopter pour exposer notre cheminement. Précisons ici que nous présenterons les questionnements et les critiques vers lesquels les écrits de Claude Lefort nous ont menés. Bien que nous ne suivrons pas toujours sa pensée, notre méthode en est fortement inspirée, c'est-à-dire qu'il s'agira ici moins d'une critique de l'auteur que d'un avancement de la compréhension du phénomène totalitaire entraînée par une lecture et une interprétation particulière de sa pensée. Nous retracerons d'abord quelle est la méthode de travail de Claude Lefort et pourquoi nous avons choisi de suivre son itinéraire. Ensuite, nous exposerons la pensée de Lefort, ce qui présentera le cadre dans lequel s'est inscrite notre réflexion. Nous exposerons sa pensée en trois temps suivant les trois thèmes que nous avons déjà rapportés, soit : la modernité, la démocratie et le totalitarisme. Nous tenterons d'exposer comment et pourquoi Claude Lefort tient le totalitarisme en tant que perversion moderne en mettant l'emphase sur les mutations sociales et politiques, perçues par Lefort, advenues depuis la monarchie, qui dénotent l'avènement de la modernité et de ses projets politiques. Ceci fait, nous passerons ensuite à la deuxième partie de notre essai qui se voudra à la fois la critique et l'analyse de la première.

Étant donné l'ampleur de l'oeuvre de Claude Lefort, nous ne pourrions malheureusement ni exposer ni reprendre tous les concepts lefortiens, mais nous tenterons d'exposer ceux qui, à notre sens, ont le plus de pertinence pour notre projet. Nous reprendrons donc, entre autres, les concepts de «politique», de «Révolution démocratique», d'«indéterminé», de «mise en forme de la société», de «désincorporation du pouvoir», d'«invention démocratique», de «Peuple-Un», de «transparence» et d'«Homme nouveau». C'est par une relecture de ces concepts que nous serons en mesure de poser un regard critique sur les hypothèses élaborées par Lefort.

Voici l'axe selon lequel nous fonctionnerons dans notre analyse. Précisons tout d'abord que l'objectif de cette thèse sera double. Dans un premier temps, nous nous proposons de reconstruire analytiquement et structurellement ce qu'est chez Lefort une démarche, un parcours. Si cela est notre propos, c'est d'abord dans un souci de compréhension personnelle mais surtout dans l'effort de ressortir des écrits de Lefort une explication de l'avènement de l'aventure totalitaire. Deuxièmement, nous tenterons, tout en poursuivant notre premier objectif, d'offrir une interprétation alternative de l'oeuvre de Lefort sur le totalitarisme. Nous tenterons de démontrer que le totalitarisme est le cadeau empoisonné de la démocratie moderne.

Pour Claude Lefort, si le totalitarisme n'a jamais su triompher dans l'histoire moderne, c'est parce que l'indéterminé de la Révolution démocratique moderne s'est ancré de façon irréversible dans l'imaginaire social des individus modernes (Thériault, 1994:142).

L'imaginaire moderne, d'après Lefort, est caractérisé par le fait qu'il a intégré au plus profond de son être le principe de l'indéterminé. C'est pourquoi nous croyons que les "hommes" de la modernité seraient devenus agnostiques, ne supportant plus de vivre dans une société où l'espace social est inscrit dans un cosmos déterminé. Une fois l'expérience de l'inquiète activité réalisée, un retour vers une Vérité déterminée et pré-existante à la société est impossible, autant au niveau de l'imaginaire que de la conscience des sujets démocratiques.

Nous poserons un regard critique sur cette conclusion. Nous ferons cela par l'entremise de nos deux objectifs. Dans la première partie nous reprendrons les arguments et les constatations de Lefort mais en les organisant de façon à rendre le mouvement de la mutation de la démocratie vers le totalitarisme plus clair dans le but d'en faire ressortir les mécanismes. Contrairement à Lefort qui recherche la logique et la dynamique des régimes politiques, notre démarche se vouera à une tentative de mieux saisir quel aurait pu être le pivot derrière le basculement vers le totalitarisme. La démocratie, selon notre perspective, sera perçue comme étant un régime d'une fragilité extrême qui se laisse facilement déséquilibrer de par la nature même de ses caractéristiques. Nous tenterons de voir comment le rapport à la modernité peut créer un malaise symbolique suffisant à pousser les sociétés humaines à vouloir faire l'expérience de l'alternative totalitaire. Nous argumenterons que cette mutation symbolique a un autre tranchant, celui d'engendrer ce que Lefort a justement identifié et que nous avons nommé le «vertige démocratique». Nous présenterons l'idée selon laquelle c'est justement ce double tranchant qui nourrit la force et l'attrait du

totalitarisme dans les sociétés modernes. Dans ce sens, nous dirons que la modernité est construite de façon à engendrer un malaise éternel chez l'homme moderne: celui de faire l'expérience de sa liberté et en même temps de lui donner l'impression d'être aspiré vers une non-identité. En d'autres mots, le prix de la liberté de l'homme moderne est la quête incessante de son identité.

Afin de bien présenter cette hypothèse, nous incorporerons en deuxième partie de ce travail, les écrits d'Isaiah Berlin sur les deux conceptions de la liberté. Ce que la connaissance de cet auteur sur la conceptualisation de la liberté pourra ajouter à notre interprétation des écrits de Lefort est de démontrer une seconde logique par laquelle la quête incessante de l'identité peut mener à l'attrait du totalitarisme en tant que régime mais aussi en tant que principe de vie.

Notre propos sera donc d'explorer une part de l'intelligence lefortienne sur le totalitarisme qui nous semble des plus intéressante : celle qui perçoit la démocratie comme portant en elle non seulement, comme le dit Lefort, les espoirs de sa propre destruction (Lefort, 1981:147), mais aussi les mécanismes qui permettent concrètement la mutation vers le totalitarisme et le désir de certitude.

LE TOTALITARISME DANS L'OEUVRE DE CLAUDE LEFORT

Dans cette première partie nous allons mettre en lumière la pensée de Claude Lefort. Nous essayerons d'identifier les éléments constitutifs de sa conception de la modernité, de la démocratie et du totalitarisme et de démontrer comment il fait les liens entre les trois afin de mieux cerner l'objet de notre recherche et de pouvoir, éventuellement, mieux répondre à notre interrogation sur le comment de l'avènement du totalitarisme. Comme nous avons choisi d'étudier le totalitarisme à travers l'oeuvre de Claude Lefort, notre examen de sa pensée se rapportera surtout à ses écrits qui traitent de la philosophie politique ou, plus précisément du pouvoir, de la mutation symbolique qui s'opère avec l'arrivée de la modernité, et des rapports entre les régimes monarchique, démocratique, totalitaire et la modernité.

Claude Lefort n'est certes pas l'auteur le plus facile à déchiffrer. C'est aussi pour cette raison que nous avons décidé de changer l'ordre de l'itinéraire emprunté par Lefort dans ses analyses conceptuelles des trois phénomènes qui nous intéressent. Claude Lefort a en effet débuté son cheminement intellectuel en se penchant sur la question du totalitarisme, plus particulièrement sur le cas de l'URSS. Ses observations et ses réflexions sur le totalitarisme soviétique l'ont poussé à se questionner sur la démocratie car pour lui, «l'État totalitaire ne se laisse concevoir qu'en regard de la démocratie et sur le fond de ses ambiguïtés» (Lefort, 1981:41). Il croit en effet que c'est à la lumière du totalitarisme que l'on peut véritablement comprendre la dynamique démocratique puisqu'elle «en est la réfutation point par point, et

pourtant (elle) porte à leur actualité des représentations qu'elle contient virtuellement» (Ibid). En d'autres termes, c'est par l'avènement du totalitarisme que la démocratie peut véritablement être examinée et jugée. Suite à l'examen de la démocratie, la logique de sa méthode le mène ensuite à réfléchir sur la modernité et ses matrices. Il fait remarquer l'originalité de la démocratie dans l'histoire de l'humanité et lui donne la palme d'or des systèmes d'organisation sociétale en regard des caractéristiques innovatrices issues de la modernité.

La méthode que nous adopterons pour présenter les idées de Lefort ne reprendra donc pas la démarche qu'il a lui-même entreprise et que nous venons de décrire. Nous procéderons d'une manière plus pédagogique. Nous exposerons d'abord sa méthode et ses fondements philosophiques, ce qui permettra au lecteur de se situer dans l'univers de l'esprit lefortien. Nous passerons ensuite à l'examen de ce que Lefort a baptisé «la révolution démocratique» pour enchaîner vers sa conception du régime totalitaire. Cette méthode nous permettra de suivre un fil conducteur qui diffère de celui de Lefort, mais qui permet de comprendre la dynamique qui, d'après notre lecture de Lefort, mena le monde moderne à faire l'expérience du totalitarisme. Par cette méthode, nous croyons être plus en mesure d'appréhender sa pensée de manière à faciliter la compréhension pour le lecteur (et pour nous-même).

Avant d'entamer notre analyse, nous tenons à présenter certains concepts qui reviennent continuellement dans l'oeuvre de Lefort et sans lesquels certaines notions de base

demeurent obscures. C'est donc dans le souci de présenter le mieux possible notre travail que nous présenterons les concepts de l'*Un*, de l'*Autre* et du désir de liberté dans les quelques pages qui suivent. Nous reprendrons pour ce faire l'analyse que fait Claude Lefort d'un texte d'Étienne De La Boétie intitulé : Discours de la Servitude Volontaire publié dans un recueil de textes en 1976 traitant de La Boétie et la question du politique.

AVANT PROPOS

SUR L'UN, L'AUTRE, ET LE DÉSIR DE LIBERTÉ.....

S'il nous importe d'exposer ici dans un premier temps l'analyse que fait Claude Lefort du texte d'Étienne De La Boétie, c'est dans un objectif double : le premier est d'effectuer un éclaircissement des concepts (entre autres les concepts du fantasme de l'Un, de la création de l'autre, du désir de savoir, du désir de liberté et du désir de servitude) qui nous serviront tout au long du texte et le second de faciliter le cheminement vers le développement de l'interprétation que nous proposons dans cette thèse : c'est-à-dire d'explorer la possibilité entrevue par Lefort que le totalitarisme se présente comme une extension de la démocratie moderne et qu'il existe la possibilité que les mécanismes du totalitarisme puissent défaire le travail de la Révolution démocratique. Nous ferons cela en reprenant certains concepts de Claude Lefort, ou des concepts d'autres auteurs qu'il explore et, au chapitre cinq, ceux d'Isaiah Berlin sur la liberté. Mais laissons cela à plus tard. Entamons la présentation de la lecture par Claude Lefort du Discours d'Étienne De La Boétie qui nous guidera dans notre recherche de définitions.

D'après l'analyse que fait Lefort d'Étienne De La Boétie, la liberté tient du fait que "les hommes ont vocation à s'entre connaître, ou ... à se mirer et quasi se reconnoître l'un dans l'autre" (cité par Lefort dans De La Boétie, 1976:270). Il poursuit en expliquant que De La Boétie conçoit que la Nature "nous a faits tous de mesme forme"(Ibid) et que nous nous reconnaissons tous "pour compaignons ou plustost pour frères"(Ibid), que nous sommes tous

naturellement libres. En d'autres termes, les hommes ont vocation à se voir comme l'un et comme l'autre (formule qui s'explique encore mieux un peu plus loin). Ceci dit, il précise pourtant que "la Nature ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns" (Op cit:271). Comme nous le souligne Lefort, De La Boétie présente alors son idée selon laquelle ce qui rend éclatant le phénomène de la reconnaissance mutuelle est que l'homme parle. Le langage est pour lui l'activité humaine qui souligne au mieux l'événement énigmatique de la liberté (Ibid). De La Boétie affirme dans ce sens que "nous avons reçu ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensée une communion de nos volontés" (Ibid). Pour De La Boétie, la liberté est donc dans la relation à l'autre et elle s'applique dans le langage.

Si De La Boétie conçoit la liberté de cette façon, c'est parce qu'il croit qu'à l'origine (lire: avant même l'apparition du langage, du politique et de la liberté) se retrouve le fantasme de l'*Un* (Op cit:267, 268). Ce fantasme est celui qui procède d' "une image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique" (Ibid). C'est aussi par cette image que se distingue l'*Autre*, l'absolument autre, qui se détache complètement de la société. C'est une image du pouvoir omniscient, "surplombant la masse des sans-pouvoir, maître de l'existence de tous et chacun" (Op cit:267) qui, rattachée "au corps visible du tyran" (Ibid) témoigne d'une "rupture fantastique ...entre le peuple et le maître" (Op cit:268). Cette double image qui, comme nous le verrons plus tard dans cet essai, condense à la foi un mouvement intérieur et extérieur est celle qui caractérise au

mieux les régimes totalitaires modernes. Ce qui nous importe ici de préciser est, s'il faut suivre De La Boétie, d'une part, que le désir de l'*Un* répond à un fantasme originaire et que, d'autre part, l'*Autre* est invariablement rattaché à l'incarnation de cette fantasmagorie.

La servitude est-elle volontaire? D'après l'analyse de Lefort de De La Boétie, la question ne se pose même pas; elle est un fait qui ne demande qu'à être expliqué. D'ailleurs nous dit Lefort, De La Boétie ne cesse de le dire : "le tyran règne par la volonté de ses sujets" (Op cit:254). Il nous éclaire sur ce fait par l'argument suivant :

celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos ville, sinon que l'avantage que vous luy faites pour vous détruire. D'où a il pris tant d'yeux, dont il vous espie, si vous ne les luy baillés? Comment a il tant de mains pour vous frapper s'il ne les prend de vous? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a il s'ils ne sont des vôtres? Comment a il aucun pouvoir sur vous, que par vous? Comment vous oseroit il courir sus, s'il n'avoit intelligence avec vous? (Op cit:267)

C'est à cette constatation que se dévoile le ressort de la servitude volontaire puisqu'elle part de l'enchantement et du charme qu'exerce le fantasme de l'*Un* sur les hommes.

De désir de servitude à servitude volontaire dans l'oeuvre d'Etienne De La Boétie, il n'y a, nous apprend l'analyse qu'en fait Claude Lefort, qu'un infime déplacement (Op cit:261). En guise d'illustration, voyons le rapport entre le désir de liberté et la liberté. Ceux-ci, d'après De La Boétie sont une seule et même chose, indissociables dans le sens où "dès que nous devient sensible le désir" nous sommes libres puisque "là même où la chose désirée se révèle hors de portée, [elle] cesse d'être *souhaitée*" (Op cit:262-263). Comprendons

que, dès lors que se présente le désir, l'humain est libre dans la mesure où il croit pouvoir choisir l'objet de son désir (Op cit:262). Les écrits de De La Boétie portent à évaluer que, dans le cas qui nous intéresse, "le désir poursuivant l'illusion de l'*Un*, emporté dans l'image de tous, s'acharnant à s'exhiber comme désir : telle est la servitude" (Op cit:274). (Cet aspect de l'oeuvre de La Boétie est certes plus complexe encore que ce que nous venons d'en laisser poindre, mais comme il s'agit ici d'esquisser une compréhension de l'articulation possible entre désir de servitude et désir de liberté dans l'oeuvre de De La Boétie, nous avons préféré restreindre notre exposé).

C'est ainsi que tous, charmés par la fantaisie de l'*Un* et l'apparition d'un *Autre*, peuvent être portés à croire que la servitude volontaire est synonyme de liberté dans la mesure où ils croient la désirer. Mais qu'est-ce qui allume ce désir? Lefort De La Boétie nous offre un argument : "le secret, le ressort de la domination tient au désir, en chacun, quel que soit l'échelon de la hiérarchie qu'il occupe, de s'identifier avec le tyran en se faisant le maître d'un autre ... la tyrannie traverse (donc) la société de part en part. S'il est vrai qu'il n'y a qu'un maître sous lequel tous les hommes sont esclaves, cette vérité en recouvre une autre : la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'*Un* devant" (souligné par nous) (Op cit:301). Alors, non seulement sommes-nous apparemment attirés par le fantasme de l'*Un* mais, en plus, nous sommes attirés par le désir d'apparaître comme tyran. De ce double attrait ressort la prédisposition à donner ses yeux et ses mains au pouvoir (qui s'incarne dans le corps du Tyran) puisque, s'identifiant avec lui et en lui, nous

percevons cette servitude comme étant signe de l'accomplissement de nos désirs. C'est donc volontiers que l'on s'adonne à la servitude et que ce faisant, nous croyons à notre liberté.

Ce débat sur la servitude volontaire est beaucoup plus compliqué et fécond que nous pouvons le laisser transparaître ici. Nous avons consciemment procédé à un déblayage des contradictions connues et apparentes qui se trouvent dans l'analyse de Lefort du Discours d'Etienne De La Boétie dans le but de mieux cerner le concept de servitude volontaire seulement et comment celui-ci peut, selon De La Boétie, se rattacher au désir de liberté. Notons que cette conception est elle-même à la base d'un débat qui renvoie à la notion de liberté naturelle (des bêtes) par opposition à la liberté sociale. Débat intéressant mais qui n'est pas notre propos.

Ainsi, tel que nous le verrons plus tard dans ce travail, lorsque la logique démocratique est en crise et que se retrouve déstabilisé l'équilibre du lieu vide, le désir de servitude humain, qui se rapporte à son désir de liberté et du charme qu'exerce sur lui le fantasme de l'*Un*, ne fera que mieux permettre le mouvement vers l'instauration de régimes totalitaires.

Maintenant que nous avons présenté un bref aperçu des notions centrales à notre travail, passons à l'oeuvre

CHAPITRE 1

Afin de comprendre la philosophie politique de Claude Lefort, il est primordial de savoir quels sont ses points de départ : avec quelle méthode il travaille et quels sont ses fondements philosophiques. Si nous tenons à exposer dans un premier temps les points de départ de Lefort, c'est avec l'arrière pensée de faciliter ensuite la compréhension de ses écrits. Le déblayage épistémologique ayant été fait, nous aurons plus de latitude dans les interprétations et les critiques que nous ferons de ses idées puisque le lecteur aura connaissance des idées avec lesquelles nous jonglons. Ce sont donc ces points de départ méthodologique et philosophique que nous proposons d'exposer dans ce premier chapitre.

I. LA MÉTHODE LEFORTIENNE

Le centre de la pensée de Claude Lefort est l'indétermination. Cette notion est centrale non seulement à sa pensée mais aussi à la méthode avec laquelle il travaille. Pour Claude Lefort, une méthode de pensée qui ne postule pas d'avance la connaissance et qui ne blesse pas la philosophie politique doit être «démocratique», c'est à dire qu'elle ne doit pas être définie. Pour lui, une pensée qui est définie est par essence anti-démocratique car elle enlève toute possibilité de remise en question, de mouvement, d'évolution de la connaissance. Elle doit, au même titre que la vie, se laisser pénétrer par l'événement, par l'expérience.

La pensée doit donc être indéfinie, presque insaisissable et toute recherche et/ou questionnement philosophique devrait plutôt s'inscrire dans le registre d'une réflexion que dans celle, exhaustive, d'une analyse scientifique. C'est pour cette raison que sa pensée et ses écrits reprennent une méthode qui laisse place à l'indéterminé à ses yeux si cher, si indispensable à la démocratie. De penser la société comme étant statique, dit-il, «suppose qu'on se donne en sous-main la référence à l'espace dénommé société». Il ajoute que, si l'on prétend justement inventorier ou reconstruire celle-ci

en posant des termes, en les articulant, en forgeant des systèmes particuliers de relations, voire en les combinant dans un système global, (on fait) comme si l'observation ou la construction ne dérivait pas d'une expérience de la vie sociale, à la fois primordiale et singulièrement façonnée par notre insertion dans un cadre historiquement et politiquement déterminé. (Lefort, 1986:19).

Donner un cadre d'analyse rigide et scientifique à l'étude de l'espace social, revient à dire que l'espace social est étranger à lui-même puisque l'objet de la recherche, délimité qu'il est par un schéma de référence et d'explication, est retiré de son lieu d'existence pour ne devenir qu'un objet inscrit hors du temps et de l'espace. C'est ce qu'il reproche à l'analyse scientifique et à l'idéologie.

Afin d'illustrer sa méthode de pensée et d'offrir un exemple à ses critiques, Lefort présente des schémas de pensées qui sont justement inscrits, d'après lui, hors du temps et de l'espace. Une des plus grande critique qu'il offre est celle qu'il fait de l'analyse marxiste des relations de pouvoirs, de la révolution bourgeoise, et des droits de l'homme dans son texte sur les droits de l'homme et la politique. «Marx, nous dit-il dans ce texte, tombe et nous attire dans un piège ... celui de l'idéologie (puisqu'il) se laisse faire prisonnier de la version idéologique des droits, sans examiner ce qu'ils signifient dans la pratique, quels bouleversements ils apportent dans la vie sociale» (Lefort, 1981:56). Il poursuit en critiquant, de façon plus directe, que Marx est tellement obsédé par son schéma de la révolution bourgeoise que cela l'empêche de voir des liens et des rapports entre les individus qui ne sont pas d'ordre économique, notons par exemple le racisme, le sexisme, etc... (Lefort, 1981:58). L'analyse se poursuit comme si tous les événements qui tombent à l'extérieur du schéma d'explication de la théorie n'avaient pas d'importance. Cela, nous dit Lefort, n'est pas en harmonie avec la réalité qui est constamment en mouvement.

Donc, pour Lefort, être prisonnier de l'idéologie c'est renier l'événement et la dynamique de chaque instant qui se tisse entre les individus d'un espace social particulier. Comme nous le précise Alain Caillé, l'oeuvre de Lefort elle-même se présente comme «un patient et interminable travail de démontage de toutes les déterminités conceptuelles reçues, dénoncées comme autant de symptômes d'un désir coupable et illusoire d'occuper une position de maîtrise théorique» (Caillé, 1993:52). C'est par ce désir de rupture d'avec l'étude scientifique et rigide de la société, c'est-à-dire avec le point de vue de ce que l'on nomme «science politique» et «sociologie politique», que l'on perçoit toute l'originalité de Claude Lefort. Pour lui, ses questionnements, sa démarche et ses écrits ne peuvent faire autrement que d'être remis en question constamment si l'essence même de ses écrits veut se conserver. Voilà pourquoi il préfère s'inscrire dans une tradition philosophique qui ne prétend pas saisir toute la réalité mais qui plutôt cherche à faire avancer la connaissance par le questionnement et la critique. En effet, avec l'application d'une méthode de pensée et d'écriture fondée sur l'indétermination, il croit avoir trouvé le moyen d'échapper à la rigidité de la conceptualisation qui enlève toute richesse à la connaissance.

Par cette prémisse, il se pose une série de questions qui le mèneront au désir «de contribuer et d'inciter à une restauration de la philosophie politique» (Lefort, 1986:17). Son cheminement intellectuel le mène à réexaminer les conditions d'émergence des concepts de politique et de pouvoir. Il se questionne surtout à savoir quel est le véritable rapport entretenu entre le social, le politique et le pouvoir. Mais comme il ne veut pas inscrire sa pensée dans un schéma de référence, il tente une approche que l'on pourrait qualifier de

«phénoménologique» ou d'«événementielle» qui examine l'espace social par l'entremise des mouvements et des événements qui la traversent. Il propose donc d'étudier la société et de trouver les pistes de réponses à ses questionnements au travers du mouvement qui caractérise l'espace social. Nous examinerons maintenant quelles sont les pistes de réponses auxquelles il arrive en exposant ses fondements philosophiques sur la constitution de la société. Rappelons ici que si nous entreprenons cette démarche c'est par souci d'esquisser la meilleure base possible de la pensée lefortienne afin d'éventuellement pouvoir bien saisir la dynamique de ses explications.

II. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES

i. La place du politique

Il est important de connaître la place du politique dans la pensée de Claude Lefort puisque cette notion est cruciale à une bonne compréhension de l'interprétation lefortienne du sujet et, par extension, à notre examen. Comme l'objet de notre recherche est la compréhension de l'avènement du totalitarisme dans le contexte de la modernité et que pour Claude Lefort, l'étude du totalitarisme ne peut se faire que si l'on accepte l'idée selon laquelle le totalitarisme moderne surgit «d'une mutation politique, d'une mutation d'ordre symbolique, dont témoigne au mieux le changement de statut du pouvoir» (Lefort, 1986: 21), il nous importe donc de mieux comprendre ce que Lefort entend par politique. En d'autres termes, notre enquête sur le totalitarisme va s'identifier, dans un premier temps, avec une compréhension des mutations du politique, c'est-à-dire des mutations du lieu du pouvoir. Mais, afin de bien cerner et de bien comprendre le statut du pouvoir dans l'oeuvre de Claude Lefort, nous devons d'abord nous employer à bien saisir quelle place lui est réservée par la constitution du social. Commençons par préciser que dans notre essai, il sera question du pouvoir dans son sens politique.

Examinons d'abord la conceptualisation lefortienne du politique. Lefort voit une différence entre la forme féminine du concept de pouvoir, LA politique et sa forme masculine, LE politique. Cette distinction renvoie à une différence entre le fond et la forme de la société. Il a commencé ses réflexions sur la chose politique alors qu'il se demandait

pourquoi il existait différentes formes de sociétés. Il remarque que, dans toute société, LE politique se révèle «non pas dans ce qu'on nomme l'activité politique, mais dans ce double mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution du social» (Lefort, 1986:19). «Apparition, poursuit-il, en ce sens qu'émerge à la visibilité» les mécanismes d'ordre selon lesquelles une société s'organise et s'unifie (à travers ses divisions) et occultation dans les sens où le principe générateur de la forme de l'ensemble de l'espace social est dissimulé tout en désignant un lieu particulier comme étant politique. Expliquons-nous.

Le politique, dans l'oeuvre de Claude Lefort, est le fondement premier de l'espace social. Pourquoi affirme-t-il cela? Puisque nous ne pouvons donner de définition exhaustive du politique - cela serait, comme nous l'avons déjà vu, contraire à la méthode lefortienne - reprenons, en guise de définition rudimentaire, les mots de Claude Lefort qui décrivent son itinéraire intellectuel :

J'ai été peu à peu conduit à considérer que la société était en son essence une société politique et que tel type de société se distinguait d'une autre en raison d'une mise en forme des rapports entre les hommes, les classes ou les groupes, dont le principe était lié au mode de génération et de représentation du pouvoir (dans Caillé, 1993:68)

Si nous nous en remettons à cette dernière citation, les sociétés humaines sont différentes les unes des autres parce que les rapports que les individus d'un espace social donné entretiennent entre eux, sont particuliers. Donc pour Lefort, non seulement toute société est politique mais, le politique est justement ce qui distingue les différentes formes

de co-existence humaine, ou la différence entre les régimes. En d'autres termes, s'il n'y avait pas le politique, il n'y aurait pas de société possible.

Il faut distinguer cette idée du politique comme mise en forme de la société du concept de LA politique qui renvoie à l'expression organisée du conflit et de la division sociale au sein d'une société. D'une certaine façon LE politique et LA politique sont mêmes antithétiques. Alors que LA politique exprime la division sociale, LE politique tend à reconstituer l'unité du social au delà de sa division.

Résumons. LE politique est le recouvrement de la division sociale, ou si l'on préfère, un principe d'unité qui permet la cohésion de la société. Il se présente ainsi comme étant la part du politique qui doit à la fois reconnaître la division sociale et en même temps s'employer à la recouvrir afin que la société puisse apparaître, unifiée et consistante. La fonction de la forme masculine du politique est donc de réserver et de préserver un lieu privilégié où le pouvoir pourra se loger et la division pourra être recouverte. C'est LE politique qui permet à chaque société de se constituer un régime, ou un mode d'institution du social qui lui soit propre, qui sert non seulement à offrir un schéma de référence mais aussi un principe d'unité et d'ordre.

Mais, qu'arriverait-il si la division était posée comme primat de base de l'organisation de la société civile? Comme nous le verrons plus tard, Lefort nous enseigne que la démocratie moderne est le premier et seul régime qui permet justement à la fois de recouvrir

et de laisser se déployer cette division, parce qu'il permet à cette inquiète activité de traverser l'espace social et d'en constituer la base, d'où son originalité et son énigme. En d'autres mots, LE politique dans la modernité a ceci d'original par rapports aux autres régimes politiques ; il doit sans cesse recouvrir pour sa légitimité à LA politique, c'est-à-dire à la sphère de la division sociale et de l'indéterminé.

Avant de passer à l'examen de la démocratie moderne telle que perçue par Claude Lefort, examinons quel est exactement le pouvoir dans l'oeuvre lefortienne. Les relations qui se tissent entre les individus d'un même espace social leur permettent de se situer au sein de la société et en rapport aux autres qui partagent ce même espace. Ce sont donc des relations de pouvoir qui se tissent, relations qui délimitent le champ d'activité où chacun peut s'actualiser ; cette idée s'identifie avec les écrits de De La Boétie qui portaient à évaluer l'unité sociale en terme du désir de chacun de s'identifier avec le tyran en se faisant maître d'un autre (De La Boétie, 1976:301). Le pouvoir est chez Lefort l'aménagement d'une scène d'où pourrait être énoncée la Loi¹ et ainsi régir les relations conflictuelles des individus qui composent le tissu du social en présentant une cohésion spatio-temporelle de l'espace social. Dans le but de mieux saisir cette perception, nous allons maintenant examiner le pouvoir, la cohésion sociale et la relation qu'elles entretiennent au travers de l'idée de la mise en forme du social.

1

La Loi (et l'énoncé de la Loi) pour Lefort est reliée à la permanence historico-politique d'une société qui "assure les hommes de ce que leurs initiatives les plus extrêmes restent toutefois dans l'espace commun" (Lefort, 1971:24). C'est la Loi qui relie les expériences passées d'une société au présent pour en assurer l'avenir.

ii. L'idée de la mise en forme du social

L'idée de la mise en forme du social renvoie à celle qui affirme que chaque société tisse des liens et des rapports inter-humains qui sont spécifiques à chacune d'entre elles en se dotant d'un système qui s'emploie à recouvrir les divisions². C'est cette dynamique, nous l'avons vu, que Claude Lefort appelle LE politique. Hugues Poltier décrit l'idée de la mise en forme lefortienne comme étant une logique selon laquelle il faut accepter qu'«il n'y a pas de faits en soi, il n'y a que les faits pour nous» et que ceux-ci «sont dépendants d'un système de représentation au sein duquel ils reçoivent un sens» (Poltier, 1993:33). Ce système de représentation est celui qui permet aux individus à l'intérieur d'un même espace social de se comprendre entre eux et de comprendre les événements qui traversent leur société. L'ensemble de points de repères qui découle de la dynamique entre les individus d'un même espace social donne lieu à un régime qui leur est spécifique parce qu'il répond à l'expérience qu'ils font ensemble des événements ; concrètement, ce système est représenté par les Constitutions. Nous reviendrons sur ce point plus loin. Tout régime est donc une forme qui répond aux questions et aux inquiétudes de la vie de tous les jours en offrant un schéma de références et d'explications. La «mise» en forme renvoie à l'idée que l'organisation d'un régime spécifique est toujours conditionnelle aux mouvements qui se produisent dans la société. Lefort est ainsi fidèle à ses principes d'indétermination.

²L'articulation de l'exposé sur la mise en forme du social se base essentiellement sur les textes suivants (indices renvoyant à la bibliographie) : Lefort, 1986:pp.20-21 et 257-259; Lefort, 1981:pp.118-120; Poltier, 1993:19-49.

L'image de la mise en forme est double. Elle comprend la mise en sens et la mise en scène. La mise en sens est l'espace social qui «se déploie comme espace d'intelligibilité» (Lefort, 1986:20). C'est dans cet espace que se fait la discrimination entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, le licite et l'illicite, l'imaginaire et le réel,... par le biais de l'expérience de l'événement que fait l'ensemble des individus qui partagent un même espace social. La mise en sens est donc le système de valeurs et de repères moraux développés par l'expérience du social. Précisons que cette mise en sens est non seulement l'instance où se fait le travail du social mais aussi celui qui détermine les relations que les individus entretiendront entre eux suite à l'expérience qu'il font collectivement et individuellement des événements.

Lefort conçoit la mise en scène comme étant «une quasi-représentation» (Lefort, 1986:20) de cet espace social ou, comme le précise Hugues Poltier, une «quasi-réflexion de l'espace social et des principes de sa division interne» (Poltier, 1993:34). La mise en scène est donc en quelque sorte, l'orchestration du social qui permet l'unité et la cohésion sociales. Comme l'espace social est constamment traversé par des contradictions et des conflits entre les diverses conceptions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, etc..., nous pouvons dire que pour Lefort, LA politique est ce mouvement perpétuel entre les multiples intérêts et désirs des sujets composant le social. Ce qui résulte de ce conflit est la mise en sens étant donné qu'il se crée, à l'insu des individus mais aussi par eux, un système de points de repères et d'un code de conduite qui permet de préserver les intérêts de tous les acteurs du social. Ce système pourrait comprendre à la base tout ce qui permet de recouvrir la division : des

légendes jusqu'à la connaissance des propriétés médicinales des plantes en passant par les superstitions et la langue. Tout, en fait, qui fait état de l'expérience que font les individus d'un espace social donné au travers du temps. Mais cela nous mène à une analyse culturelle de la question. Il nous suffit ici de reconnaître que ce système comprend l'esquisse, la prémisse de ce qui sera reflété dans la mise en scène qui, à son tour, devient «le ciment qui fait tenir ensemble la société et qui assure l'unité de cet "espace d'intelligibilité" (Poltier, 1993:34). Ce sont ces conditions qui permettent la constitution de régimes particuliers.

LA politique fait apparaître une expérience du social particulière. De cette expérience particulière naît un sens, un code d'explication qui devient commun à tous les membres de la communauté. Sans mise en scène, ce code n'explique que des événements sporadiques, n'ayant entre eux que le lien de l'expérience. Mais peu à peu, ces expériences donnent naissance à la mise en scène, ou, en d'autres termes, à l'enchâssement du code spécifique dont s'est doté l'espace social. Ainsi, sans mise en scène, il n'y a pas de société possible puisque tant que celle-ci n'a pas permis une certaine organisation du code de valeurs et des points de repère selon une certaine constitution, l'espace social est constamment menacé de se dissiper face à l'expérience de l'événement : c'est par la mise en scène que LE politique se déploie et poursuit son travail de reconnaissance et de recouvrement de LA politique. C'est cette perception qui fait dire à Lefort qu'«il n'existe, sous une forme ou sous une autre, de société que politique» (dans Caillé, 1993:64).

Maintenant que nous avons examiné la mise en forme, voyons de plus près la conception lefortienne de la relation entre la mise en forme et le pouvoir. Selon Lefort, nous sommes donc au prise avec un espace social potentiel dans lequel se tissent et se dé-tissent des liens entre des sujets en fonction de l'expérience que chacun fait de l'évènement. Ces liens sont, d'après lui, «la quête de l'identité de l'individu (qui) ne se défait pas de l'expérience de la division» (Lefort, 1981:174). Lefort poursuit en nous disant que l'instance de la légitimité et de l'identité dans les sociétés est le pouvoir (Lefort, 1981:174). Dans ce sens, le pouvoir qui existe dans une société se construit à travers l'expérience passée et présente du social, de la division et de l'inquiète activité qui la caractérise. Ainsi constitué il devient un pôle abstrait dans lequel se concentre et se concerte le système de points de repères et d'explications qui s'est tissé avec la temps dans la mise en sens ; c'est le pôle d'où est énoncée la Loi. C'est ce qui explique, pour Lefort, pourquoi il existe différentes formes de sociétés : la «quasi-représentation», ou la «quasi-réflexion», de l'espace social (c'est-à-dire sa mise en scène) se construit de manière à suivre les balises érigées par la mise en sens qui varie de société en société. Ainsi, ce qui est considéré pathologique dans une société peut être considéré normal par l'expérience qu'une autre société a fait des événements qui l'ont touchée (ou encore de la même société à divers moments de son histoire). Cette manière de penser est très lefortienne parce qu'à ses yeux la mise en sens est tout aussi dynamique que l'est l'expérience elle-même.

Nous examinerons dans le reste de la première partie les mises en forme que l'humanité a connu depuis l'émergence de l'ère moderne. Ce faisant, nous serons plus à l'aise

pour offrir une explication à notre énigme et des arguments à notre hypothèse. Nous allons d'abord dans le reste de ce chapitre examiner la constitution monarchique du pouvoir selon Lefort dans le but de comprendre quelles sont, pour lui, les prémisses à l'avènement de la modernité en tant que nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité.

III. LES SOCIÉTÉS MONARCHIQUES

Très tôt Claude Lefort examine les sociétés totalitaires dans son itinéraire intellectuel ou plus exactement, il examine les sociétés qui ont une mise en scène totalitaire. Comme nous l'avons déjà mentionné, il cherche alors à savoir quelle mise en sens du social mène vers un régime totalitaire, recherche qui se rapproche de celle que nous désirons entreprendre dans cet essai.

S'appuyant sur une méthode fondée sur l'indétermination et les principes philosophiques que nous avons présentés dans la première partie de ce chapitre, Claude Lefort tente de saisir l'avènement du totalitarisme en remontant les annales des sociétés occidentales afin d'en dégager les formes qu'ont prises les relations humaines au travers des âges. Cette exploration dans le temps lui permet de saisir les dynamiques sociales qui ont pu paver la route à la formation d'une mise en forme totalitaire. Ce qui l'intéresse particulièrement sont les mutations d'une mise en forme de société vers une autre car, d'après lui, ce n'est qu'en comparant les mises en forme de sociétés que l'on peut réellement saisir la dynamique de chacune d'entre elles et le mouvement qui les caractérise.

La première mutation que nous voulons exposer est celle qu'il a remarquée avec l'émergence d'un ordre social basé sur le principe de l'«indétermination», c'est-à-dire celle qui a permis le passage d'un régime monarchique à un régime démocratique. C'est, d'après lui, la première mutation qui a de l'importance dans l'examen des diverses formes de cohésion sociale qui mène vers une compréhension de la logique totalitaire, car c'est dans

la forme de société monarchique «que se sont esquissés (pour la première fois) les traits de l'État et de la nation, et une première séparation entre le société civile et l'État» (Lefort, 1986:26) : c'est celle qui annonçait l'arrivée de la pensée moderne. Nous verrons ce dernier point au deuxième chapitre lorsqu'il sera question d'examiner la notion d'indéterminé comme fondement de la modernité et de la démocratie moderne. Pour l'instant, concentrons nous sur la mise en forme monarchique.

i. Le lieu du pouvoir monarchique, pôle inconditionné

L'ordre monarchique est, selon Lefort, caractérisé par deux phénomènes importants. La présentation de ces deux phénomènes nous permettra de bien saisir la dynamique qui se façonne lors des mutations subséquentes qui mènent vers une mise en forme totalitaire. La première caractéristique notée par Lefort est que, dans l'ordre monarchique, le pouvoir est dicté par une instance divine, ou du moins à caractère supra-humain (repensons à l'image de Moïse qui a littéralement reçu en dictée les dix commandement de Dieu). La deuxième est que le corps du Roi représente le pouvoir au sein de la société. Examinons maintenant ces deux caractéristiques.

Le caractère divin de la loi implique que le pouvoir est dicté par une instance au-dessus de la société, au-dessus de la compréhension et de la portée du peuple : il émane d'un Dieu qui est tout puissant. Dans les régimes monarchiques, que l'ordre des choses et le code spécifique de points de repère soient assurés par une instance supra-humaine revient à dire que le mode d'institution du social, le politique, s'emploie à recouvrir la politique parce qu'il prépare le terrain à l'instauration d'un pôle abstrait d'où serait énoncée une Loi divine qui forgera à son tour l'unité et la cohésion de la société. La seule condition que Claude Lefort pose à cette affirmation est, comme nous l'avons vu plus tôt, que le politique doit s'assurer qu'il existe un lieu où le pouvoir peut se déployer. A son avis le lieu sûr et stable que le politique construit afin que le pouvoir puisse s'y insérer et la politique puisse être occultée

est aussi la seconde caractéristique des régimes monarchiques qu'il dénote : celle selon laquelle le corps du roi incarne le pouvoir.

De dire que le corps du roi incarne le pouvoir est en fait un peu faible à la lumière de la conception originale et imagée que se fait Lefort du lieu du pouvoir dans les régimes monarchiques. En fait, d'après Lefort, le lieu du pouvoir, celui-là même qui, idéalement, devrait être réservé au conflit et à la discussion entre les acteurs de la société, est littéralement occupé par le corps du roi. Un peu comme si celui-ci devenait la tête du corps social. Le roi est donc la figure du pouvoir, ou dans les mots de Claude Lefort, se voyant figurer comme un corps, comme une unité substantielle, «il se faisait, dans sa personne, le garant et le représentant de l'unité du Royaume» (Lefort, 1986:26). Le conflit et la division sociale qui caractérisent la société trouvent donc leur assouvissement dans les paroles et les décisions du roi qui représente la LOI Divine sur terre. Le roi, investi du pouvoir divin qui commande la société, devient ainsi, de l'avis de Lefort, l'incarnation de l'unité de cette société. Il devient le politique. Le corps du roi est donc le pôle abstrait que la mise en scène construit en lieu stable et visible de manière à permettre le recouvrement de la division sociale.

Ce qui est le plus important à retenir dans cet examen des sociétés monarchiques est que dans cette forme de société, le pouvoir, incorporé dans la personne du prince, «fait signe vers un pôle inconditionné, extra mondain (...) de telle sorte, nous dit Lefort, que la

hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres, paraissait reposer sur un fondement inconditionné» (Lefort, 1986:26).

Précisons que le pouvoir du roi n'est quand même pas sans limites, il doit suivre les balises établies par la loi divine, qu'elle soit réellement dictée par le divin ou bien par les limites de la servitude volontaire des hommes³. Suivant les lois transcendantes écrites, il devient une instance, un médiateur entre les hommes et Dieu. C'est cette transcendance de la Loi, établi par une mise en sens divine, qui conditionne la mise en scène monarchique où chacun a une place et un rôle social bien définis et pré-établis. Un homme qui naît prince devient roi et un homme qui naît paysan reste paysan, point à la ligne.

Là où Lefort voit la mutation entre cet ordre monarchique et celui, démocratique, qui lui succéda est dans ce qu'il croit que la modernité a de plus original : la reconnaissance de l'indéterminé. Il croit en effet que la modernité a placé LA politique (la division, l'inquiète activité) au centre du déploiement de son régime politique mettant ainsi l'indéterminé au coeur du champ politique. Ce faisant, la modernité reconnaît LA politique comme étant un principe directeur dans les sociétés humaines et lui réserve la place centrale dans la constitution de son régime. Par ce fait, la démocratie moderne accueille toute la richesse du

3

Les limites de la servitude volontaire renvoient à la perception de De La Boétie selon laquelle les hommes se soumettent volontiers le pouvoir au Tyran (qu'il soit Roi ou Conquérant) par leur désir de servitude mais qu'il pourraient aussi défaire l'incorporation du pouvoir en cessant de vouloir le tyran ou, en fait, "de ne lui donner rien" (De La Boétie, 1976:254).

mouvement et de l'évènement. Donc, d'après Lefort, la modernité a ramené le pouvoir chez les hommes, ou si l'on veut, littéralement sur terre. C'est dans ce sens que Lefort perçoit la modernité comme ayant eu des répercussions révolutionnaires sur l'histoire de l'humanité, dont la plus grande se mesure à l'originalité de son régime démocratique. Dans le deuxième chapitre, nous approfondirons la perception lefortienne de la modernité, et de la mise en forme démocratique.

... l'essentiellement toujours-là du présent est étranger aux modes et aux pouvoirs (...), en faire luire à nouveau la lumière fait revenir à nous les possibles ...

Alain Huraut, Aragon, p.263

... j'étais toujours pris par ce qui allait arriver, par aujourd'hui ou par demain ...

Albert Camus, L'étranger, p.155

CHAPITRE 2

Dans ce chapitre, nous examinerons la conception lefortienne d'une mise en forme démocratique. Si nous empruntons un tel cheminement, c'est dans l'espoir de présenter le parcours philosophique et théorique de Claude Lefort afin de mieux saisir l'objet de notre questionnement : l'avènement et le fonctionnement du totalitarisme. En examinant la conception lefortienne de l'espace social constitué en régime démocratique, nous verrons comment ce système d'organisation politique et social est basé sur la reconnaissance de la division sociale. Nous verrons pourquoi Lefort dit de cette mise en forme particulière et originale, qu'elle est la première qui trouve son unité dans sa division. Cela nous aidera dans notre démarche dans le sens où Claude Lefort croit qu'on ne peut saisir le totalitarisme qu'en examinant d'abord les ambiguïtés de la démocratie (Lefort, 1981:41). Comme notre l'objet de recherche est de comprendre les mécanismes du totalitarisme, si nous voulons suivre une méthode lefortienne, il est donc primordial de saisir d'abord les mécanismes de la démocratie. Ce chapitre sera consacré à cela.

Pour étudier les mécanismes de la démocratie, nous procéderons tel que nous l'avons fait dans la dernière partie du premier chapitre où nous exposions la mise en forme

monarchique, c'est à dire que nous mettrons en lumière quelle est la place de la politique, où est le lieu du pouvoir, etc.... Mais avant de procéder à l'examen de ces idées en particulier, nous décrirons ce qui fait dire à Claude Lefort que la mutation de la monarchie à la démocratie fut une «révolution», c'est-à-dire que nous examinerons le principe que Claude Lefort pose à la base de la modernité et qui permet l'émergence et la constitution de la mise en forme démocratique.

I. LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE (ou l'arrivée de la modernité)

i. L'indéterminé

Tel que nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, l'indéterminé est au centre de la pensée de Claude Lefort. Pour lui, ce principe renvoie à beaucoup plus qu'à une idée à appliquer sur papier, l'indéterminé est au fondement de l'organisation politique. C'est aussi une manière d'être, nous enseigne Lefort, qui caractérise la «révolution démocratique», qui permet d'identifier la modernité en la différenciant des formes d'organisations sociales qui l'ont précédée.

L'indéterminé comme principe au fondement du politique part de l'idée que toute société est constamment traversée par une division, celle de l'infini des possibles et de la discussion, que LE politique tend à masquer. C'est par l'entremise de ce principe qu'il est plus facile de saisir la piste tracée par Lefort vers une compréhension de l'originalité de la démocratie. Dans le régime démocratique moderne l'indéterminé est pour la première fois reconnu comme constitutif du social.

Pour Claude Lefort, ni le sens, ni la forme d'une société n'est, dans sa nature, arrêtée, parce qu'elle est composée d'acteurs qui sont constamment en conflit et qui remettent incessamment en question les liens qu'ils entretiennent entre eux. Par ce fait, l'indétermination devrait être posée comme principe directeur de toutes les organisations sociales puisque celles-ci sont constituées et caractérisées par le mouvement et le dynamisme de l'évènement. Mais, pour Lefort, la reconnaissance de cette indétermination comme base

de la société est une originalité de la modernité. Par exemple, comme nous l'avons précisé dans le premier chapitre, l'ordre monarchique posait à la base de son organisation sociale le principe de l'inconditionné selon lequel le lieu du pouvoir, les liens entre les hommes, le pouvoir et le roi étaient immuables. C'est donc en reconnaissant que l'indétermination est à la base de l'organisation de la constitution de la société que la mutation vers la démocratie apparaît comme une «révolution» aux yeux de Lefort.

ii. L'invention démocratique

Pour Claude Lefort, la figure centrale de la modernité politique est la démocratie (Thériault, 1994: 129). C'est à cause de cet aspect, comme nous le verrons incessamment, que Lefort tient la modernité et son actualisation politique, comme étant le renversement d'une vision fermée et statique des rapports sociaux. Ce renversement est double : d'une part, il renvoie à une notion d'historicité et d'autre part, à une notion de pouvoir.

Selon la première notion, la démocratie a la caractéristique originale d'avoir été le premier et le seul régime politique à embrasser l'indéterminé comme principe directeur des sociétés humaines. Cette interprétation renvoie à une notion d'historicité dans le sens où Claude Lefort perçoit que les sociétés démocratiques sont au prise avec leur propre invention (Lefort, 1981:29). C'est par cette perception que Lefort construit le concept de «l'invention démocratique», disant que "tant que l'aventure démocratique se poursuit et que les termes de la contradiction se déplacent, le sens de ce qui advient demeure en suspens" (Lefort, 1986:25). «Ainsi, poursuit-il, la démocratie se révèle la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination» (Lefort, 1986:25, 1981:174). Dans la démocratie, c'est donc le «syndrome de la page blanche» qui prédomine; nul ne connaît le grand dessein de l'aventure sociale d'une société qui est démocratique, les livres d'histoires s'écrivent au fur et à mesure que la démocratie se déploie. Mais si la base de la société est le mouvement, comment peut-elle rester en place, s'assurer de sa stabilité? D'après Lefort c'est la démocratie qui est le premier régime à avoir su élaborer une mise en

forme basée sur la division et le mouvement. Cette mise en forme particulière est à l'origine du doute démocratique, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle les individus qui ont fait l'expérience de la démocratie ne supporteront plus de vivre suivant un autre principe que celui de l'indéterminé. Claude Lefort exprime cette idée ainsi dans son article sur la liberté politique paru dans Essais sur le Politique:

Peu importent tous les moyens mis en oeuvre par l'idéologie dominante pour imposer les nouveaux critères du jugement social ; quelle que soit leur efficacité, ils ne peuvent effacer définitivement l'ouvrage de la révolution démocratique, c'est-à-dire la destruction des fondements de la légitimité et de la vérité....(l'individu) est voué à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude (Lefort, 1986, 214).

C'est aussi cette observation de Claude Lefort que nous mettrons en doute dans les conclusions de ce travail.

Pour l'instant, appliquons-nous à bien saisir comment la constitution d'une mise en scène démocratique permet la stabilité d'un système où règne le principe de l'indéterminé.

iii. Le lieu vide

L'examen du pouvoir démocratique chez Lefort prend une complexité qui trouve son origine dans la connaissance du lieu de pouvoir. Celle-ci renvoie à l'idée selon laquelle, dans toutes les sociétés, y compris celles où règne l'inquiète activité et le principe d'indéterminé (c'est-à-dire dans les sociétés démocratiques modernes) il existe un pôle abstrait où le pouvoir peut, et doit, s'actualiser. Sans ce lieu où peut se loger le pouvoir il n'y aurait pas de société possible puisque, comme nous l'avons vu au premier chapitre, le pouvoir est ce lieu d'où est énoncée la Loi.

Mais quelle est exactement la place réservée au pouvoir? Elle varie selon la mise en forme des sociétés. Dans la constitution monarchique, le pouvoir était «incorporé dans la personne du prince» (Lefort, 1986:26). Le lieu du pouvoir se trouvait donc là où le prince était et reposait sur des fondements qui paraissaient inconditionnés, extra-mondains. Voici où notre analyse des écrits de Lefort requiert une méthode et une démarche qui se distingue de celle qu'utilise Lefort lui-même. Dans l'oeuvre lefortienne, les mécanismes de transformation d'une forme de société à une autre ne sont pas mis en lumière puisqu'ils ne font jamais figure d'objet d'étude. Ce qui suit est donc une interprétation des mutations perçues par Lefort.

Donc, comme la mutation qui s'opère entre la mise en forme démocratique et celle, monarchique, qui la précédait est d'une très grande ampleur, c'est à dire qu'elle donne

naissance à un tout autre mode d'institution du social (notamment par l'arrivée de la reconnaissance de l'indéterminé au coeur de l'action et de l'interaction sociale), le lieu privilégié du pouvoir construit par le politique est évidemment lui aussi transformé. Comme l'espace social est caractérisé par le mouvement et par l'expérience que ses acteurs font de l'évènement, la dynamique du social, c'est-à-dire les rapports que les individus entretiennent entre eux, sont constamment en transformations. Au fur et à mesure que l'expérience de l'évènement présente de nouvelles énigmes et de nouvelles insécurités, le désir des individus à trouver une explication à leurs questions et à leurs expériences se fait de plus en plus fort. La mise en sens se trouve donc à se transmuier selon le désir des acteurs des sociétés de comprendre ce qui leur arrive, de leur désir de savoir⁴ Ce désir qui existe déjà dans l'homme, réapparaît de plus bel dès que le régime dans lequel ils évoluent ne répond plus à la majorité de leurs inquiétudes ou, en d'autres termes, lorsque ce régime donne naissance à une crise de valeurs (Lefort, 1995:23). Ce qui est à notre sens une caractéristique au coeur des régimes démocratiques, des sociétés à l'interminable questionnement.

Si tel est le cas, il s'ensuit qu'une transmutation est nécessaire parce que la philosophie qui agit comme base de la mise en sens de la société tombe en désuétude devant l'accumulation des nouvelles explications ou des ajouts apportés au code qui constitue la mise en sens. Par exemple, le principe divin qui était à la base de la mise en forme monarchique devenait désuet devant les progrès techniques et scientifiques de l'ère des lumières. Une mise en sens divine, où la Loi était dictée par une instance supra-humaine, ne répond plus aux

⁴A ce sujet, voir le texte d'Etienne De La Boétie (1971).

nouvelles découvertes et aux nouveaux rapports qui se tissent entre les individus qui font l'expérience de la révolution industrielle et scientifique. Précisons qu'il ne s'agit pas ici de faire le procès de la permanence du théologico-politique, qui selon Lefort, n'est pas immédiatement mise en doute (Lefort, 1986:269-270), mais de souligner que le théologico-politique prend une figure singulière dans la modernité. Il y a déplacement dans la forme de la représentation du pouvoir. Dans les sociétés monarchiques, tous avaient leur place déterminée au sein de la hiérarchie sociale et le pôle du pouvoir situé dans le Roi par volonté divine était pour ainsi dire plein. L'arrivée de la modernité laisse poindre une toute nouvelle représentation selon laquelle le lieu du pouvoir est un lieu vide. S'annonce alors la naissance d'un nouveau principe de vie et d'histoire qui peut mieux rendre compte des nouveaux liens sociaux tissés par les découvertes et les progrès des communautés scientifiques et industrielles.

Ce nouveau principe par lequel le pouvoir comme lieu vide reconnaît l'indéterminé, fait mieux état des transformations et du progrès modernes que vivent les hommes de l'époque puisqu'il repose sur l'infinité des possibles qui découlent, pour reprendre les termes lefortiens, sur l'inquiète activité de la pensée et de l'évènement.(Lefort, 1986:269 & 1976:259). Mais, comment baser un pouvoir sur l'instabilité que représente l'expérience de l'évènement? Claude Lefort répond que c'est là toute la splendeur, l'originalité et l'énigme de la modernité : elle a trouvé un moyen de le faire par l'entremise de la mise en place de ce «lieu vide» où le pouvoir, en tant qu'instance, peut se déployer et énoncer la Loi sans pour autant en fixer le contenu. Ce lieu vide est l'endroit où l'instabilité du mouvement et de

l'évènement est institutionnalisée afin de donner stabilité et cohésion à la société sans, toutefois, nier la division. Comme le précise Lefort :

De tous les régimes que nous connaissons, (la démocratie moderne) est le seul dans lequel soit aménagée une représentation du pouvoir qui atteste qu'il est un *lieu vide*...cela par la vertu d'un discours d'où ressort qu'il n'appartient à personne; que ceux qui l'exercent ne le détiennent pas, mieux, ne l'incarnent pas; que cet exercice requiert une compétition périodiquement renouvelée, que l'autorité qui en a la charge se fait et se refait en conséquence de la manifestation de la volonté populaire. (Lefort, 1986:265)

Construite de cette façon, la mise en forme accueille et préserve la richesse du mouvement et de l'évènement.

Claude Lefort perçoit le lieu «vide» comme étant une interface où le pouvoir se loge et qui "marque un clivage entre le dedans et le dehors du social, qui institue leur mise en rapport" (Lefort, 1986: 27). Cet espace est en fait la mise en scène qui désigne, dans le cadre de la modernité, le lieu où «la compétition est conçue pour apparaître aux yeux de tous» (Lefort, 1981:151). C'est cette caractéristique de la démocratie qui fait apparaître son originalité : elle porte la division sociale au centre de sa mise en forme. Si l'on se réfère à la connaissance lefortienne sur la constitution des sociétés, nous pouvons dire comme Hugues Poltier que l'unité de la société démocratique ne se sépare pas de la reconnaissance de sa division (Poltier, 1993:43). C'est dire que le politique reconnaît la division sociale, et que la société acquiert une stabilité et une cohésion par le travail même de cette division. Le pouvoir comme lieu vide institutionnalise le déploiement de cette division, il instaure une

inquiète activité dorénavant à la base de l'espace social (Lefort, 1986:267). La modernité a ainsi trouvé un moyen d'être à l'épreuve de l'évènement et qui respecte la toute première caractéristique de toute forme de société : que l'équilibre se maintienne malgré les conflits et la division puisqu'il laisse celle-ci se déployer pleinement par l'entremise du lieu vide.

Le passage de l'ordre monarchique vers le régime démocratique implique, d'après Lefort, deux autres transformations, la désincorporation et la désintrinsication, qui sont à la base et en même temps, découlent des mutations dans la représentation du lieu de pouvoir. Selon Lefort, ces autres transformations sont celles qui permettent l'avènement et le maintien du lieu vide caractéristique de la mise en forme démocratique car ce sont celles qui respectent et embrassent la division sociale. Mais, comme nous tenterons de le démontrer plus tard, c'est aussi par l'existence de celles-ci que les sociétés courent le danger de s'embarquer dans des aventures totalitaires. Pour l'instant, ce sont les phénomènes de désincorporation et de désintrinsication que nous allons décrire. Cette description éclairera le cheminement que nous empruntons vers une interprétation et une compréhension de l'avènement du totalitarisme.

iv. La désincorporation et la désintrinsication

Comme nous venons de le voir, l'essentiel du «lieu vide» caractéristique de la mise en forme démocratique est qu'il soit justement vide, ou, en d'autres termes, qu'il ne soit occupé par personne. C'est à dire qu'«il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir» (Lefort, 1986:27) tel que c'était possible dans la mise en scène monarchique où le lieu du pouvoir était occupé par et concentré dans le corps du roi. C'est ce phénomène que Claude Lefort nomme la «désincorporation» du pouvoir, comme si c'était la tête même du corps du social qu'il s'agissait de couper afin que se décompose la vision organique d'un corps social (Lefort, 1981:172 et 1986:27). Pour Lefort, «vide» est synonyme d'«inoccupable», de l'incapacité de donner un corps définitif au social (Lefort, 1986:27).

Le phénomène de désincorporation comprend aussi, pour Lefort, une part sociale qui est tout aussi importante que sa contrepartie politique. C'est ce qu'il surnomme simplement la «désincorporation des individus», phénomène qui advient avec la révolution démocratique et qui va de pair avec la désincorporation du pouvoir puisque «quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, ... du même coup, la corporéité du social se dissout» (Lefort, 1981:172). C'est ce phénomène qui transforme l'individu en unité de compte et le porte au centre de la politique en lui donnant le rôle de citoyen. Investi de ce rôle, l'individu se retrouve seul, converti en «unité comptable pour un suffrage universel» (Lefort, 1981:172) ou encore, en «atome politique» (Lefort, 1981:148) et exprime sa souveraineté dans l'isoloir en même temps que toutes les autres unités de compte qui

partagent son espace social. Ce mécanisme renvoie, nous dit Lefort, «à un point zéro de la socialité», qui exprime encore une fois l'importance du «point zéro de pouvoir» qu'incarne symboliquement le lieu vide (Lefort, 1981:148). Cette importance se déploie lorsqu'on perçoit l'expression de la volonté populaire comme étant le moment crucial où «la société, pour ainsi dire, sort d'elle-même» (Lefort, 1981:149). Si la société sort d'elle-même, c'est afin de redéfinir le pouvoir qui est garant de son identité. Tant que le lieu du pouvoir demeure vide, l'expression populaire dans sa diversité a un lieu où s'exprimer. Précisons que, pour Claude Lefort, le lieu du pouvoir n'est pas le lieu où existe la volonté populaire, c'est le lieu privilégié où les conflits de fait sont transformés en conflits de droit (Lefort, 1981:152). C'est aussi, en quelque sorte, l'endroit de la légitimation d'un débat sur le légitime et l'illégitime sans cesse renaissant (Poltier, 1993:39). Ces caractéristiques maintiennent et reconnaissent la division sociale, ce qui définit, comme nous l'avons dit, l'originalité de la démocratie comme étant un régime qui pose la division comme primat à son unité.

On peut donc dire que, dans la mise en forme démocratique, l'institutionnalisation du conflit se fait par la logique d'un processus qui renvoie à l'importance de la division sociale comme élément constitutif du social. Claude Lefort perçoit la dualité du phénomène de la désincorporation comme étant primordiale au processus démocratique puisque c'est dans ce phénomène qu'il décèle les mécanismes qui permettent le développement du lieu vide. Celui-ci devient en effet inoccupable par la désincorporation du pouvoir ce qui laisse

un lieu où peuvent s'articuler les revendications populaire générées par la désincorporation des individus.

Le phénomène de la désintrinsication peut, en complémentarité avec le phénomène de la désincorporation du pouvoir et des individus, être perçu comme étant le mécanisme original de la modernité qui permet le maintien du lieu vide. La désintrinsication se produit lorsqu'il y a séparation entre les sphères du pouvoir, de la loi et de la connaissance (Lefort, 1986:27). La sphère du pouvoir, nous l'avons vu, est représentée dans la société démocratique sous la forme d'un lieu vide qui est extérieur à la société. Cette sphère est celle qui englobe et permet l'activité politique de la société. L'activité sociale est, quant à elle, représentée dans les sphères de la loi et de la connaissance. Comme nous le dit Lefort, il existe, dans la démocratie, une différence entre ce qui relève du pouvoir et ce qui se produit dans la société (Lefort, 1981:152). D'après lui, c'est cela «qui témoigne de l'impossibilité de rabattre sur un seul foyer l'institution du social» (Lefort, 1981:152). En d'autres termes, il perçoit la loi et le savoir ou la connaissance comme étant l'expérience réelle et incessante du social, celle qui, en démocratie se tisse et se détisse au rythme de l'événement tandis que le pouvoir est la représentation et la formulation de cette expérience. Ce phénomène de désintrinsication est important pour la démocratie moderne dans la mesure où, tout en créant la séparation nécessaire entre l'expérience du social et l'orchestration des relations humaines, ce qui empêche la cristallisation des rapports sociaux, il assure la flexibilité de la représentation politique et de l'ordre social. Claude Lefort nous l'exprime en ces mots :

l'important est qu'en l'absence de la représentation d'un garant transcendant de l'ordre social, mais aussi en l'absence d'une unité substantielle de la société, ni le fondement de la loi ni le fondement du savoir ne sont assurés, et que la possibilité est ouverte d'un changement indéfini des lois et du procès de la connaissance (Lefort, 1981:152)

C'est donc le principe de l'indéterminé que le phénomène de la désintrinsication s'emploie à conserver et qui, selon Lefort, ne peut être maintenu que par la division entre les sphères du pouvoir, de la loi et de la connaissance de l'unité de la société.

La démocratie comme mise en scène du social met en place deux phénomènes, la désincorporation et la désintrinsication, qui servent à la remise en question constante de sa constitution, de sa direction et de ceux à qui l'autorité politique est momentanément déléguée. L'instauration, par la désincorporation, et le maintien, par la désintrinsication, du lieu vide sont ainsi d'importance capitale à l'existence d'une mise en forme démocratique car, comme Lefort le dit lui-même, : «l'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit (la) compétition, fait apparaître la division, d'une manière générale, comme constitutive de la société» (Lefort, 1986:28) et cette reconnaissance, nous l'avons vue, est à la base de l'unité de la société démocratique. Donc, la démocratie moderne selon Lefort, est, par l'entremise des deux phénomènes que nous venons de décrire, la première mise en scène qui reconnaît la division sociale originelle et qui la porte à être le timon de sa constitution. Mais cela est à la fois l'aspect phénoménal et, comme nous le verrons maintenant, l'aspect eschatologique de la démocratie puisqu'un tel régime est condamné à être constamment en déséquilibre, en désaccord avec lui-même. Comme le dit lui-même Lefort, la démocratie est le régime qui «porte les espoirs de sa destruction» (Lefort, 1981:147). En d'autres termes,

la possibilité d'un renversement de la logique démocratique est grande si n'est pas maintenu l'équilibre fragile sur laquelle elle se fonde.

Nous passerons maintenant en revue la mise en forme des régimes totalitaires en débutant par un examen des ambiguïtés de la démocratie, celles qui donnent à cette mise en forme son aspect instable. Dans le prochain chapitre, nous tenterons de déterminer par quels mécanismes peut se défaire le fragile équilibre entre le mouvement encouru par la division dans l'espace social et la stabilité du lieu vide qui permet le maintien de la démocratie comme régime.

... c'est ce qui arrive à tout paradigme. Finalement, les observations s'accumulent à l'extérieur de l'ancien cadre d'explication et, devenant trop nombreuses, le mettent à l'épreuve. C'est habituellement à ce point de la crise qu'un individu a une grande idée hérétique, une prise de conscience puissante et neuve qui vient expliquer les apparentes contradictions. En poussant à l'élaboration d'une théorie plus complète, la crise n'est plus destructive mais instructive.

Marilyn Ferguson, Les enfants du Verseau, p.21

CHAPITRE 3

I. VERS LE TOTALITARISME

Si la logique démocratique est déstabilisée, Claude Lefort nous enseigne que le danger est que nous tombions dans une mise en forme totalitaire. Il écrit que "c'est sur le fond d'un tel procès (celui de la modernité) que s'est développé l'aventure totalitaire en faisant briller une solution à la crise" (Lefort, 1995:23). Dans ce chapitre, nous examinerons comment, dans la logique lefortienne, cela est possible. Pour l'examen de cette question, nous procéderons comme nous l'avons fait dans les chapitres précédents, c'est-à-dire que nous examinerons la mise en forme totalitaire selon les constatations lefortiennes sur le principe directeur de la mise en sens, de la place du politique, du lieu du pouvoir, etc...

Comme les constatations de Claude Lefort sur le totalitarisme se font à la lumière des ambiguïtés de la démocratie, la plupart des notions que l'on dégage de ses écrits sur le totalitarisme sont posées comme contradictions à la démocratie. Nous avons voulu distinguer sa perception du régime totalitaire des critiques de la démocratie afin de pouvoir présenter la mise en forme totalitaire de la même façon que nous l'avons fait avec les deux autres mises en forme que nous avons déjà exposées, c'est-à-dire la monarchie et la démocratie. Mais nous avons tout de même dû respecter le cheminement lefortien et

exposer le totalitarisme sur le fond des ambiguïtés de la démocratie. C'est pour cette raison que la grande partie de ce chapitre sera dédiée à l'examen des ambiguïtés démocratiques.

Précisons que ce qui nous intéresse particulièrement dans la première section de ce chapitre, c'est de retracer, dans les écrits sélectionnés de Claude Lefort sur la démocratie, le pivot qui permet un déséquilibre vers le totalitarisme et les mécanismes qui permettent l'instauration de ce régime. D'après notre lecture, on retrouve la menace totalitaire dans la réelle et menaçante possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique qui reste ouverte par l'entremise de ses principes de base. Claude Lefort dira expressément :

les fondements de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce et où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte (Lefort, 1986:29).

En d'autres termes, comme nous l'avons déjà cité, d'après Claude Lefort, on ne peut concevoir le totalitarisme que si on l'oppose à la démocratie.

Afin de mener notre recherche à bon terme, nous procéderons dans un premier temps à l'exposition des ambiguïtés de la démocratie qu'une mise en forme totalitaire s'emploie à couvrir et à conjurer. De cet exposé, nous serons capable de faire ressortir non seulement le principe directeur de la mise en sens totalitaire mais aussi les grandes caractéristiques du régime sur lesquelles nous élaborerons ensuite.

II. LES AMBIGUITÉS DE LA DÉMOCRATIE MODERNE

Malgré les «louanges» que nous avons dressées sur la splendeur de la mise en forme démocratique, la démocratie comme régime n'est pas à l'abri d'un déséquilibre. Elle porte en elle plusieurs ambiguïtés qui la rendent vulnérable. D'après notre lecture de Lefort, trois caractéristiques démocratiques sont centrales pour la compréhension de la mutation vers le totalitarisme. Nous entamerons donc ce chapitre en examinant de plus près les caractéristiques démocratiques ambiguës dénotées par Lefort en lesquelles nous avons perçu les grandes faiblesses de la mise en forme démocratique. En parcourant un tel cheminement, nous serons en mesure de retracer quel pourrait être le pivot qui mène les individus qui vivent dans un régime démocratique à vouloir faire l'expérience d'un régime totalitaire.

Nous poserons d'abord notre regard sur la première caractéristique démocratique qui est, de l'avis de Claude Lefort, le talon d'Achille de la démocratie car c'est elle qui donne au pouvoir sous sa forme totalitaire un lieu où s'installer : c'est le fait que le lieu du pouvoir soit dit un lieu vide. Ensuite, nous mettrons en lumière une autre «faiblesse démocratique» dénotée par Lefort, c'est-à-dire que la Loi en démocratie renvoie ultimement au pouvoir du peuple. Mais au-delà de ces deux faiblesses, il en existe une autre qui est beaucoup plus inquiétante et qui constitue en fait, pour Lefort, le pivot central de la mutation du régime démocratique vers le développement d'une mise en forme totalitaire. Qu'est-ce que cette faiblesse? Elle se situe au niveau symbolique car elle se cache aux confins des désirs humains : c'est la peur du vide qui actualise le désir de l'*Un*. Mais avant de passer en revue

ces faiblesses, nous reconstituerons le contexte afin de mieux saisir la base de la mise en sens totalitaire. Pour ce faire nous examinerons maintenant la mutation qui s'opère du principe moteur de la modernité, l'indéterminé, et de son régime politique, la démocratie, vers le principe moteur des régimes totalitaires, le désir de certitude. La connaissance que nous aurons de cette mutation nous permettra de mieux poursuivre notre interprétation des écrits de Lefort puisque, dans son essence, cette mutation entraîne déjà une question : comment le totalitarisme peut-il s'inscrire dans la modernité s'il en réfute le principe directeur en posant à la base de sa constitution un principe qui est si différent de celui de la démocratie?

i. L'indéterminé

L'indéterminé est le principe que le totalitarisme s'emploie à recouvrir. La mise en sens du totalitarisme est donc commandée par cet emploi et, en extension, par sa supplantation au profit d'un principe qui, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, répond aux inquiétudes des individus des sociétés démocratiques pris dans un contexte particulier qui augmente l'insécurité. Afin de bien saisir par quel avatar l'indéterminé devient désir de certitude dans la pensée de Claude Lefort, nous réviserons d'abord brièvement nos connaissances acquises au fil des deux premiers chapitres.

Nous l'avons déjà vu, pour C. Lefort, le coeur de la modernité politique est la reconnaissance de l'indéterminé. Il croit que l'indétermination trouve son expression dans la mise en forme démocratique. Cette mise en forme se fait par la mise en sens et par la mise en scène. La mise en sens est en quelque sorte un code de valeurs et de morales qui permet aux individus qui partagent un même espace social de se comprendre et de se situer les uns par rapports aux autres. Dans la mise en sens démocratique, ce code est basé sur le conflit dans le sens où il repose sur la reconnaissance de toutes les opinions des individus qui composent la société, ou, en d'autres mots, il repose sur une certaine acceptation de l'indéterminé de la discussion entre les citoyens. La mise en scène est l'institutionnalisation de ce conflit, ce qui reflète le principe d'indétermination dans la constitution du pouvoir. La mise en scène bâtit un lieu privilégié où le pouvoir peut se déployer sans renier la mise

en sens, un lieu qui, dans les régimes démocratiques se laisse traverser par le conflit. Un lieu vide.

Mais l'indétermination de la mise en forme démocratique, toute désirable qu'elle soit, entraîne certains paradoxes. Entre autres, la société démocratique est caractérisée par le fait que l'individu n'a pas de rôle ou d'identité déterminés. Pour lui, qui il est, et ce qu'il doit faire est toujours flou, indéterminé, à reconstruire. L'individu moderne, écrit Lefort, «est voué à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude» (Lefort, 1986:214). C'est cette incertitude, ce manque de définition, qui peut «(témoigner) d'un vertige devant la béance d'une société indéfinie» (Lefort, 1981:173). Vertige est ici le mot-concept clé. On peut estimer que l'image d'un homme assis sur le bord d'un gouffre regardant devant lui et ne voyant que du vide ne pourrait être mieux choisie car là se cache la grande menace de tomber dans l'expérience totalitaire, expérience qui, à l'insu de la démocratie, promet de résoudre ce grand paradoxe démocratique. En effet, ce phénomène, que nous nommerons le «vertige démocratique», cette peur de tomber dans le vide, mène vers un désir de certitude⁵, vers une réconciliation des différentes parties de l'activité humaine. Bref, la démocratie est paradoxale en autant qu'elle ramène le désir de l'*Un*. Mais, ce vertige

5

Le concept du désir de certitude est exposé chez Lefort dans son texte "Le XXe siècle : la croyance et l'incroyance". C'est par ce concept qu'il explique et qu'il nomme "la demande démesurée de croyance", ou, disons mieux, à un désir de certitude sur la substance et le devenir de la société : désir aveuglant qui (...) implique déjà un emportement de l'esprit dans la terreur, (et qui) dispose à croire que peut être extirpé du corps social tout ce qui met en danger son unité ou son intégrité" (Lefort, 1995:20)

n'advient pas tout seul, il est le fruit d'événements particuliers. Comme le précise Hugues

Poltier

Dans une période de crise, les individus démocratiques peuvent être saisis du sentiment qu'autour d'eux tout se délite, que tous les repères dans lesquels ils ont grandi sont emportés dans un tourbillon qui semble ne pas avoir de fin. Ainsi affectés dans leur identité et dans leur capacité de s'orienter dans le monde, il est compréhensible qu'ils se représentent la restauration d'une société- Une comme *La* solution au problème social et politique de leur temps. (Poltier, 1993:48)

Précisons ici que les crises qui peuvent entraîner ce genre de malaise sont des crises qui perturbent profondément la mise en sens des sociétés démocratiques. Ce sont des situations particulières qui permettent non pas une révolte contre le pouvoir en place, mais bien cette impression de vide, ce vertige devant l'instabilité et l'indéterminé du régime démocratique. Ce sont les fondements de l'ordre social eux-même qui deviennent insuffisants. Dans un texte sur la croyance et l'incroyance au XXe siècle préparé comme intervention dans une rencontre internationale à Zagreb en Croatie, Claude Lefort discute de ce point en soulevant la notion de «crise de la modernité». Il souligne que cette crise est "contemporaine de l'avènement même de la modernité"(Lefort, 1995:22), notant ainsi la fragilité du régime démocratique. En effet, il nous démontre que le procès de la modernité, et de la démocratie, se poursuit jusqu'à présent, que ses motifs n'ont pas disparu (Lefort, 1995:23) laissant entrevoir la prédisposition de la démocratie au déséquilibre. Lefort a regroupé les motifs les plus importants sous cinq thèmes que nous ne reprendrons pas ici. Notons simplement que, selon Lefort, ceux qu'il a, ainsi que ceux qu'il n'a pas, exposé dans ce texte,

alimentent le jugement philosophique porté sur la crise des valeurs, sur la disparition du référent de la nature ou du référent de la loi divine, ou bien sur l'occultation croissante de l'Être. (ou encore)...qui sous-tendent la croyance persistante que l'humanité a atteint un seuil au-delà duquel doit être tranchée l'alternative ultime : civilisation ou barbarie - la civilisation pouvant apparaître comme la source de la barbarie.(Lefort, 1995:23)

La modernité se présente donc à nous avec son propre procès, qui permet sans doute, selon l'esprit lefortien, de constamment remettre en question les insécurités individuelles, d'offrir de nouvelles pistes de solutions afin d'y remédier, en bref, de ne jamais laisser se cristalliser les rapports sociaux, de les garder dans l'inconfort d'une inquiète activité.

Alors comment passer de la nécessité de l'inquiétude au danger totalitaire? D'après notre analyse de Lefort, cela se produit lorsqu'il y a, en plus du procès incessant de la modernité, "un effroi et une répugnance devant le phénomène de la dissolution des repères derniers de la certitude dans la société moderne" (Lefort, 1995:23). Comme le dit lui-même Lefort, «quand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique, ou des ravages d'une guerre» (Lefort, 1986:29) et, poursuit-il, que la société se fait voir comme morcelée,

alors se développe le phantasme du peuple-Un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un État délivré de la division (Lefort, 1986:30).

Ainsi, nous pouvons dire que les individus qui ressentent, au moment d'une crise (qu'elle soit économique et/ou sociale), le vertige démocratique, sont à la recherche d'un destin, dans le sens où celui-ci préexiste à leur existence. Voilà donc la grande faiblesse démocratique qui s'attaque au besoin de sécurité des individus démocratiques. Étant aux prises avec une société indéfinie, l'individu qui vit en période de crise, peut développer le besoin de se chercher une identité stable qui lui permettra de connaître de façon exhaustive quelle est sa place au sein de l'espace social, comblant ainsi son insécurité par rapport au vide créé par l'indéterminé de la mise en forme démocratique.

Résumons tout cela. Comme nous l'avons déjà exposé, la mise en forme d'une société se transforme parce que le principe qui dirigeait le régime précédent ne répond plus aux nouvelles inquiétudes et aux nouveaux besoins des individus d'un espace social particulier. Cela pousse les individus à rechercher un autre principe qui répondra, comme l'avait jadis fait le précédent, à leurs inquiétudes et à leurs nouveaux besoins. Dans le cas qui nous intéresse, le principe d'indétermination qui dirige la modernité ne répond plus aux besoins et aux inquiétudes qu'une crise peut entraîner. Lefort nous indique ainsi un chemin vers une lecture du phénomène qui nous a poussé à interpréter que c'est par sa nature même, et non par la force des choses, que la démocratie permet le pivot vers un autre régime. C'est parce qu'elle repose sur un principe qui ne donne aucune sécurité, aucune stabilité: le principe de l'indéterminé. C'est dans ces cas que, comme l'écrit Lefort,

La société démocratique [] apparaît, de fait, comme [une] société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, [une] société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable... (Lefort, 1981:174)

et que le désir de l'*Un* se fait plus grand que celui de conserver la richesse de l'indéterminé. Peut-être même, dans ces cas, la richesse de la modernité n'est-elle même plus perçue par les individus ne laissant de fait seulement que la nausée de la non-identité?...

Mais, si l'indéterminé peut faire naître le désir et instaurer la base de la mise en sens de l'expérience totalitaire, les deux autres caractéristiques de la démocratie que nous avons mentionnées plus tôt et que nous allons maintenant examiner, donnent les moyens d'y arriver en posant les mécanismes nécessaires à la construction de la scène qui accueillera le régime totalitaire.

ii. Les mécanismes démocratiques

En période de crise, les individus, pris de vertige devant une société indéfinie, peuvent donc chercher à combler le vide par leur désir de certitude, celui qui renvoie au désir de l'*Un*. Cela, nous dit Lefort, est le moment où la tentation totalitaire advient, en réponse à la béance d'une société indéterminée, puisque «la référence à un lieu vide céderait alors devant l'image insoutenable d'un vide effectif» (Lefort, 1986:274). Il poursuit en précisant que c'est à ce moment que l'autorité des hommes qui aspirent ou qui exercent la décision politique «s'efface pour ne plus laisser voir que des individus ou des clans occupés à satisfaire leur appétit de puissance» (Lefort, 1986:274). C'est dans ces situations, que Lefort qualifie de «limites», que fait surface la possibilité qu'un discours apparaisse en tant que Vérité suprême ayant la connaissance des fins dernières de la société. Ainsi se présente, alléchante et prometteuse, l'alternative totalitaire. Mais celle-ci, avant de réellement devenir une mise en forme, doit s'insinuer dans l'imaginaire social et se présenter comme une alternative viable. L'histoire nous aura appris que l'alternative totalitaire n'en est pas une des plus viable. Comment donc expliquer son avènement?

Les autres faiblesses dénotées par Claude Lefort sont des caractéristiques de la démocratie qui concernent les mécanismes de logique institutionnelle, c'est-à-dire les mécanismes qui permettent l'institutionnalisation du système. La première est de faire du lieu du pouvoir un lieu vide. Comme nous l'avons déjà vu, le «lieu vide» est l'institutionnalisation de l'indéterminé. Claude Lefort nous démontre que cette

caractéristique peut devenir une faiblesse car ce vide peut être le lieu d'une nouvelle occupation si le besoin s'en fait sentir puisque celui-ci laisse libre place à la possibilité que se fasse «un investissement fantastique dans les représentations qui fournissent l'indice d'une identité et d'une unité sociales» (Caillé, 1993:77). Devant le «vertige démocratique» les individus peuvent donc chercher à remplir ce vide de sens, d'une vision qui organisera et déterminera leur espace social de façon à leur inculquer un destin. Dans ce sens, le lieu du pouvoir devient un réceptacle dont la fonction première est de recevoir une certitude sur la substance et le devenir de la société qui répondraient aux inquiétudes des individus.

La seconde caractéristique est que «le pouvoir est anonyme» (Lefort, 1986:29). Lefort nous explique que cette faiblesse est représentée par l'institution du suffrage universel. Ce mécanisme caractéristique du régime démocratique est celui qui «rend le paradoxe de la démocratie le plus sensible» (Lefort, 1986:28). Comme le précise Lefort

c'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte (Lefort, 1986:28-29).

Ce moment est, nous l'aurons reconnu, le phénomène de la désincorporation du social dont nous avons traité dans le deuxième chapitre, phénomène selon lequel les individus deviennent des «atomes politiques». C'est donc à ce moment, dans un contexte de crise où l'indéterminé donne l'impression de vertige, de menace, que la souveraineté

populaire devient le péril du nombre. Lefort, dans “L’Image du Corps et le Totalitarisme”, nous explique que «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» (Lefort, 1981:172). Il poursuit en énonçant ce qui, à notre avis s’attaque au coeur du malaise démocratique, c’est-à-dire que «le nombre décompose l’unité, anéantit l’identité» (Lefort, 1981:172). Afin de bien illustrer cela Lefort nous propose l’image de “l’homme perdu dans la foule” (Lefort, 1986:216), illustration qui démontre bien par quelle impression est nourrie l’horreur de l’anonymat qui offre une autre ouverture au désir des individus de combler leur désir d’unité et de certitude. Le totalitarisme offre le moyen d’actualiser ce désir en portant à sa pleine affirmation le rêve d’unité de la souveraineté populaire. Il sera question de cette promesse un peu plus loin dans l’exposé.

Suite à l’examen conceptuel que nous venons de faire, la fragilité de l’équilibre démocratique selon la conception lefortienne devrait nous apparaître plus claire. C’est en grande partie grâce aux mécanismes de désincorporation et de désintrinsication que nous avons examinés dans le chapitre précédent, qui instituent et doivent maintenir le lieu du pouvoir en tant que lieu vide, que l’équilibre démocratique est maintenu. Mais Lefort nous signale qu’il y a parfois des événements et des contextes particuliers qui dépassent les pouvoirs et la force des mécanismes originaux de la démocratie. Nous avons déjà mentionné que l’insécurité des individus s’accroît (généralement) en conséquence d’une crise économique, ou des ravages d’une guerre (Lefort, 1986:30) et que c’est cette insécurité qui cause ce que Lefort a bien saisi sous le signe de ce que nous avons nommé le phénomène du “vertige

démocratique”. Dans ce sens, nous sommes du même avis que lui qui croit que le déséquilibre qui donne l’opportunité à l’avènement d’un régime totalitaire est d’ordre symbolique (Lefort, 1981:21) puisqu’il s’agit d’un “investissement fantastique dans les représentations qui fournissent l’indice d’une identité et d’une unité sociales” (Lefort, 1986:274). C’est-à-dire que la mutation qui s’opère est d’abord centrée au lieu du pouvoir. Les mécanismes de désincorporation et de désintrinsication dans les démocraties sont bâtis de façon à résister aux conflits et à la division. À l’expérience d’un déséquilibre qui partirait de la peur du vide et d’un sentiment d’insécurité qui accroîtraient le désir de certitude, ces mécanismes s’avèreraient inutiles. Dans une situation de crise, le désir de se savoir pris en charge et de connaître son dessein devient, selon notre analyse de Lefort, plus forte que tout. C’est dans ce sens que l’alternative totalitaire se présente comme étant non seulement viable mais comme étant la seule mutation capable de régler les angoisses démocratiques puisqu’elle promet de rebâtir une société sans division ni indétermination.

Le cheminement que nous avons parcouru jusqu’à présent nous aura permis de bien saisir le fondement du désir de certitude qui annonce l’aventure totalitaire. Nous pouvons donc maintenant étaler les principes et caractéristiques d’une mise en forme totalitaire. En effet, maintenant que nous avons examiné les ambiguïtés de la démocratie, nous pouvons comprendre pourquoi le principe directeur du régime totalitaire est à la fois si différent de celui de la démocratie mais en est paradoxalement une extension. Sachant cela, nous pouvons maintenant nous employer à comprendre la conception lefortienne des mécanismes

qui permettent le déploiement de la mise en forme des sociétés qui se dotent d'une vocation totalitaire.

III. LE TOTALITARISME COMME ALTERNATIVE MODERNE

Le totalitarisme se présente donc comme une mise en forme de société résolument moderne qui promet de régler les ambiguïtés démocratiques. Nous avons vu comment s’articule le vertige démocratique et comment peut s’annoncer le désir d’une alternative totalitaire. Dans la suite de ce chapitre, il s’agira de décrire la mise en forme totalitaire, son rapport à la modernité et ses mécanismes. Pour le bon déroulement de notre exposé, nous suivrons une intuition lefortienne selon laquelle le totalitarisme peut être perçu comme étant à la fois un corps et une machine. Si nous empruntons cette perspective c’est par souci de situer la mise en forme totalitaire dans la modernité et de façon à saisir comment les promesses du totalitarisme ne sont pas sans attrait pour une société dont les membres sont désillusionnés face à l’indéterminé. Précisons.

Si nous disons du totalitarisme qu’il refait du corps c’est, comme nous le verrons, parce qu’il promet l’avènement d’une nouvelle société qui a pour caractéristiques de chercher à ressouder le pouvoir avec la société, d’effacer la division sociale et de viser l’homogénéité (Lefort, 1981: 150 & 159-176), c’est-à-dire de régler les contradictions démocratiques qui sont engendrées par la reconnaissance du conflit comme étant constitutif du social. Le totalitarisme se présente comme une alternative où le rêve d’unité et de cohésion sociale devient réalité, où le Peuple-Un est à la base du fondement de cette nouvelle société. L’unité n’est désormais plus un rêve, avec le totalitarisme c’est la ligne directrice. Il se passe alors ce que Lefort surnomme la “contre-révolution totalitaire” (Lefort, 1981:29). Cette contre-révolution introduit la demande de croyance et le désir de certitude au cœur de son projet

sociétal. Elle présente, à première vue, une forme de société qui ressemble à un vaste ensemble de fibres et de micro-organismes qui fonctionnent simultanément, indissociables et interdépendants et qui ont les mêmes intérêts et aspirations, ceux non seulement de survivre mais aussi de coordonner les efforts dans le sens désiré par le corps entier (Lefort, 1981:102). Comme l'image idéale d'un corps humain, cet organisme a évidemment une tête qui connecte et dirige tout l'ensemble vers son but.

Mais ce qui fait du totalitarisme un régime à caractère moderne, est aussi ce qui explique la possibilité de sa genèse. En même temps qu'il représente une forme de société organique, le totalitarisme est aussi une extension de l'artificialisme moderne, ce qui nous renvoie à l'image de la machine. L'artificialisme moderne du totalitarisme se repère à deux niveaux. Le premier niveau qui distingue particulièrement l'artificialisme du totalitarisme c'est qu'avec ce régime culmine le dessein du rapport neuf entre le point de vue de la science et le point de vue de l'ordre social, "celui d'une société qui s'auto-organiserait, de telle sorte que le discours énonciateur de la rationalité technique s'imprimerait dans la forme même des rapports sociaux, de telle sorte qu'à la limite, la *matière sociale*, la *matière humaine* se révélerait de part en part de l'organisable" (Lefort, 1986:275) Évidemment, dans les mises en formes totalitaires, le débat est arrêté, le discours énonciateur s'imposant comme tel, mais le fait demeure que le discours imposé, comme toutes les alternatives possibles, est issu de la richesse de la division et de l'institutionnalisation du conflit.

Le second niveau de l'artificialisme du totalitarisme se repère à la lumière des écrits de Lefort sur «l'Homme Nouveau». Afin de paraître légitime et de pouvoir s'imposer comme vérité suprême, c'est la réalisation du fantasme de l'Un que le projet de société totalitaire s'emploie à reconstruire. C'est justement parce que ce projet de société a des fondements symboliques tels que la référence au Dessen du peuple-Un, que nous pouvons aussi dire que le totalitarisme fonctionne comme une unité mécanique artificielle, c'est à dire qu'il n'existe et ne fonctionne qu'en référence au but vers lequel il tend dans lequel tous les membres agissent en tant que boulons nécessaire à la cohésion et au fonctionnement de la machine. L'alternative totalitaire se présente ainsi comme étant une machine téléonomique qui n'est créée que pour servir son objectif, qui, en définitive se rapporte à ce qui est bon pour le peuple. L'idée de Claude Lefort selon laquelle le régime totalitaire est caractérisé par la création d'un mythe historique fixé dans le temps et l'espace qui vient justifier et souder les rapports sociaux par l'édification extra-ordinaire du Peuple-Un et qui se présente sous le signe de la création de «l'homme nouveau» (Lefort, 1981:29) (figure de l'idéal, de l'être sublime auquel tous, même inconsciemment, aspirent) démontre bien cette constatation. C'est aussi dans ce sens que Lefort souligne que le but politique de l'entreprise totalitaire est de façonner une nouvelle catégories d'hommes et de femmes qui aspirent à cet «homme nouveau» (Lefort, 1981:103). Nous reprendrons ce concept plus en détail un peu plus loin.

Une société qui présente de telles caractéristiques aura commencé à vivre la «contre-révolution totalitaire» puisqu'elle repose sur le principe de croyance : toutes les parties du

corps social, par l'entremise de l'organe pensant, la tête, sauront quelle est leur fonction et leur place dans l'histoire. Ils s'abandonneront facilement à la servitude puisque toute la mise en forme est conçue de façon à réaliser leur rêve d'unité. Les individus aux prises avec le "vertige démocratique" croient avoir trouvé l'antidote à leurs maux dans cette image double : celle de l'organique, du corps, et de l'autre, technique, de la machine.

Afin de se présenter comme unifiée et de composer le peuple-Un, la société totalitaire doit donc élaborer des mécanismes qui ont pour fonctions de permettre la réalisation du rêve de la création de cette nouvelle société-Une, à la fois corps et machine. Les mécanismes que nous réviserons ici sont ceux qui, d'après notre lecture de Lefort, sont les plus caractéristiques d'un régime totalitaire. Il y a d'abord la fusion entre les sphères du pouvoir, de la Loi et du savoir. Ensuite, il y a l'occupation, ou, en termes lefortiens, l'«incorporation» du lieu du pouvoir par un leader qui agit en tant que porte parole du peuple: c'est l'Égocrate de Soljénistyne et troisièmement il y a le Plan. Révisons-les brièvement.

i. La fusion des sphères de la loi, du pouvoir et du savoir

La fusion entre les sphères de la loi, du pouvoir et du savoir permettra l'accession au pouvoir de l'égocrate et est primordiale dans l'application de la mise en scène totalitaire. Cette fusion a deux fonctions primordiales. La première est de présenter la société-*Une* (mouvement vers l'intériorité pure) (Lefort, 1981:102 & 150), la seconde est la création de l'*Autre*, c'est-à-dire de forger un pouvoir retranché de la population, détenteur de toute puissance (mouvement vers l'extériorité pure) (Ibid). Ce double mouvement reprend le modèle scientifico-technique du corps et de la machine. Expliquons.

La fusion qui s'opère entre les sphères du pouvoir, de la connaissance et de la Loi prolonge l'image d'une corporéité et d'une artificialité du social puisque, comme le note Lefort, «ce qu'on observe, c'est la tentative d'une appropriation par le pouvoir de la loi et de la connaissance des principes et des fins dernières de la vie sociale» (Lefort, 1981:168). Ainsi, la connaissance qu'ont les individus, qu'ils soient figurés en tant que fibres du corps ou en tant que boulons de la machine, sur le fonctionnement, la vocation et l'histoire de leur peuple leur est inculquée directement par l'instance du pouvoir (l'égocrate et son parti). Cela a pour effet de renforcer le Dessenin du peuple-*Un* et de le faire connaître à tous les niveaux de l'appareil social. Ce mouvement en est un d'intériorité dans le sens où il s'emploie à offrir à la société son sentiment d'unité au travers de la connaissance politique et sociale des fins dernière de la société et du détail de la vie sociale qui est censé s'ordonner en fonction de ses fins. Les individus de la société sont donc investis du savoir passé, présent et futur de

leur appartenance à l'organisme social duquel ils font partie parce qu'ils ont la chance d'être sous la direction de l'égocrate.

Mais, simultanément, se montre la deuxième fonction de cette fusion, c'est à dire de présenter un pouvoir qui est retranché de la population par un mouvement vers l'extériorité. Cette deuxième fonction s'opère à deux niveaux. Ce mouvement vers l'extérieur est d'abord ressenti dans la demande de croyance des individus qui cherchent à connaître les fins dernières de la société, à retrouver l'*Un*. Ainsi, l'expérience de l'évènement n'est pas reniée mais expliquée par un référent extérieur, que ce soit par une philosophie de vie ou par une théorie de l'histoire.

Ce mouvement vers le fantasme de l'*Un* est accompagné d'une contrepartie qui touche et distord la perception de l'expérience du social elle-même. C'est cette deuxième partie de la fonction du mouvement vers l'extériorité, lorsque soudée à l'expérience du mouvement vers l'intériorité, que Lefort désigne sous les termes de «transparence à soi de la société» (Lefort, 1981:102-103 & 166). Selon cette notion, l'idéal de la connaissance des fins dernières de la société que la fusion des sphères procure, se conjugue de façon indissociable avec l'idéal du secret. Cela, nous explique Lefort, est la condition du maintien du régime totalitaire. Il écrit :

Dès lors que le pouvoir tend à se confondre avec la société, il n'y a plus seulement présomption d'un point de vue de rationalité sur l'ensemble des activités, ce point de vue devient celui du pouvoir qui, par le truchement de ses agents politiques, policiers, planificateurs,

possède la connaissance entière du détail de la réalité sociale (Lefort, 1981:103).

Il poursuit en précisant que, “simultanément, cette connaissance se veut être celle de la société sur elle même car il se développe une intense activité destinée à rendre manifestes les objectifs et les résultats de l'entreprise” (Ibid) et cela, toujours dans le but de construire une société-Une. Cet effort de transparence, de connaître les fins ultimes de la société, est vain et même en contradiction avec le projet totalitaire. Lefort souligne qu'une société qui serait complètement transparente serait par principe une société rebelle à l'entreprise totalitaire puisqu'elle s'exhiberait devant elle-même et assurerait à l'action sociale sa plus grande intelligibilité. En effet, une société qui aurait la connaissance d'elle-même

serait celle où il y aurait dans chaque domaine épreuve de la réalité, connaissance du possible et de l'impossible, prise en compte des résistances des hommes et des choses et, par conséquent, une appréhension des conditions singulières des divers modes de relation et de travail (Lefort, 1981:104).

Ainsi, l'entreprise totalitaire ne peut se développer "qu'en s'acharnant à détruire toute garantie de compétence, qu'en emmêlant l'écheveau des responsabilités, et (surtout) en maintenant dans les ténèbres le foyer du pouvoir omniscient" (Ibid). Le mouvement vers l'extériorité permet de recouvrir l'inquiète activité qui traverse constamment le social seulement s'il se dissimule sous le premier, celui de l'intériorité, car, tel que noté par Lefort, le pouvoir totalitaire ne peut se perpétuer que s'il se renie. De fait «le pouvoir ne (doit cesser) de se présenter comme pouvoir du peuple et (dénier) tout principe de division. Une

telle dénégalion est essentielle à la nature du système totalitaire» (Lefort, 1981:150). Ainsi, l'illusion d'unité est parfaite et l'emprise du pouvoir sur le social est totale.

Les deux représentations de la fusion entre les sphères du pouvoir de la connaissance et de la Loi que nous venons de présenter, celles d'un pouvoir qui se confond avec une création sociale-historique et celle de la transparence à soi, permettent non seulement la stabilité et la perpétuation du système mais aussi, et surtout, l'instauration de l'égocrate.

ii. L'Égocrate

Les sociétés à régime totalitaire sont aussi caractérisées par l'existence d'un leader, que certains qualifient de charismatique, mais que tous reconnaissent comme étant la tête de la nation, ou encore, le chef d'orchestre du concert du peuple qu'il représente ; il est l'*Autre*. Qui est donc ce mystérieux personnage et quel est son apport, son importance et sa contribution à la mise en forme totalitaire? Lefort le présente sous le nom d'égocrate. Ce terme, Lefort l'a emprunté à Soljénitsyne. Il désigne, comme l'étymologie du mot peut le laisser entrevoir, que la force ou la puissance part d'une seule personne (le Moi), ou encore, dans les mots de Lefort, une «figure monstrueuse et dérisoire de l'homme total, omniscient et tout-puissant, résumant en lui le tout du social» (Lefort, 1981:143). Cette figure, Lefort nous explique que c'est celle qui est la figure dernière du pouvoir tout-puissant et omniscient (Lefort, 1981:167). C'est celui qui représente le tout; il devient le pouvoir. Et ce pouvoir, nous précise Lefort, est

détaché de l'ensemble social, (il) surplombe le tout, se confond avec le parti, se confond avec le peuple, avec le prolétariat. Il se confond avec le corps entier tandis qu'il en est la tête (Lefort, 1981:167).

C'est avec la présence de cet *Autre* détaché du social, d'un égocrate, qu'une société se refait un corps. Comme l'image du corps que le roi incarnait dans les sociétés monarchiques, l'égocrate devient la tête du corps social. La différence entre les deux formes de corporéité est que dans les sociétés monarchiques, le roi était soumis à la loi divine.

Même s'il avait le droit d'appliquer cette loi selon son sens, il restait tout de même que cette loi était transcendante, c'est-à-dire qu'elle était dictée par une instance supra-humaine. Dans le cas de l'égocrate de la mise en forme totalitaire, celui-ci est l'incarnation non pas de quelque loi dictée par l'au-delà, mais bel et bien de la volonté populaire qui a accès à la rationalité du réel, aux lois qui gouvernent la société. Nous pouvons faire ici un parallèle entre l'égocrate de Claude Lefort et le tyran d'Étienne De La Boétie. Tel que nous l'avons vu au premier chapitre, ce dernier nous enseigne que ce sont les individus, en offrant leurs yeux et leurs mains au tyran, qui l'investissent du pouvoir qu'il a sur eux (De La Boétie cité par Lefort, 1976:267). Investi de ce pouvoir, l'égocrate représente les aspirations, les désirs et les besoins du peuple puisqu'il occupe symboliquement le lieu d'où est énoncée la Loi. Le lieu vide du pouvoir démocratique où le débat fécond de l'inquiète activité pouvait se déployer n'existe plus avec l'arrivée de l'égocrate en son centre : la Loi est désormais transmise par un seul discours, celui de l'*Autre*. La double investiture dont jouit l'égocrate, celle d'être en même temps la conscience du peuple et l'organe qui le dirige, nous ramène à la modernité du totalitarisme par son caractère à la fois organique et artificiel.

C'est donc au nom du peuple, et en vertu de lui, que l'égocrate devient l'instance du pouvoir qui concentre en sa personne la puissance sociale (Lefort, 1986(.2):68). Sans lui, la représentation fantastique de la société-*Une* ne présenterait pas les caractéristiques totalitaires dénotées par Lefort puisque lui seul

se présente et apparaît (à la fois) comme le génie par la vertu duquel l'État tient ensemble, existe, le peuple est *Un*, et il broie en nombre indéfini des ennemis, des hommes quelconques qui, en tant

qu'individus, rendent manifeste l'élément particulier, étranger, intolérable à la représentation de l'*Un* (Lefort, 1986(.2):69).

En d'autres termes, l'égocrate est la figure de l'indivision qui, soutenu par tout un ensemble d'organismes et un projet de société qui se crée une nouvelle historicité, incarne le mieux la constitution totalitaire. En lui déléguant leur pouvoir, les individus s'en remettent à l'égocrate pour connaître la Loi, la science et la politique. Mais, comme le précise Lefort, les égocrates du monde ne se ressemblent pas tous, «ils ont chacun une constitution psychique particulière et se forment dans des conditions historiques différentes» (Lefort, 1986(.2):68). Qu'il se nomme Hitler, Mao ou Staline, la connaissance des fins dernières de la société est issue de la vision sociale-historique de l'égocrate et de la société dans laquelle il apparaît.

Même si leurs projets de sociétés diffèrent, Lefort, dans un texte sur l'égocrate dans Un homme en trop, énumère les caractéristiques partagées par les égocrates, les dénommés Fidel, Mao, Staline, Kim Il Sung, Enver Hojda, Amin Dada :

c'est leur commune vocation de dominer une société disloquée sous l'effet de la violence étatique, d'incarner la totalité du pouvoir et du savoir, de figurer le principe de la Loi - voire, n'omettons pas ce trait burlesque, de détenir le trésor de la poésie, de posséder la vertu de l'immortelle jeunesse ou de la force physique (Lefort, 1986(.2):69).

L'égocrate, poursuit-il, apparaît (et s'apparaît)

comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si, EGO absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses (Lefort, 1986(.2):68)

La seconde différence entre l'égocrate du totalitarisme et le roi de la mise en forme monarchique est que ce dernier était investi de ses pouvoirs par la force divine qui avait supposément choisi la meilleure lignée, la famille la plus digne de représenter Dieu et de faire valoir sa Loi sur la terre et les hommes. Dans le cas de l'égocrate, ce sont les individus d'une société eux-mêmes qui élèvent un individu en particulier au titre fantastique de l'*Autre* souverain. Lefort nous enseigne que cela renvoie à "l'idée d'une célébration du social, qui en l'absence de toute références à un au-delà, s'accomplit par la médiation d'un homme en qui se manifeste l'*Un*" (Lefort, 1986(.2):78). Les individus délèguent en quelque sorte leur pouvoir décisionnel à la figure de l'indivision qui a comme mandat de les mener vers leur destin. Le terme de "Führer" dont s'était nanti Hitler lors de son règne en Allemagne englobe bien cette notion puisque ce terme signifie celui qui conduit, dans le sens d'une locomotive qui conduit et traîne derrière elle les wagons d'un train.

La personnalité de l'égocrate, Lefort nous le précise bien, ne peut être accaparée par n'importe qui. Les individus qui sont désignés sous ce terme sont des personnalités uniques (Lefort, 1986(.2):69) qui sont au bon moment au bon endroit et qui permettent l'épanouissement du fantasme totalitaire lorsque celui-ci se conjugue avec leur folie (Lefort, 1986(.2):66).

L'égocrate, par l'entremise de son parti et de ses agents, de la violence et d'une lutte d'extermination des ennemis du corps totalitaire, étend son pouvoir dans tout le social. C'est ce qui fait dire à Claude Lefort que

En ce sens, l'ouvrage de la personnalité historique répond à une nécessité objective. En incarnant le tout du social, elle fournit un modèle auquel s'identifient en chaîne les bureaucrates, chacun devenant, devant ceux qu'il domine, un mini-Égocrate (Lefort, 1986(.2):70)

Cette affirmation renvoie à la notion d'Étienne De La Boétie selon laquelle le ressort de la servitude volontaire est liée au désir de chacun de porter le nom d'*Un* devant l'autre.

Ce phénomène est celui qui nous mène vers l'exploration de la troisième caractéristique de la mise en forme totalitaire que nous avons retenue de notre lecture de Lefort: celle du Plan. Comme nous le verrons, le Plan est ce qui donne à l'aventure totalitaire toute sa cohésion. En effet, sans le Plan, la société totalitaire s'effondrerait, parce que c'est lui qui véhicule la Loi érigée à partir du fantasme de l'*Un*.

iii. Le Plan (ou le destin de l'homme nouveau)

La première chose à laquelle le régime totalitaire s'emploie est la mise en place d'un nouvel ordre, d'une nouvelle société qui aspire à la détermination, à la perfection et à «la création de l'homme nouveau» (Lefort, 1986:23). Cette nouvelle société, qui naît, nous l'avons vu, en réaction au vertige démocratique, promet de réaliser le rêve d'unité et d'appartenance qui hante les individus en proie au vertige démocratique. Il nous apparaît clair qu'afin de s'instaurer au sein de la société, le totalitarisme s'emploie à donner un but à la vie des individus. C'est dans cette perspective que s'inscrit la grandeur et la splendeur du plan. C'est en effet par l'entremise du plan que l'égocrate et son parti réalise l'actualisation du désir de certitude. Nous verrons maintenant comment cela est possible. Pour ce faire, nous prendrons comme perspective l'objectif de la mise en forme totalitaire qui est de créer l'homme nouveau.

L'homme nouveau, nous l'avons déjà mentionné, se présente comme étant l'ultime réponse aux maux démocratiques. Il donne aux individus non seulement une identité mais aussi, et surtout, un sentiment d'appartenance. Comme le dit Claude Lefort,

la société se présente comme une communauté dont les membres sont rigoureusement solidaires, en même temps qu'elle est supposée se construire jour après jour, qu'elle est tendue vers un but - la création de l'homme nouveau -, qu'elle vit dans un état de mobilisation permanente (Lefort, 1986:22-23)

Cette promesse de la mise en forme totalitaire est celle qui répond directement au désir des individus qui, en période de crise, sont persuadés que «la démocratie n'est en

définitive rien d'autre que la destruction du lien social et que celle-ci est la cause de tous les malheurs qui frappent la société» (Poltier, 1993:43). C'est dans cet état d'esprit et de croyance, poursuit Hugues Poltier, que

les individus sont mûrs pour embrasser le projet de recréer une société-Une, accordée avec elle-même et que ne déchirerait pas à tout instant des conflits (apparemment) motivés par un égoïsme exacerbé. (Poltier, 1993:44)

Ces individus sont donc prédisposés à adhérer, de façon fervente et dévote, à toute activité, à tout comportement et même à tout sacrifice nécessaire aux fins de la grande destinée. C'est cet esprit de dévotion de ceux qui ont la vision de cet avenir radieux qui, nous explique Lefort, «justifie toutes les actions présentes et, notamment, les sacrifices imposés aux générations de la transition» (Lefort, 1981:103).

Mais quel est au juste ce mythe de l'homme nouveau? Il faut d'abord préciser que c'est avant tout un mythe, ou comme le dit Lefort une création «mytho-historique» (Lefort, 1981:164) qui propose de reconstruire la société selon le dessein qui lui a été arraché par l'histoire, ou renié par la vie, et qui est ramené par l'égocrate. La création de ce mythe est plus symbolique qu'autre chose. C'est en effet par la création de ce mythe qu'«une logique de l'identification est mise en oeuvre, commandée par la représentation d'un pouvoir incarnateur» (Lefort, 1986:22). Nous voilà donc dans la représentation que véhicule le Plan.

Le Plan est le discours du pouvoir, celui là même qui a à sa tête l'égocrate illuminé, et dont le Parti est dépositaire. Ce discours exprime les signes du réel de la mytho-histoire

dans un texte (le Plan) et présente ce grand texte comme étant la Loi (Lefort, 1981:164). Ainsi, les individus de la société se voient incorporés dans l'Histoire redessinée par le Plan, répondant à leur quête d'identité et à leur désir de certitude. La force du Plan, mis à part son attrait symbolique, est l'attrait universel qu'il exerce. Tous les membres de la société se retrouvent concernés et impliqués dans la mise en marche du Plan vers le grand Dessein du peuple. Souvenons-nous ici de la Révolution culturelle de Mao, de celle, bolchevique, de Staline ou encore de la Race aryenne d'Hitler.

Le rôle du parti est de faire circuler la bonne nouvelle et de s'assurer de sa bonne mise en oeuvre. Celui-ci, et tout son ensemble bureaucratique, s'assure de l'adhésion aux principes du discours par l'ensemble de la société par l'appropriation de la gestion de toutes institutions dont est tissé le social. Ainsi, l'entreprise de production, l'administration, l'école, l'hôpital, l'institution judiciaire «apparaissent comme des organisations spéciales, subordonnées aux fins de la grande organisation» (Lefort, 1981:99). L'État pieuvre (Lefort, 1986(.2):69), qui devient l'instrument institutionnel du parti, "imprime (donc) à la société sa volonté, il la rassemble en soumettant la diversité et le détail de ses activités aux mêmes normes, en l'assujettissant à l'image du but commun" qui est "toujours articulé à une tâche générale de construction" (Lefort, 1986(.2):75).

Ce qui est intéressant dans l'étude de la dynamique du parti est qu'il fait de tous les membres de la société des agents du Plan (Lefort, 1981:143). Il accomplit cet investissement par l'entremise de son lien avec le pôle du pouvoir. Comme le mentionne

Lefort, «le parti incarne le pôle du savoir et de l'action, il attire à soi ceux qui n'ont que faire de la théorie, parce qu'il est la théorie, et ceux qui n'ont que faire de la pratique, parce qu'il est la pratique» (Lefort, 1981:97).

Le Plan a deux fonctions. La première vise à construire l'unité du peuple en présentant le Dessenin du peuple et les lignes de conduites nécessaires pour y arriver, dont nous avons déjà traité plus haut, et la seconde est “la poursuite des ennemis du peuple” (Lefort, 1981:166), invention nécessitée par la logique totalitaire . La présence d'ennemis est en effet primordiale au mythe historique du Plan. C'est cette fonction qui, reprenant l'image de la société comme corps, lui permet d'exercer une répression contre le peuple en son nom (Lefort, 1986(.2):47). Lefort exprime très bien cette fonction dans «L'Image du corps et le totalitarisme» dans son recueil L'Invention Démocratique. Il écrit que :

ce qui est en cause, c'est toujours l'intégrité du corps. Tout se passe comme si le corps devait s'assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s'il devait se renfermer sur lui-même en se soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction qui fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers (Lefort, 1981:166).

L'ennemi est construit par la mise en forme totalitaire dans le but de préserver la santé du corps, considéré comme un parasite ou un déchet à éliminer s'il s'infiltré dans, ou menace de quelque façon que ce soit, la santé du corps. Cela justifie la force et la violence de l'État qui a comme agenda politique de préserver l'intégrité et l'Unité du corps au nom de la prophylaxie sociale. Lefort ajoute que “en détruisant en masse de supposés ennemis, (l'instance du pouvoir) permet au tout de prévaloir sur ses parties” (Lefort, 1986(.2):70),

écartant ainsi toute possibilité de division. Ces ennemis, ces “hommes en trop” sont éliminés “par les arrestations, les tortures, les condamnations (dans le but de) semer l’épouvante et (d’) étouffer toute velléité de résistance ou d’opposition collective” (Lefort, 1986(.2):118). Ce phénomène peut être, à la limite, caractérisé par la mise en oeuvre des camps de travail ou de concentration dont Lefort traite entre autres dans son analyse des écrits de Soljénitsyne, en particulier au chapitre IV de Un Homme en trop. Précisons que l'ennemi peut se présenter sous la forme d'un étranger ou même d'un membre de la société qui s'oppose au Plan figurant ainsi comme une menace à l'unité du corps. Ainsi, dans la force du mythe de l'*Un* se cache la présence d'un *Autre* maléfique, qui, à la différence du grand *Autre*, représente la division. Lefort renvoie cette double création de l'*Autre* à la modernité du totalitarisme, c'est-à-dire à ce qu'il est à la fois corps et machine. Comme il l'écrit:

Il arrive (...) que le ressort du régime, l'articulation des deux principes (de l'organicisme et de l'artificialisme) soit indiqué, presque montré dans le discours officiel. (...) Le premier, poursuit-il : si l'État doit envahir tous les secteurs de la société, si le peuple doit être l'*Un*, il faut en soustraire les hommes en trop, s'acharner à produire des ennemis ; ainsi seulement s'établit l'*Un*, dans la suppression de l'*Autre*. La seconde : si l'État, le pouvoir d'État, se détache de la société, si l'*Un* est son produit, il faut que la puissance, la volonté, le savoir soit concentré en quelqu'*Un*, il faut ajouter un autre, le grand *Autre* ; il faut son oeil, sa main, son nom (Lefort, 1986(.2):76).

Le Plan du parti détient la vérité de ce processus de création de l'*Un* et c'est lui qui prévoit l'utilisation des “déchets” au service de la construction du monde nouveau (Lefort, 1986(.2):96), soit par l'exemple de leur élimination et de la terreur que cela inspire, soit par leur récupération en les réinsérant dans le circuit de la rationalisation économique (Lefort,

1986(.2):96). Le mécanisme de planification s'ajoute ainsi à celui des camps de concentration dans l'objectif de contrer la division.

Les trois caractéristiques que nous venons de présenter, soit la fusion des sphères de la Loi, du pouvoir et du savoir, la présence de l'égocrate et le Plan sont celles qui, à notre sens démontrent mieux le processus par lequel le totalitarisme vise à masquer la division sociale embrassée par la mise en forme démocratique. Ces caractéristiques sont mises en marche afin de constamment contrer son apparition dans le fantasme de l'*Un* (au retour vers le désir archaïque de retrouver son origine).

iv. Les faiblesses de la mise en forme totalitaire

Bien sûr, nous le reconnaissons, l'État totalitaire peut être dissous. Nous avons, au sein de l'oeuvre de Lefort, décelé deux faiblesses de la mise en forme totalitaire, en plus de celle qu'exerce l'attrait de l'indéterminé et l'expérience du doute démocratique, qui peuvent le mener à sa perte.

L'expérience de l'indéterminé est, au sein de l'oeuvre de Lefort, à la fois la plus grande force de la démocratie et la plus grande faiblesse du totalitarisme. Cette expérience est celle en effet qui permet aux individus modernes de vivre dans une inquiète activité où tous les possibles s'offrent en alternatives, où toutes les opinions s'affrontent, où la diversité est accueillie et célébrée; c'est une expérience qui est basée sur le conflit. D'après Lefort, ayant intégré au plus profond de son être ce mode d'être et cet imaginaire social, l'homme moderne ne supportera plus de vivre dans une société où les possibles ne s'offrent plus à lui. Rappelons que pour lui, la mise en forme de l'indéterminé, par la constitution d'un lieu vide qui permet l'institutionnalisation du conflit, est ce qui permet d'offrir à l'individu qui vit en démocratie de faire la pleine expérience de l'évènement. C'est cette épreuve de l'évènement qui, dans le contexte propice, donne aux individus le vertige démocratique qui mène vers le totalitarisme (ou du moins vers le désir de l'*Un*). Mais Lefort écrit que :

Peu importe tous les moyens mis en oeuvre par l'idéologie dominante pour imposer les nouveaux critères de jugements social ; quelle que soit leur efficacité, ils ne peuvent effacer définitivement l'ouvrage de la révolution démocratique, c'est-à-dire la destruction des fondements de la légitimité et de la vérité (...) (l'individu moderne)

est voué à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude (Lefort, 1986:214).

En d'autres termes, si une société moderne démocratique s'engage dans une aventure totalitaire, la pérennité de cette mise en forme serait difficile, voire impossible, à assurer. Selon cette perspective, le totalitarisme serait voué à l'échec à cause de l'originalité de la modernité et de son principe directeur agissant comme un ressort qui ramène toujours des écarts possibles.

Une autre faiblesse du régime totalitaire est cachée dans la vision de la société comme étant un corps. Qui conçoit le social comme étant organique, le fait aussitôt vulnérable à la maladie et aux attaques portées contre lui par des parasites qui l'empoisonnent. Cette idée, Lefort l'explique bien dans "L'Image du corps et le totalitarisme". Nous percevons en cela une faiblesse de la mise en forme totalitaire parce qu'il s'agit pour l'ennemi, pour le parasite (qui, soulignons-le, sont souvent les héros de l'histoire, tels que l'ont été les alliés qui ont contribué au démantèlement de l'État Nazi ou encore ces *quelques-uns*, qui gardent le souvenir de leur prédécesseurs et qui comprennent la logique totalitaire, dont il est souvent question dans l'oeuvre de Lefort), de s'infiltrer assez profondément dans le corps du social pour que celui-ci meure finalement de ses blessures et de sa fièvre.

La troisième faiblesse révélée par la lecture de Lefort est d'ordre plus technique que les deux premières. C'est celle que l'on retrouve dans le mouvement d'extériorité qui tend

vers «la transparence à soi de la société». Ce mouvement est nécessaire et vise à maintenir caché le siège du pouvoir omniscient. On se rappelle bien de l'image du «Big Brother» qui est partout et nulle part à la fois, qui existe sûrement mais qui est de toutes pièces créé par le Parti et les hauts bureaucrates, tenant à garder leur mainmise sur le pouvoir et la société (George Orwell, 1984). Ou encore du Magicien d'Oz, terrifiant et maléfique, qui veillait sur toute la population en imposant sa loi et ses châtements mais qui n'était qu'en vérité un tout petit vieil homme malade et chétif caché derrière un écran géant (Frank Herbert, The Wizard of Oz). Si le mensonge et/ou la fantaisie sont découverts et que le lieu du pouvoir apparaît aux yeux de tous, alors, tel que nous l'avons exposé plus tôt dans ce chapitre, Claude Lefort nous dit que cela porterait les individus à faire l'expérience du réel ramenant l'indéterminé au centre de la société (Lefort, 1981:104).

Ce que nous tenterons d'examiner dans la deuxième partie de ce travail est la possibilité que le totalitarisme offre une mise en forme qui permet de défaire le travail de l'incertitude démocratique. Nous reprendrons les mécanismes que nous avons exposés dans ce chapitre et les conjuguerons avec les questions qui nous semblent toujours non résolues dans l'oeuvre de Claude Lefort sur la portée du totalitarisme dans la modernité : le régime totalitaire permet-il de recouvrir de façon permanente la Révolution démocratique, est-il un antidote "naturel" au "vertige démocratique" ou au contraire un simple avatar dans une modernité résolument démocratique?

Il est une conviction responsable plus que toute autre du sacrifice d'individus sur l'autel des grands idéaux de l'histoire, que ce soit la justice, le progrès, le bonheur des générations futures, la mission sacrée ou l'émancipation d'une nation, d'une race, d'une classe, ou encore la liberté elle-même qui exige la mort des uns au nom de la liberté de tous. Selon elle, il existerait quelque part, dans le passé ou l'avenir, dans une révélation divine ou le cerveau d'un penseur, dans les injonctions de l'histoire ou de la science, dans le coeur simple et bon d'un homme intègre, une solution ultime et définitive.

Isaiah Berlin, L'Eloge de la liberté, p.213

CRITIQUES SUR L'INTELLIGENCE DU TOTALITARISME

DANS L'OEUVRE DE CLAUDE LEFORT

Nous passons maintenant à la deuxième partie de cet essai. Nous tenons à préciser ici que l'oeuvre de Lefort, comme nous l'avons déjà mentionné, ne se résume pas à ce que nous avons choisi de mettre sous examen. La richesse et l'abondance de ses écrits nous ont contraint à examiner seulement certains des aspects que nous considérons plus pertinents à la compréhension du totalitarisme. Afin de justifier notre cheminement, précisons que notre propos est de questionner le totalitarisme à la lumière des écrits de Lefort et non pas d'offrir des solutions alternatives aux problèmes qu'il pose, ou de prétendre cerner toute la question telle qu'il la pose. Nos critiques face à l'interprétation lefortienne du totalitarisme s'inscriront ainsi plutôt dans le registre d'une interrogation que dans celui, exhaustif, d'un essai de conceptualisation.

Nous avons tenté jusqu'à maintenant de présenter une lecture de l'oeuvre de Claude Lefort qui nous mènerait à la possibilité de percevoir comment les conditions et les mécanismes permettant l'avènement de la mise en forme totalitaire pourraient aussi permettre son maintien. Nous présenterons donc maintenant les points essentiels de notre interprétation de la conception lefortienne sur le statut du totalitarisme dans la modernité et de sa portée. Ce faisant, nous reprendrons une part de l'analyse de Claude Lefort qu'il exprime souvent lui-même dans ses analyses de textes d'autrui mais aussi dans son propre

discours ; la part qui rend compte de la contradiction implicite dégagée par le travail de l'analyse du totalitarisme moderne et qui permet d'interpréter le totalitarisme en tant que régime qui se présente comme renversement du principe directeur de la démocratie. Par exemple :

L'idée tocquevillienne de renversement de la liberté démocratique en servitude s'est propagée jusqu'à nos jours. Non sans bonnes raisons (...) ceux qui dénoncent le plus fort ce danger, (...), vont jusqu'à croire que le projet peut s'accomplir (Lefort, 1986:215).

Ou encore :

L'épreuve de la contradiction accompagne bien la question de la servitude volontaire jusqu'à la fin du discours (d'Étienne De La Boétie). (...) Elle s'inscrivait déjà dans la double affirmation d'une tyrannie généralisée et d'une opposition entre maîtres et esclaves ; (...) dans celle d'un aveuglement irrémédiable du peuple et d'une possibilité de refuser la servitude qui ne coûterait rien (Lefort, 1976:307).

Et plus explicitement encore :

Une société de plus en plus atomisée n'est pas en mesure de durer. Ainsi l'incroyance risque-t-elle de se renverser en nouvelle demande de certitude. (...) Le sentiment si puissant, sans doute indéracinable, au reste fécond d'une commune appartenance, celui d'un espace et d'une histoire en partage, débouchent alors dans la passion de l'unanimité et l'affirmation arrogante d'une légitimité absolue, qui convertit toute opposition, toute dissidence, en trahison, puis aboutit à ce prodige de servitude : le commun désir de ne plus penser (Lefort:1995:24).

Notre propos sera donc de poser un regard critique sur la tendance de Claude Lefort à privilégier une compréhension du phénomène totalitaire qui sous-entend le retour de l'indéterminé suite à l'entreprise totalitaire, tendance qui indique que, pour reprendre ses

propres mots, : “En dépit de tous ses vices, la démocratie demeure pour ceux qui subissent l’oppression totalitaire la seule forme de société désirable” (Lefort, 1986:216). Nous tenterons d’intégrer une interprétation selon laquelle la contre-révolution totalitaire peut défaire le travail de la Révolution démocratique et poser (ou imposer) la demande de certitude au centre du désir humain. Si Lefort a perçu une telle chose, il n’a généralement pas donné assez de poids à la “tendance” totalitaire moderne.

Notre critique se présentera d’abord comme une étude des mécanismes d’une mise en forme totalitaire qui pourraient faire échouer le retour définitif du principe démocratique de l’indéterminé. Nous examinerons pour ce faire l’attrait symbolique et psychologique du totalitarisme en émettant un doute sur le triomphe de l’indéterminé dans la modernité. Nous reprendrons donc les trois arguments sur la force des mécanismes totalitaires que nous avons développés au troisième chapitre car nous croyons que le simple fait d’avoir décelé ces thèmes dénote déjà le travail d’une analyse critique.

Afin de poursuivre le cheminement entamé, nous soumettrons ensuite notre interprétation à une analyse en incorporant les idées d’Isaiah Berlin sur les deux conceptions de la liberté telles qu’elles sont présentées dans un texte intitulé “Deux conceptions de la liberté” dans son livre, Eloge de la liberté, paru chez Calmann-Lévy en 1988. Ce faisant, nous offrirons un cadre d’analyse selon lequel il existe “deux points de vue profondément opposés et même irréconciliable vis-à-vis des fins de l’existence humaine” (Berlin, 1988:213), l’une négative et l’autre, positive. Nous tenterons de déterminer si notre

interprétation se tient à la lumière de ces deux concepts qui éclaireront, espérons-le, notre compréhension du phénomène totalitaire. Nous argumenterons que le totalitarisme, en tant que système ayant une conception positive de la liberté, peut être perçu comme étant une extension logique de la démocratie puisqu'il répond au vertige «négatif» de ce régime et qu'il permet de croire que l'indéterminé ne retrouverait jamais la place prédominante qu'il occupait avant l'aventure totalitaire. Les écrits de Berlin, tels que nous les examinerons au cinquième chapitre, perçoivent bien ce mouvement d'une conception de la liberté vers une autre les plaçant toutes deux à l'opposé l'une de l'autre du même spectre du pouvoir politique. Nous présenterons cette perspective tout en faisant aussi référence à l'analyse que fait Claude Lefort du Discours de La Servitude Volontaire d'Étienne De La Boétie sur le lien entre désir de liberté et désir de servitude. Mais passons d'abord à l'examen de la force des mécanismes du totalitarisme et à l'attrait symbolique qu'il exerce sur les individus en quête de certitude.

CHAPITRE 4

I. LA CONTRE-RÉVOLUTION TOTALITAIRE

Nous avons vu en dernière partie du chapitre précédent les faiblesses de la mise en forme totalitaire selon notre lecture de l'oeuvre de Claude Lefort. Cela témoigne au mieux de la fragilité de l'entreprise totalitaire mais non de son inévitable mise en échec. En effet, si nous considérons l'une ou l'autre des faiblesses que nous avons mentionnées, soit l'indéterminé, l'empoisonnement du corps par un parasite ou par la transparence redonnant l'expérience de la division sociale, nous pouvons constater qu'elles témoignent de l'effort de recouvrement de la division qui est caractéristique de la modernité. Cette constatation peut pousser à une interprétation selon laquelle le retour vers la démocratie, au terme d'une aventure totalitaire, pourrait se présenter sous le signe d'une nostalgie de l'*Un* encore plus grande qu'elle ne l'était avant l'instauration de ce régime.

La mutation de la démocratie vers le totalitarisme, n'exprime pas la faillite des mécanismes démocratiques mais plutôt une demande démesurée de croyance (Lefort, 1995:20). Cette mutation ne peut être contenue si toutes les conditions que nous avons décelées et exposées dans le chapitre trois sont remplies. Nous croyons que même en permettant aux individus de refaire l'expérience du conflit et en démantelant leur société scientifico-technique, reste ouverte la possibilité qu'ils auront, à la première occasion, tôt fait de se rabattre sur un autre foyer de déterminisme dans lequel ils pourront assouvir à nouveau leur terreur de la dissolution des repères derniers de la certitude que l'imaginaire

démocratique leur avait inculqué. Une société où la majorité de ses individus sont pris par le vertige démocratique est donc poussée à recréer un espace social, une mise en forme, qui exile l'indéterminé en offrant les mécanismes que nous avons exposés au troisième chapitre soit : la fusion des sphères de la Loi, du pouvoir et du savoir, la présence d'un égocrate et le Plan.

Claude Lefort perçoit cette possibilité mais ne semble pas enclin à croire que cela puisse mener à une véritable transformation qui introduirait le désir de certitude au coeur de l'être des individus déplaçant ainsi l'agnosticisme au profit d'une dévotion à la Vérité telle qu'émise par le Plan, représentée par l'égocrate et infiltrée dans tout le social par la fusion des trois sphères. Cela, au risque de sembler pessimiste, nous paraît exagéré. En effet, s'il y a une crise telle que nous l'avons décrite plus tôt et que l'indéterminé de la démocratie devient insoutenable tandis que le conflit qui traverse la société est perçu comme étant responsable du "vertige démocratique", il est possible que les individus soient non seulement pris dans l'engrenage des mécanismes du totalitarisme mais qu'ils cherchent en fait d'eux-mêmes à trouver et à conserver une solution du style totalitaire à leurs maux par leur désir de l'*Un*. Ce sont les mécanismes de la double représentation fantastique de l'*Autre* (l'égocrate et l'ennemi) et de la Loi véhiculée par le Plan qui s'emploient constamment à bâtir la référence au peuple-Un qui témoignent au mieux de la capacité du totalitarisme à présenter le conflit et la division comme étant le fondement des maux démocratiques.

Lefort répond à cette critique en dénotant le travail de l'indéterminé qui empêcherait l'implantation définitive de la croyance au coeur d'une société qui a déjà fait l'expérience du doute démocratique. Selon Lefort, personne ne peut recouvrir le goût et surtout le travail de l'inquiète activité (Lefort, 1986:23-25 & 214-215; Poltier, 1993:47-49). Mais, heureux d'avoir retrouvé une identité et un sentiment de sécurité dans une mise en forme qui les guide dans leur désir de *l'Un*, peut-être est-ce une nouvelle demande de certitude qui persistera lorsque, dépourvu de son guide, le peuple se retrouvera dans un système qui est caractérisé par «la dissolution des repères de la certitude»?

Dans Un homme en trop, Lefort pose lui-même une question centrale à ce débat Il écrit : “Après avoir fait la cruelle épreuve de la folie du Guide suprême, la bureaucratie en connaît une autre du fait de sa disparition. L'idéal n'eût-il pas été pour elle de rendre un culte au défunt, de sorte que la foi en *l'Un* s'entretienne paisiblement de la mémoire du grand *Autre*?” (Lefort, 1986(.2):78). En d'autres termes, si les individus d'une société, ayant eu, par le “vertige démocratique”, le désir incommensurable de retrouver une croyance et de se voir compris dans un corps, voient leur société idéale se démanteler, être empoisonnée par des ennemis du peuple-*Un* ou encore que leur Guide leur soit enlevé par la nature (mortalité) ou par force (conquête), est-il si évident qu'ils n'exprimeraient pas l'aspiration de retourner vers ce qui aura assouvi leurs angoisses du vide au lieu de se retrouver encore une fois face à «la béance d'une société indéfinie»? Entre la richesse et la fécondité du débat indéterminé et la terreur de la dissolution des repères derniers de la certitude se trace une toute petite frontière qu'il est à la fois impossible de repérer et facile à outrepasser. Une

fois cette frontière franchie, est-il aussi simple que Lefort semble le prétendre de revenir en arrière?

Le mouvement d'extériorité de la transparence à soi de la société qui, poussé à l'extrême, redonnerait l'expérience de la division et du conflit aux individus ne peut pas non plus se défaire de cette question. L'expérience qu'une transparence complète de la société totalitaire permettrait est celle non seulement de l'inquiète activité mais aussi celle de recréer une impression que l'indéterminé est en fait un vide béant qui ne fait qu'aspirer l'individu vers le néant de la non-identité, dépourvu qu'il serait de la référence institutionnelle à l'*Un* et des mécanismes de recouvrement de la division.

Incorporons maintenant les écrits d'Isaiah Berlin afin d'ajouter une autre dimension à notre critique, celle selon laquelle le désir de déterminé se conjugue avec l'impression de liberté.

IL VERS UNE CONCEPTION DE LA LIBERTÉ DU TOTALITARISME

i. La liberté chez Isaiah Berlin

Entamons la conclusion de notre analyse sur le totalitarisme par un détour vers les écrits de Isaiah Berlin sur la liberté. Précisons d'abord que, pour Berlin, "la véritable source de l'oppression réside dans la concentration du pouvoir; c'est l'existence même d'un pouvoir absolu qui met en danger la liberté" (Berlin, 1988:210). Si nous comparons cela à la pensée de Claude Lefort, on se rend compte que les deux auteurs perçoivent tous deux l'analyse du lieu de pouvoir comme étant centrale à l'examen de la question de l'oppression. En effet, chez Lefort, comme nous l'avons examiné, le transfert du pouvoir du lieu vide, lieu où les mécanismes de logique institutionnels empêchent l'occupation de l'instance du pouvoir par une seule personne ou un groupe intéressé de faire valoir ses propres intérêts, vers son appropriation par l'égocrate et sa machine, témoigne justement du fait que l'oppression, ou du moins, en termes lefortiens, que la négation du mouvement, réside dans la concentration du pouvoir en une seule personne. Nous avons ainsi une base philosophique et épistémologique commune à nos deux auteurs sur laquelle la conclusion de l'analyse de notre interprétation peut se dessiner.

Et le concept de l'indéterminé si cher et si indispensable aux yeux de Lefort, Berlin y reconnaît-il la même importance? Nous avons cru déceler un passage qui exprime bien que oui. Le voici:

[Le pluralisme et le degré de liberté «négative» qu'il implique] est plus humain parce qu'il ne prive pas les hommes (comme le font les bâtisseurs de systèmes), au nom de quelque idéal lointain ou incohérent, de ce qu'ils jugent indispensable en tant qu'êtres humains capables d'évoluer de manière imprévisible. En définitive, les hommes choisissent entre des valeurs ultimes; leurs choix sont déterminés par des catégories morales et des concepts fondamentaux indissolublement liés à leur existence, à leur vision du monde et à l'idée qu'ils se font de leur propre identité (Berlin, 1988:218)

Ce passage rejoint bien la pensée de Lefort qui présente la démocratie moderne comme étant le premier et seul régime politique à reconnaître l'expérience que font les individus de l'évènement et à l'importance de l'inquiète activité qui permet à cette expérience de traverser l'espace social et de capter la richesse du conflit et de l'indéterminé.

Ce canevas de base esquissé, considérons maintenant les écrits de Berlin sur les deux conceptions de la liberté. Pour Isaiah Berlin, la connaissance sur la liberté ne peut être exhaustive. Il croit qu'il y a autant de notions de liberté qu'il y a d'individus. Mais, il se questionne tout de même sur la liberté et, dans un effort pour faire avancer la connaissance, nous offre une tentative de conceptualisation qui s'inscrit, d'après nous, dans le registre des classiques à lire pour quiconque s'intéresse à la question des droits et libertés individuelles. Notons ici que nous ne reprendrons malheureusement pas tous les arguments et les notions avancés par Berlin dans son texte puisqu'ils dépassent l'ampleur et la portée de cet essai. Nous tenterons plus simplement de rendre compte de la richesse et de la sagesse de l'interrogation de Berlin sur les deux conceptions de la liberté en regard de notre recherche d'une compréhension de l'expérience totalitaire.

Berlin présente donc deux versions de la liberté, l'une négative, l'autre positive. Révisons-les brièvement. La conception négative de la liberté reflète la conception libérale traditionnelle, celle qui consiste à dire "je ne suis libre que dans la mesure où personne ne vient gêner mon action" (Berlin, 1988:171). La défense de la liberté a donc un but négatif, celui d'empêcher toute ingérence extérieure. Berlin nous démontre que, poussée à l'extrême, cette ligne de pensée est celle qui caractérise le mouvement politique de l'anarchisme (Berlin, 1988:196).

La seconde conception de la liberté, celle qu'il a nommée positive, consiste à dire "je suis libre dans la mesure où j'estime que tel est le cas, et asservi dans la mesure où je suis contraint de reconnaître que cela ne l'est pas" (Berlin, 1988:179). Le sens positif du mot liberté découle ainsi du désir d'un individu d'être l'instrument de sa propre volonté. Berlin nous avertit que cette conception de la liberté est souvent présentée comme une tyrannie déguisée (Berlin, 1988:179).

Pour le bien de notre analyse, il est important d'abord de préciser le degré de liberté dans chacun de nos régimes, à savoir, la démocratie et le totalitarisme. Par la préséance qu'elle donne au conflit, la démocratie embrasse la conception négative de la liberté puisque l'individu, en principe, jouit d'une souveraineté sur sa personne et sur ses actions. Comme le précise Berlin, la démocratie soutient ce point de vue parce qu'il permet à l'individu "de participer à la mise en place des mécanismes qui conditionneront mon existence [et que ce

désir] est peut-être aussi puissant que celui de disposer d'un espace où l'on peut agir en toute liberté" (Berlin, 1988:179).

Pour sa part, le totalitarisme embrasse théoriquement la notion de la liberté positive en mettant l'accent sur la connaissance des fins dernières de la société qui se prête facilement au dédoublement noté par Berlin entre "le moi réel, idéal, autonome" et logique, et "le moi inférieur, empirique", en proie à des pulsions irrationnelles (Berlin, 1988:180). Ce dédoublement de l'individu est placé par Berlin sous le signe du "repli dans la citadelle". Ce repli s'effectue en "retraite stratégique à l'intérieur d'une citadelle - ma raison, mon âme, mon moi «nouménal» - que ni la malveillance humaine ni aucune force aveugle ne peuvent atteindre. Je me suis retranché en moi-même, seul lieu où je me trouve en sécurité" (Berlin, 1988:183). Cette retraite, précise Berlin, permettra aussi à l'individu de ne plus être esclave de ses passions et de son moi indiscipliné (Berlin, 1988:186). A l'intérieur de sa citadelle, l'homme se sent toujours libre parce que, comme disait Rousseau, "est vraiment libre celui qui désire ce qu'il peut accomplir et fait ce qu'il désire" (Berlin, 1988:186). Cette affirmation nous renvoie à l'idée de De La Boétie selon laquelle "l'homme s'avère libre de cela seul qu'il choisit" et que, dans ce sens, "être libre et désirer la liberté sont une seule et même chose (puisque) la liberté ne se défait pas du désir de liberté (dans la mesure où) là même où la chose désirée se révèle hors de portée, cesse d'être souhaitée" (cité par Lefort dans De La Boétie, 1976:262-263). La liberté positive est donc celle qui conçoit la liberté non pas comme étant une absence de contrainte, mais comme libération en vue d'un avenir ou d'un idéal (Berlin, 1988:179). La servitude volontaire, concept d'Étienne De La Boétie, et son lien

avec le désir de liberté, peut mieux se concevoir selon cette notion. Tel que nous l'avons déjà rapporté, Claude Lefort, dans l'analyse qu'il fait de son Discours, nous porte à évaluer que "le désir poursuivant l'illusion de l'*Un*, emporté dans l'image de tous, s'acharnant à s'exhiber comme désir : telle est la servitude" (cité par Lefort dans De La Boétie, 1976:274).

Nous tenons ici à souligner ce que nous tenons comme étant central à la compréhension des écrits de Berlin sur la liberté. Il n'existe pas réellement deux conceptions de la liberté, puisque, pour reprendre les mots d'Isaiah Berlin "le sens de ce terme est si insaisissable que toutes les interprétations semblent, à première vue, possibles" (Op cit:170). Il n'existe, poursuit-il, que "des nuances de ce mot protéiforme" qui se situent entre les deux points de vues opposés d'un même spectre. Afin de démontrer cela de façon plus précise, Berlin nous rappelle une vision alternative de la démocratie selon laquelle "le gouvernement démocratique n'est pas le gouvernement de «chacun par lui-même», mais, au mieux, de «chacun par tous les autres»" (Berlin, 1988:210). Cette vision alternative sous-entend une conception positive de la liberté puisqu'elle souligne la tyrannie de la majorité, de «l'opinion dominante», de laquelle J.S.Mill et ses disciples parlaient, et ne se distingue pas de "toutes les autres formes de tyrannie qui violent les frontières sacrées de la vie privée individuelle" (Berlin, 1988:210). Berlin souligne aussi que chacun des points de vues ont des prétentions absolues et que

c'est faire preuve de peu de perspicacité en matière de morale et de société que de ne pas reconnaître que les valeurs auxquelles ils aspirent sont ultimes et possèdent un droit égal, historique et moral, à être rangées parmi les besoins les plus fondamentaux de l'humanité (Berlin, 1988:213)

Nous devons donc, en tentant d'interpréter le sentiment de liberté dans une société, surtout nous employer à définir le degré de liberté négative et positive qui existe à l'intérieur même de cette société. Notre analyse s'est appliquée à ne pas associer une conception de la liberté plus qu'une autre à notre interprétation dans le souci de justement présenter le phénomène totalitaire dans toutes ses nuances et ses subtilités. (C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles nous avons choisi les écrits d'Isaiah Berlin dont les conclusions se rapprochent de celle de Lefort car ils mettent tous deux au centre de l'idée de liberté, la notion d'indéterminé).

ii. Dialogue Lefort-Berlin (ou le double attrait du totalitarisme)

Reprenons maintenant nos commentaires des écrits de Lefort à la lumière des conceptions de la liberté de Berlin, tout en faisant référence à l'analyse que fait Lefort du Discours d'Étienne De La Boétie. Nous émettrons l'hypothèse que dans un contexte où l'individu se retrouve en proie au vertige démocratique, la démocratie donne libre place, et même invite, la conception positive de la liberté à faire son entrée au coeur des individus, où elle pourra éventuellement remplacer sa contrepartie négative. Notre analyse se présentera en quatre temps, suivant les idées de Berlin que nous avons recoupées sous quatre affirmations qui caractérisent chacune une façon selon laquelle le point de vue de la liberté positive, qu'on rattache au totalitarisme, peut être perçue comme étant l'objet et l'actualisation d'un désir de liberté. Voyons-les ici un à la fois.

1. Un individu en proie au vertige démocratique peut avoir l'illusion que sa reconnaissance au sein d'un groupe ou en tant que groupe est synonyme de liberté et que tout sacrifice au nom de cette reconnaissance signifie une plus grande liberté.

Ceci est un des aspects de la contribution de Berlin qui nous a semblé des plus original. Il reconnaît le désir et le droit d'un individu à la reconnaissance (par autrui) mais que cela ne soit pas confondu, nous prévient-il, avec les notions "de statut, de solidarité, de fraternité, d'égalité, prises ensemble ou séparément, car le désir de reconnaissance est, à certains égards, très proche du désir d'être un agent autonome et indépendant" (Berlin,

1988:206). Parce que si confusion il y a et que nous en sommes à "appeler accroissement de la liberté toute amélioration à la condition sociale d'un individu" (Ibid) ou du groupe auquel il sent une appartenance, alors, il y a danger que le manque, perçu ou réel, de reconnaissance soit perçu comme une oppression et une entrave à la liberté. C'est alors que les individus peuvent croire en l'utilité, voire en l'obligation morale et solidaire, de renoncer à leurs libertés individuelles afin de permettre l'émancipation par la reconnaissance de leur groupe. Dans ce sens, la reconnaissance devient synonyme de liberté. Nous pouvons relier cette notion à celles que Lefort exprime par l'idée du peuple-Un et de l'aspiration à la création de l'homme nouveau ou encore à celle que De La Boétie exprime par l'idée que le tyran règne par la volonté de ses sujets, la servitude devenant alors volontaire. C'est en effet sous ce signe que nous pouvons interpréter que les individus qui se retrouvent à faire l'expérience des sociétés totalitaires renoncent volontiers à leurs privilèges de liberté individuelle puisqu'ils obtiendront en échange, non seulement une liberté positive, mais de plus, "la paix, le confort et la relative insouciance d'un régime autoritaire ou totalitaire" (Berlin, 1988:206) qui prend en charge la lutte pour la reconnaissance et l'actualisation de l'*Un* s'affichant ainsi comme étant le parti de la «vraie» liberté.

2. Lorsque l'individu est en quête de certitude et qu'un égocrate se présente et apparaît en tant qu'être illuminé qui sait ce qu'il ne sait pas encore sur son bien-être et les moyens d'y parvenir, il sera enclin à croire que de suivre ce Guide lui permettra de s'émanciper de ses passions et de son irrationalité.

Berlin développe cette notion en invoquant le rôle de la raison critique, ou du rationalisme éclairé. Il croit qu'une des force de la rationalité est de se présenter comme mesure irréfutable. Sur ce, il écrit que "en effet, si je suis rationnel, je ne peux nier que ce qui est juste pour moi doit, pour les mêmes raisons, être juste pour les autres qui sont, comme moi, des êtres rationnels" (Berlin, 1988:192). C'est en suivant cette logique que Berlin en arrive à nous démontrer que "la liberté n'est pas la liberté de faire ce qui est irrationnel, stupide ou mauvais. Obliger le moi empirique à se couler dans le bon moule n'est pas faire preuve de tyrannie mais oeuvre de libération" (Berlin, 1988:196). Mais comment rendre les hommes rationnels afin qu'ils se rendent compte de ce qui est bon pour eux et, logiquement, pour les autres? Berlin nous donne la réponse classique, par l'éducation. Mais, nous souligne-t-il en citant Fichte, l'éducation ne fonctionne-t-elle pas selon le principe suivant : "Vous comprendrez plus tard les raisons de mon action présente"? (Berlin, 1988:197) qui rappelle étrangement la notion sous laquelle Lefort nous présente le signe de l'État totalitaire qui "est simultanément le grand Organe qui est censé détenir seul la force d'engendrer une vie sociale" et qui "imprim[ant] à la société sa volonté, (...) la rassemble en soumettant la diversité et le détail de ses activités aux mêmes normes, en l'assujettissant à l'image du but commun" (Lefort, 1986(.2):75).

C'est selon cette ligne de pensée, qu'un égocrate et son parti, apparaissant au bon moment de la crise, peut s'investir d'un pouvoir absolu en se présentant comme celui qui détient la connaissance rationnelle des fins de la société. Ils peuvent ainsi se présenter et, encore pire, apparaître, comme étant illuminés de la connaissance des fins dernières de la société. Berlin définit ainsi ce processus; "Je dois accomplir pour les hommes (ou avec eux) ce qu'ils ne peuvent accomplir pour et par eux-mêmes; je ne peux leur demander leur permission ni leur consentement, parce qu'ils ne sont pas en état de savoir ce qui leur convient le mieux" (Berlin, 1988:198). Revenons au concept de Berlin sur le repli dans la citadelle. Selon ce concept, la liberté consiste à ne pas désirer ce que nous ne sommes pas en mesure d'obtenir. Cela, nous écrit Berlin, sert très bien les objectifs du tyran si celui-ci "s'arrange pour conditionner ses sujets de sorte qu'ils renoncent à leurs désirs et adoptent le type d'existence qu'il a conçu pour eux", réussissant par là "à les libérer [car] il aura réussi à faire qu'ils se sentent libres" (Berlin, 1988:187). Dans cette perspective, nous pouvons interpréter que l'égocrate croira, et fera croire, que sous sa main de fer, par la violence des actions de son parti totalitaire, se trouve la vraie liberté, celle vers laquelle tous, même s'ils n'en sont pas conscients, aspirent. Ce qui importe est de convaincre la population qu'elle ferait la même chose si elle était aussi éclairée et rationnelle. Si nous pensons au désir de servitude exprimé par De La Boétie, cette oeuvre de conviction ne sera pas très difficile puisque les hommes sont déjà enclins, de par leur désir de porter le nom d' *Un* devant l'autre, à s'identifier à l' *Autre* et donc de lui offrir volontiers leur servitude. N'oublions pas que nous discutons ici de la possibilité et de l'attrait du totalitarisme en période de vertige démocratique, ce qui dénote déjà un certain emportement de l'esprit dans la terreur (Lefort,

1995:20) ; les individus sont donc plus enclins à vouloir croire en un être qui apparaîtrait illuminé que dans des temps plus propices à l'incroyance. C'est donc cette logique qui permet, dans le contexte moderne (et rationnel), de justifier la prise en charge d'autrui en son nom. C'est d'ailleurs la logique qui se cache aussi derrière les deux prochaines notions.

3. Le besoin des individus de se savoir pris en main et de connaître les fins dernières de la société laisse s'instituer un régime où le secret cache l'abus et distord la faculté de chaque individu à pratiquer la morale de l'«homme normalement constitué».

Ce concept est celui que Berlin a élaboré afin d'illustrer qu'il existe une morale délimitée par des règles si anciennes et si largement acceptées, qu'elles sont au-dessus des lois et que "leur respect fait partie de la conception même que l'on a d'un homme normalement constitué" (Berlin, 1988:212). Ce sont ces règles, poursuit-il, qui empêcheront les hommes de les enfreindre aisément "sans un haut-le-coeur" (Berlin, 1988:212) permettant ainsi que chaque individu ait toujours un minimum de liberté entendu dans le sens où chacun doit avoir au moins un espace à l'intérieur duquel il n'est pas contraint (Berlin, 1988:208). Afin d'éviter les malentendus philosophiques, Berlin nous énumère quelles pourraient être de telles règles

[de telles règles sont bafouées], lorsqu'un homme est déclaré coupable sans jugement ou condamné en vertu d'une loi rétroactive; lorsqu'on oblige des enfants à dénoncer des parents, des amis à se trahir mutuellement, des soldats à commettre des atrocités; lorsque des hommes sont torturés ou assassinés, des minorités massacrées parce qu'ils déplaisent à la majorité ou au tyran (Berlin, 1988:212).

Ce sont de tels actes qui, d'après Berlin, provoqueront toujours l'horreur chez les hommes normalement constitués, et ce, même si le souverain les légalise ou les banalise.

C'est dans ce sens que l'idéal du secret d'un régime totalitaire dont Lefort nous fait part par la connaissance du mouvement vers l'extériorité se développe dans toute sa pleine force. Si les règles morales sont bafouées dans une société totalitaire, le mécanisme du secret mettra de l'avant des mensonges ou des scandales pour camoufler les atrocités ou, du moins, l'origine politique de celles-ci. Pensons au phénomène des camps de concentration et de ces centaines de trains qui se rendaient dans les “camps du Nord à destinations spéciales” (Lefort, 1986(.2):91). Dans une autre perspective, le mécanisme de la fusion des sphères de la loi, du pouvoir et du savoir fait même peut-être en sorte que les horreurs perpétrées semblent nécessaires aux yeux de la population parce qu'elles leurs sont présentées comme étant soit un danger à leur intégrité ou tout simplement comme étant quelque chose qu'ils feraient eux-mêmes s'ils étaient éclairés et rationnels comme l'égocrate et son parti qui les ont pris en charge. Tout cela peut se passer, encore une fois et en termes lefortiens, sous le signe de l'homme nouveau ; les individus peuvent ainsi être portés à voir le sacrifice ou la mort de quelques-uns comme étant la seule condition de l'émancipation et à la liberté de tous. C'est dans ce sens que nous disons que le désir de certitude et de liberté peut mener à la distorsion de la conception et de la perception de l'homme normalement constitué. Il s'agit que le travail de l'entreprise totalitaire et de l'État pieuvre soit assez fort,

assez infiltré et assez martelé dans l'esprit des individus pour que l'inquiète activité de la démocratie leur apparaisse toujours, au mieux, un peu terrifiante.

4. L'aveugle désir de croyance, de certitude et de déterminé fait percevoir le Plan et le paternalisme du parti comme étant logiques et justifiés puisqu'ils ont la connaissance que je n'ai pas.

Ainsi, l'individu qui désire la certitude et la servitude est porté à croire que celles qui sont énoncées et exigées dans le Plan le libéreront de son angoisse et de tout ce qui peut nuire à sa liberté, ou à celle du groupe auquel il sent une appartenance. Il sera prédisposé, dans ce sens, à accepter le paternalisme du parti chargé de véhiculer et de protéger les normes et les valeurs du Plan croyant que sa liberté en résultera, peu importe le degré du repli dans la citadelle que cela nécessite. Mais, Berlin nous met en garde devant toute forme de paternalisme qui à première vue peut sembler inoffensif en reprenant la formule rationaliste de Kant : "Il n'est pas de plus grand despotisme que le paternalisme" (Berlin, 1988:204). S'il croit cela c'est parce que, comme il le dit lui-même, "le paternalisme [...] est une insulte à la conception que j'ai de moi-même comme homme qui entend conduire sa vie selon ses fins propres et qui, surtout, a le droit d'être reconnu comme tel" (Ibid). C'est au nom de ce paternalisme que l'exercice du pouvoir se réalise un système de représailles tutélaires. Comme l'écrit Berlin, cela peut mener à la croyance que le «père» de la nation (le tyran ou l'égocrate) a la morale d'un homme normalement constitué et aussi l'obligation parentale de dire :

Si vous ne vous disciplinez pas, je dois le faire pour vous; et vous ne pouvez pas vous plaindre d'être privé de liberté, car le fait que le juge rationnel de

Kant vous a jeté en prison est la preuve que vous n'avez pas écouté votre raison intérieure, que, tel un enfant, un sauvage ou un simple d'esprit, vous n'êtes pas encore apte à vous déterminer vous-même ou ne le serez jamais (Berlin, 1988:201).

Les individus ayant le vertige démocratique ne résisteront pas longtemps à la formule qui leur donne non seulement une appartenance et un Dessen, mais qui de plus, leur fournit un parent fort, beau et grand qui se charge de veiller à ce que tous ses enfants fassent route dans le droit chemin, celui de la liberté et de la fraternité.

CONCLUSION

Ce qui fait la richesse de l'oeuvre de Claude Lefort c'est la portée de ses réflexions sur la connaissance et l'intelligence de la démocratie, du totalitarisme et de leur rapport à la modernité. A la lecture de son oeuvre, on ne peut faire autrement que de se pencher soi-même sur les liens qui existent entre les deux régimes de la modernité, la démocratie et le totalitarisme. Si l'oeuvre de Lefort ne réussissait pas à accomplir autre chose, l'incitation à la réflexion aurait déjà été un très grand apport à la philosophie politique. Mais heureusement pour nous, l'apport de Claude Lefort va au-delà d'une simple incitation à la réflexion. Les idées de mise en forme du social, des dynamiques de l'indéterminé et du désir de certitude, de vertige démocratique, d'aspiration à l'*Un*, de la transparence à soi, pour n'en nommer que quelques-unes, avec lesquels il jongle au cours des pages et des chapitres de ses textes, sont d'une contribution sans bornes à l'intelligence de la philosophie politique, de la science politique et de la sociologie politique à cause, justement, de la réflexion qu'ils entraînent mais aussi à cause du référent qu'ils posent et de la dynamique qu'ils décèlent.

Notre démarche ne plairait pas à Claude Lefort, qui nous accuserait certainement de vouloir embouteiller la pensée, de ne pas laisser de place à l'évènement afin qu'il puisse se laisser pénétrer par l'expérience puisque nous avons cherché à déterminer les causes et les

mécanismes du totalitarisme au lieu de nous atteler à la tâche d'en saisir les dynamiques. Notre effort, dirait-il, s'inscrit dans un effort analytique de conceptualisation qui va à l'encontre d'une démarche démocratique en faveur de laquelle il a lui-même abandonné le scalpel méthodique de l'analyse scientifique. Soit. Nous n'avons cependant pas eu cette intention. Le présent essai se voulait résolument une participation à l'intelligence du totalitarisme. Si nous avons choisi les écrits de Lefort comme base philosophique et référentielle, c'est parce que nous y trouvions une richesse de questions qui n'ont pu être soulevées que par l'entremise de sa démarche.

Nous avons néanmoins atteint des conclusions qui nous semblent divergentes de celles que soutient Lefort. Oui, nous soutenons l'avis de Lefort selon lequel la démocratie donne à l'humain la richesse de l'indéterminé, mais aussi (et surtout) qu'elle respecte le conflit comme étant à la base de la société. Mais, notre interprétation ne se loge pas seulement dans l'espoir de reconnaître la démocratie comme étant un régime inébranlable. Nous avons proposé au contraire une lecture du phénomène totalitaire selon laquelle la mise en forme démocratique n'aura que pour effet de donner le vertige aux individus qui, vivant sous ce régime, traversent une crise. Même si les individus se rendent compte qu'ils ne sont pas plus heureux sous un régime totalitaire qu'ils l'étaient devant l'indéterminé de la démocratie, nous croyons qu'il sera plus difficile pour eux de sortir de ce régime qui commande toutes les facettes de la société qu'il ne leur aura été facile de quitter la démocratie ou d'entrer dans la valse de l'illusion merveilleuse des promesses totalitaires. Résumons notre cheminement.

Il est des situations sociales de crises ou de ravages économiques où un désenchantement se fait sentir parmi les individus d'une société face aux promesses de la démocratie moderne. Ce phénomène est causé par l'impression de vertige que donne le principe directeur de la démocratie moderne : l'indéterminé, puisque c'est celui-ci qui fait de l'activité sociale une activité inquiète, qui cherche incessamment à se redéfinir. Si la majorité des individus d'une société ressentent le désenchantement démocratique, alors, ceux-ci sont poussés à la recherche d'une autre série de réponses et de solutions à leur angoisse de non-identité et à leur vertige devant la béance d'une société indéfinie. Alors s'annonce l'aventure totalitaire. C'est dans ce processus que peut alors surgir un individu (ou une classe, ou un parti) qui, suite au déséquilibre de la démocratie, semble incarner toutes les promesses totalitaires et qui promet de sortir la société de son désarroi afin de la mener vers un avenir prometteur et radieux. Porté au pouvoir par la volonté populaire où bien vite il occupe littéralement le lieu du pouvoir (lieu, qui en démocratie demeurerait inoccupé, ou vide, et qui permettait l'inquiète activité du social de le traverser), ce personnage incarne très tôt le régime totalitaire. Lefort désigne cet individu sous le terme d'égocrate selon le concept élaboré par Soljénitsyne. Dès lors que sa personne se soude au lieu du pouvoir, alors s'actualise la fusion entre les sphères de pouvoir, de la loi et de la connaissance. C'est ce phénomène que Claude Lefort a surnommé «la transparence à soi» et c'est par cette connaissance que la société a d'elle-même que l'égocrate s'assure d'une emprise sur la société qu'il dirige en camouflant sa tyrannie sous les pages de son plan, dans

l'attrait de ses promesses et dans la force de son parti. C'est surtout dans cette dernière constatation que nous avons décelé la force de la mise en forme totalitaire.

Accompagnant et soutenant le phénomène de la transparence à soi, qui, rappelons-le est doublé d'opacité (du secret), se trace la notion d'un destin : le Dessen du peuple-Un qui est plus grand que nature et auquel la société, ayant à sa tête son égocrate illuminé, aspire. C'est afin d'accéder à ce dessein, à cette terre promise, que la société doit accepter certains comportements, suivre certaines balises et faire confiance au chef. C'est de toute cette ligne de conduite dont il est question dans le Plan.

Si nous disons que le totalitarisme se laisse moins facilement déséquilibrer que la démocratie c'est essentiellement à cause de la fragilité de la nature des mécanismes démocratiques qui permettent la mutation, et le désir de mutation, vers une mise en forme totalitaire. En disant cela, nous sous-entendons que la mise en sens de la société démocratique peut conduire aisément, en période de crise, vers le totalitarisme, puisqu'elle est reconnue, ou du moins perçue, comme étant menaçante, déstabilisante et insécurisante. Contrairement à cela, nous croyons que la déstabilisation possible de la mise en forme totalitaire sera moins facile à effectuer puisque ce régime offre un assouvissement de l'emportement de l'esprit vers la terreur devant la béance d'une société indéfinie; terreur qui pourrait persister tant et aussi longtemps que l'indéterminé se présente comme étant symbole d'insécurité et de forces portant au déséquilibre. Ainsi, la mise en sens où le système de croyance et de certitude s'est implanté, ou du moins s'est quelque peu infiltré dans le désir

humain, se représentera toujours sous la nostalgie du mythe de l'*Un* et de la création de l'*Autre*. Nostalgie qui demeure toujours présente dans les sociétés humaines et encore plus dans celles qui auront déjà fait l'expérience totalitaire.

Si nous avançons cette hypothèse, c'est surtout par l'attrait symbolique et la force de la constitution scientifico-technique de la société vers laquelle sous-tend la mise en forme totalitaire. Dans cette mise en forme il se produit un investissement fantastique du pouvoir qui renvoie à la paternité et à l'illumination de l'égocrate, de son Plan, du parti qui le représente et des sacrifices qu'il impose. Cet investissement, nous l'avons vu, est assuré par l'entremise des mécanismes propres à la mise en forme totalitaire. D'après cette perspective, si elle est démantelée, la société totalitaire ne lègue à ses membres qu'une impression déconcertante de confusion et de nostalgie. La démocratie moderne se présente en ce sens comme ayant été l'instigatrice d'un déséquilibre qui a pour effet d'enlever à l'homme moderne la richesse de la connaissance de son trait caractéristique, l'indétermination, et de son originalité.

Si nous avons choisi d'incorporer les écrits d'Isaiah Berlin sur les deux conceptions de la liberté, c'était justement dans le but de donner un peu plus de poids à notre interprétation. En effet, nous avons vu que Lefort perçoit bien, à la fois la fragilité de l'équilibre démocratique et l'attrait de la promesse totalitaire mais ce que l'analyse des écrits de Berlin nous aura permis est de critiquer la conclusion lefortienne selon laquelle le déséquilibre n'est que momentané puisque l'indéterminé, ou l'expérience des possibles, est

ancré trop profondément dans l'expérience humaine moderne, rendant les individus incapables d'autre chose que d'agnosticisme.

Comme nous l'avons avancé dans les chapitres trois et quatre, notre interprétation réfute l'idée d'une victoire définitive de l'indéterminé dans les sociétés modernes. Nous reconnaissons plutôt que le «vertige démocratique» peut être si fort qu'il peut non seulement provoquer un déséquilibre de la démocratie et la faire basculer dans le totalitarisme, mais aussi défaire le travail de la modernité et enlever l'incroyance du coeur des individus pour le remplacer, du moins en partie, par une nouvelle forme de société qui, comme nous l'explique Lefort, "répond à une demande démesurée de croyance, ou, disons mieux, à un désir de certitude sur la substance et le devenir de la société" (Lefort, 1995:20). Dans ce sens nous croyons non seulement que l'homme moderne "est voué à demeurer sourdement travaillé par l'incertitude" (Lefort, 1986:214) et que le prix de sa liberté est la quête incessante de son identité, mais que s'il se retrouve à faire de plus l'expérience "d'un effroi et d'une répugnance devant le phénomène de la dissolution des repères derniers de la certitude dans la société moderne" (Lefort, 1995:23) alors

le sentiment si puissant, sans doute indéracinable (souligné par nous), au reste, fécond, d'une commune appartenance, celui d'un espace et d'une histoire en partage, débouche alors dans la passion de l'unanimité et l'affirmation arrogante d'une légitimité absolue, qui convertit toute opposition, toute dissidence, en trahison, puis aboutit à ce prodige de servitude : le commun désir de ne plus penser (Lefort, 1995:24)

Claude Lefort est donc fondamentalement d'accord avec notre thèse. C'est d'ailleurs l'accompagnement de son oeuvre qui nous a permis de formuler notre compréhension du

totalitarisme. Là où nous divergeons toutefois c'est en regard de l'idée que le désir de ne plus penser se perpétue au-delà du régime totalitaire. Lefort n'assume pas complètement les conclusions auxquelles son interprétation elle-même nous conduit.

Nous avons en effet tenté d'explorer la possibilité selon laquelle un individu en proie au vertige démocratique, qui exprime le sentiment d'aller vers une certitude, exprime en même temps son insécurité devant une société où règne l'indéterminé et que cela peut être la marque d'une impression d'un manque de liberté. C'est-à-dire qu'en désirant cette nouvelle forme de croyance, l'individu désire en fait remédier à la terreur que lui inculque son vertige et le "dispose à croire que peut être extirpé du corps social tout ce qui met en danger son unité ou son intégrité" (Lefort, 1995:20), promettant ainsi sa liberté puisqu'il croit qu'il sera libéré des chaînes de la crise de la civilisation moderne (ou la dissolution des repères derniers de la certitude).

Le pivot central de notre analyse porte donc non seulement sur la force des mécanismes totalitaires en tant que tel mais aussi sur la connaissance que Berlin nous lègue sur la liberté et ses représentations. Berlin réussit à nous démontrer que la liberté est fragile, continuellement soumise à des interprétations différentes. La liberté pourrait, en fait, se rapporter à la perception de chacun. Est libre qui se croit libre. Ainsi, toute notion de liberté implique une auto-perception selon laquelle on se croit, ou on ne se croit pas, libre dans nos actions, nos associations et nos pensées. Voilà pourquoi Berlin se refuse à trancher définitivement le concept de liberté en deux, l'un négatif et l'autre positif. Il croit plutôt que

"toutes les interprétations du mot liberté, même les plus inhabituelles, doivent poser un minimum de liberté «négative». Il doit exister un espace à l'intérieur duquel je ne suis pas contraint" (Berlin, 1988:208).

C'est cette perspective qui nous permet de saisir des écrits de Lefort sur la démocratie et le totalitarisme une compréhension de l'avènement du régime totalitaire comme étant non seulement une réponse au vertige démocratique mais de plus, comme étant un régime de liberté. Dans une société où les individus sont en mal de vérité, l'apparition d'un parent omniscient qui pense et agit pour nous par amour inconditionnel, donne non seulement l'impression d'une liberté plus grande (quoique contrôlée) mais permet de plus d'accepter les sacrifices et les punitions qui peuvent nous être imposés puisqu'ils le sont pour notre plus grand bien et pour parfaire notre éducation. Avec l'avènement de l'impression de liberté ou de celle du groupe auquel il appartient, la probabilité qu'un individu se laisse séduire et finalement emporter par le charme du régime totalitaire est alors bien plus grand.

La promesse de liberté et l'attrait de la marche du peuple-Un tendant vers la création de l'homme nouveau par lesquels le totalitarisme assujettit ses membres, n'est en définitive que l'assouvissement des angoisses qu'entraîne le "vertige démocratique". Ainsi développé, le régime totalitaire, ayant comme fier représentant l'égocrate et son parti, présente une formule qui est un peu celle qu'exerce le monde de l'imaginaire et de la magie sur les enfants. Peuplée de héros et de vilains, l'histoire que tente de réécrire le totalitarisme avec son appel à l'unité du corps social, la promesse de la création d'une ère nouvelle qui portera

l'homme nouveau vers son destin historique et vers une pleine liberté, est en effet doublée de la promesse que le conte de fée se terminera par la formule magique : ils vécurent heureux, longtemps et eurent beaucoup d'enfants....Qui y résisterait?

FIN

BIBLIOGRAPHIE

DE OU A PROPOS DE CLAUDE LEFORT

Caillé, Alain. «Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique» dans La démocratie à l'oeuvre : autour de Claude Lefort, sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard, éditions Esprit, Paris, 1993, pp.51-77.

Lefort, Claude.«Le XXe siècle : la croyance et l'incroyance» dans Esprit, février 1995, pp. 19-24.

Lefort, Claude. Essais sur le politique, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 7-14, pp. 17-30, pp.31-72, pp.251-300.

Lefort, Claude. Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag, Editions Points, Paris, 1986(.2), 254p.

Lefort, Claude. L'invention démocratique, Fayard, Paris, 1981, 331p.

Lefort, Claude. Le nom d'Un dans Le Discours de La Servitude Volontaire, texte établi par P. Léonard, selon l'ouvrage d'Étienne De La Boétie, éditions Payot, Paris, 1976, pp.247-307.

Lefort, Claude et Marcel Gauchet. Sur la Démocratie : le Politique et l'Institution su Social dans Textures, 1971, (extraits).

Manent, Pierre. «Démocratie et totalitarisme : A propos de Claude Lefort» dans Commentaires, No16, 1981, pp.574-583.

Poltier, Hugues. «La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté» dans La démocratie à l'oeuvre : autour de Claude Lefort, sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard, éditions Esprit, Paris, 1993, pp.19-49.

Thériault, J. Yvon. «Sur les traces de la démocratie avec Claude Lefort» dans Conjonctures, automne 1994, No 20-21, pp.125-143.

TEXTE DE ISAIAH BERLIN

Berlin, Isaiah. «Deux conceptions de la liberté» dans Éloge de la liberté, Calmann-Lévy, 1988, pp. 167-218.

SUR LE TOTALITARISME ET LA DÉMOCRATIE EN GÉNÉRAL

Arendt, Hannah. Sur l'antisémitisme, Éditions du Seuil, Paris, 1984, 260p.

Broszat, Martin. L'État hitlérien, Fayard, Paris, 1985, 515p.

Canetti, Elias. Masse et puissance, Gallimard, Paris, 1960, 500p.

Camus, Albert. L'Étranger, Folio, 1957, 185p.

David, Claude. Hitler et le nazisme, P.U.F., «collection que sais-je?», Paris, 1969, 125p.

Elshtain, Jean Bethke. «Democracy and the Politics of Displacement», Democracy on Trial, Concord, Anansi, 1993, pp. 35-62

Evola, Julius. Le fascisme vu de droite (suivi de : Notes sur le Troisième Reich), Totalité, Paris, 1981, 166p.

Ferguson, Marilyn. Les enfants du Verseau : pour un nouveau paradigme, Calmann-Lévy, Paris, 1981, 312p.

Ferry, Jean-Marc. «Une «philosophie» de la Communauté», (chapitre IV, V, VI, VII, VIII), Discussion Sur L'Europe, Jean-Marc Ferry et Paul Thibaud, Calmann-lévy, Paris, 1992, pp. 167-215.

Grosser, Alfred dir. Dix leçons sur le nazisme, Fayard, Paris, 1976, 250p.

Huraut, Alain. Aragon : prisonnier politique, André Balland, Paris, 1970, 294p.

Jalbert, Lizette. «L'État ancré ou les frontières de la démocratie», Les formes modernes de la démocratie, sous la direction de Gérard Boismenu, Pierre Hamel et Georges Labica, Les Presses de l'Université de Montréal, Éditions l'Harmattan, Paris, 1992, pp. 83-108.

- Machiavel, Nicolas. Le Prince et autres écrits politiques, Balises, Montréal, 1982, 399p.
- Memmi, Albert. Portrait d'un juif, Gallimard, Paris, 1962, 383p.
- Memmi, Albert. Le Racisme, Gallimard, Paris, 1982, 210p.
- Orwell, George. 1984, Folio, 1950, 438p.
- Reich, Wilhelm. La psychologie de masse du fascisme, petite bibliothèque Payot, Paris, 1972, 333p.
- Research Institute for Military History (the) and the German Resistance Memorial Center. Against Hitler : German Resistance to National Socialism 1933-1945, Edited by the authors, Potsdam & Berlin, 21p.
- Rosenberg, Alfred. Le mythe du XXe siècle, Avalon, Paris, 1986, 652p.
- Rousseau, Jean-Jacques. Du contrat social, Flammarion, Paris, 1966, 181p.
- Sargent, Lyman Tower. «Les principes de la Démocratie», Les Idéologies politiques contemporaines, 7e édition, Économica, Paris, 1987, pp. 37-75.
- Sternhell, Zeev (sous la direction de). L'Éternel retour : Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1994, 245p.
- Sternhell, Zeev. Naissance de l'idéologie fasciste, Fayard, Paris, 1989, 340p.
- Tocqueville, Alexis de. de la Démocratie en Amérique (tomes I & II), Flammarion, Paris, 1981.
- Touraine, Alain. Qu'est-ce que la démocratie?, Fayard, Paris, pp. 9-35 et 165-193.
- Wiereck, Peter. Metapolitics : The Roots of the Nazi Mind, Capricorn Books, New York, 1965, 319p.
- Walter, Jean-Jacques. Les machines Totalitaires, Éditions Denoel, Paris, 1982, 243p.
- Wierviorka, Michel. La démocratie à l'épreuve : Nationalisme, populisme, ethnicité, Éditions la Découverte, Paris, 1993, 167p.
- Williams, Howard. Concepts of Ideology, Wheatsheaf Books Ltd, Sussex, 1988, pp. 59-99.