

**L'ELUSION DE LA DEMOCRATIE: PENSER AVEC ET CONTRE HANNAH
ARENDT¹**

Claudia Hilb
Matías Sirczuk

Bien que nous ne puissions savoir quand Lefort a lu Hannah Arendt pour la première fois, nous pouvons néanmoins affirmer – puisqu'il le dit lui-même – qu'il n'avait pas encore abordé sa lecture en 1956, lorsqu'il écrivit « Le totalitarisme sans Staline », et nous pouvons également remarquer que le nom d'Arendt apparaît pour la première fois sous la plume de Lefort – curieusement mal orthographié – en 1979, dans « L'image du corps et le totalitarisme ». En renouant avec sa préoccupation de penser le totalitarisme, après de longues années de silence sur ce sujet – des années consacrées quasi exclusivement à son étude de Machiavel – Lefort revient sur ce thème dans une perspective différente qui, tel que le signale Miguel Abensour, ne se situe plus dans une perspective critique qui serait interne au marxisme, mais dans une redécouverte du politique fortement inspirée, précisément, de Machiavel (Abensour, 1993: 83).² C'est sur ce retour que le nom d'Arendt apparaît, alors, pour la première fois dans l'œuvre de Lefort et que, dorénavant, le dialogue avec cette auteure perdurera jusque dans ses derniers écrits.

«Thinking with and against Hannah Arendt» («Penser avec et contre Hannah Arendt»), c'est de fait ainsi que Lefort lui-même intitule ce dialogue, dans un article publié dans la revue *Social Research* en 2002, où il reprend, presque mot pour mot, quelques-uns des passages de son ouvrage *La Complication* (1999). Un dialogue qui, dans *L'Invention démocratique* (1981), apparaît à peine esquissé, le nom de Arendt étant seulement mentionné à trois reprises, bien que toujours de façon élogieuse – deux fois dans « La logique totalitaire » (1980), une fois dans celui auquel nous avons déjà fait référence « L'image du corps et le totalitarisme », c'est-à-dire, dans les deux articles directement consacrés à penser le phénomène totalitaire. Arendt apparaît ici comme l'auteure qui, avec quelques autres peu nombreux – Lefort lui-même, Raymond Aron -, soutient la nécessité de nommer de la sorte les nouvelles formes d'oppression, face à une gauche qui, dans son ensemble, se refusait à les désigner comme telles.

¹ Une version antérieure de cet article a été publiée en espagnol dans C. Hilb y M. Sirczuk (eds.) *Claude Lefort. El Arte de Leer*. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores, 2023, pp. 99-125.

² Selon Abensour, nous pouvons différencier deux moments dans l'interprétation lefortienne du phénomène totalitaire. Le premier culmine en 1960 avec la publication de « Qu'est-ce que la bureaucratie ? » et le deuxième débute en 1976 avec la parution de *Un homme en trop : réflexions sur l'Archipel du Goulag*. « Il convient de remarquer, en effet, qu'entre 1960 et 1976, à l'exception de l'essai relatif à l'idéologie, aucun texte n'est consacré au totalitarisme, comme si, jusqu'à cette deuxième date, la question était, en quelque sorte, réglée » (Abensour, 1993: 84-85).

Si, jusqu'alors, Arendt reste une figure à la fois proche mais plutôt secondaire dans la réflexion de Lefort, à partir des années 80, celui-ci entreprend de se pencher assidûment sur son œuvre. En effet, dès le début de cette décennie, apparaissent chez Lefort les signes d'une lecture plus systématique de l'œuvre d'Arendt, allant jusqu'à lui dédier une grande partie de son séminaire annuel à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) pendant l'année académique 1985-86,³ ainsi que deux des trois textes consacrés exclusivement à elle. Il s'agit du texte de la conférence « Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs », de 1982, et de « Hannah Arendt et la question du politique » (originalement publié en 1985), qui fait partie d'*Essais sur le politique (XIX^e XX^e siècle)* et auxquels il faut ajouter l'« Avant-Propos » des *Essais* où Arendt occupe une place privilégiée, ouvrage dans lequel elle se retrouve également mentionnée dans deux autres articles, « Mort de l'immortalité », et « Les droits de l'homme et l'État-providence » (qui datent originellement de 1982 et 1984).

Il est intéressant de souligner que l'éloge qui perçait dans le volume antérieur s'est transformé, dès l'avant-propos et de façon générale, en une mention, non moins élogieuse, mais à présent accompagnée d'une confrontation, de la manifestation d'une dissidence : Lefort semble rendre compte du fait que, dorénavant, dans sa propre réflexion, il pense à la fois avec et contre Arendt. Comme nous essayerons de le montrer à continuation, Lefort trouvera chez celle-ci non seulement l'occasion de prolonger sa propre réflexion sur le totalitarisme, mais aussi d'identifier, notamment en ce qui concerne son point de vue sur la modernité, la clé de certaines de leurs différences fondamentales, qui renvoient à la façon propre à chacun de concevoir l'avènement de cette forme inédite d'assujettissement et ses particularités.

Les deux mentions présentes dans *Écrire. À l'épreuve du politique* (1992) rééditent cette relation ambivalente : on retrouve ainsi une mention élogieuse, dans « Le corps interposé : 1984, de George Orwell » (1984), suivie d'une distanciation critique dans « Réflexions sur le présent » (1989-1990). Celles-ci mettent à nouveau en évidence le fait qu'Arendt, tout en étant pour Lefort une source d'inspiration inépuisable dans sa réflexion sur le totalitarisme, projette un regard sur la modernité qui constitue la pierre d'achoppement de leurs perspectives, le point à partir duquel celles-ci divergent significativement. D'ailleurs, on retrouve cette même relation duelle – penser avec et contre Hannah Arendt – dans le troisième texte consacré, en 2002, exclusivement à cette auteure (« Thinking with and against Hannah Arendt »), tout comme dans les autres textes de Lefort de cette même période où la référence à Arendt est aussi centrale (« Le concept de totalitarisme », de 1996, *La complication*, de 1999, et « Le refus de penser le totalitarisme », de 2000). Comme nous le verrons dans les parties qui suivent,

³ Pendant l'année académique 1982-1983, Lefort se concentra, également, sur la pensée d'Arendt lors de diverses séances. Les mentions faites à son œuvre deviennent fréquentes à partir de ce moment-là. Nous remercions Claude Habib de nous avoir fourni ses notes de cours prises pendant cette période.

l'affinité avec Arendt garde la même teneur qu'elle possédait depuis le début – sensibilité à l'événement, intelligence de cette nouvelle forme de régime -, tandis que les différences se précisent de façon plus détaillée, éclairées par l'élaboration conceptuelle que fait Lefort du totalitarisme qu'il associe à l'institution d'un nouveau régime symbolique – de la position de la loi, de la constitution d'un Peuple-Un. Cette élaboration conceptuelle dont nous pouvons dire qu'elle était arrivée à son développement achevé au milieu des années 80, permet à Lefort de confronter les textes arendtiens en précisant à chaque fois ce qui le rapproche et ce qui l'éloigne des analyses ponctuelles de cette auteure, de même que leurs différences en ce qui concerne, une fois de plus, la façon dont l'un et l'autre appréhendent la relation entre totalitarisme et modernité politique, ou entre totalitarisme et démocratie.

Afin de nous plonger maintenant dans le vif du sujet, partons d'une vue d'ensemble de la lecture faite par Lefort de Hannah Arendt, depuis les premiers textes jusqu'aux derniers. Une constatation semble s'imposer : Lefort trouve chez elle – et plus spécifiquement dans *The Origins of Totalitarianism* – une source d'inspiration pour nourrir ses réflexions sur cette nouvelle forme de régime, tout en prenant ses distances, pour chacun des aspects où il reconnaît sa contribution à la compréhension de cette forme politique inédite, par rapport au traitement qu'elle donne à ses intuitions et développements.

Globalement, cette distance est encadrée par une différence fondamentale : pour Lefort, comprendre le totalitarisme exige de l'appréhender comme une *forme de régime* ou *de société*, qui s'érite, et se laisse mieux voir, dans son opposition à un *autre régime*, à une autre forme politique, c'est-à-dire, en opposition à la démocratie moderne. C'est dans cette nouvelle configuration symbolique que les différents éléments qui distinguent l'expérience totalitaire acquièrent tout leur sens, et c'est, semble-t-il, parce qu'Arendt ne se situe pas dans cette perspective – c'est-à-dire, dans la perspective d'un nouvel ordre symbolique, d'un nouveau régime perçu comme tel et représentant une rupture radicale vis-à-vis du régime contre lequel il s'érite – qu'elle ne tire pas pleinement parti de ses intuitions et de ses conceptions pourtant fulgurantes. Au contraire, lorsqu'Arendt cherche à leur donner une unité explicative, remarque Lefort, le fil interprétatif qu'elle déroule paraît être rattaché à une « théorie de la décadence », de l'occultation du politique propre à l'époque, ce qui non seulement l'aveugle sur la spécificité du régime démocratique – qu'elle associe simplement à la société de masses – et sur le caractère de « révolution antidémocratique » que représente le régime totalitaire, mais l'empêche également, bien souvent, d'exploiter pleinement le potentiel de ses propres découvertes, allant parfois jusqu'à les rendre contradictoires.

En somme, il nous paraît intéressant de proposer que Lefort – au travers de ce penser avec et contre Arendt – puise dans l'œuvre d'Arendt d'innombrables éléments pour nourrir sa conception du

totalitarisme, mais que, contrairement à ce qui se passe chez cette auteure, ceux-ci prennent sens, chez lui, dans leur inscription dans un nouvel ordre symbolique, dans une nouvelle façon de se représenter la relation à la loi, au pouvoir, au savoir. On peut imaginer que la lecture lefortienne de Tocqueville – dont l'empreinte dans sa réflexion sur la révolution démocratique comme nouveau régime de sens ne fait aucun doute – et de La Boétie – qui nourrira sa pensée sur l'Un et sur la prétention du totalitarisme à restituer l'unité de la communauté sous l'image du corps – contribue à façonner sa vision du totalitarisme en tant que nouvelle forme politique et qu'elle lui permet de récupérer, à chaque fois, les éléments singuliers de l'interprétation du totalitarisme que fait Arendt, pour les élaborer à titre personnel et pour aller souvent plus loin que l'auteure, ou dans une autre direction.

À présent, pour développer les éléments que nous n'avons fait jusqu'ici qu'avancer, nous procèderons, en premier lieu, en nous centrant sur la critique que Lefort adresse à Arendt concernant la distinction qu'elle établit entre le social et le politique, distinction qui, à ses yeux, la conduit à sous-estimer la nouveauté du concept moderne d'égalité. En second lieu, nous nous arrêterons à l'analyse que fait Lefort de la conception arendtienne du totalitarisme, en ce qui concerne les deux éléments qui sont pour lui fondamentaux pour appréhender cette nouvelle forme de domination : l'organisation et l'incorporation. En troisième lieu, nous étudierons comment Lefort reprend, tout en la critiquant, l'analyse que fait Arendt du statut symbolique de la loi sous le totalitarisme et comment il associe cette analyse à la nouvelle relation que la modernité entretient avec la temporalité. En quatrième lieu, nous identifierons également comment Lefort, tout en récupérant la définition arendtienne du « droit à avoir des droits », s'éloigne cependant de la position d'Arendt en ce qui concerne la place que les droits de l'homme occupent sur la scène politique postrévolutionnaire. Le fil conducteur qui relie ces éléments s'articule autour d'un axe, pivot de cette distance que Lefort établit vis-à-vis de la pensée d'Arendt : son manque de sensibilité, ou d'intérêt, à mettre en rapport l'analyse qu'elle fait de la modernité et du totalitarisme avec l'émergence de la démocratie moderne. Absence d'intérêt que, selon Lefort, et malgré sa détermination à se débarrasser de la tradition de la philosophie politique, va cependant chez Arendt de pair avec la certitude de pouvoir pleinement discriminer ce qui est politique de ce qui ne l'est pas – c'est-à-dire, de « détenir la définition du politique » (Lefort, 1986a : 14). Certitude qui aurait conduit Arendt à concevoir la modernité comme une perte ou dissimulation du politique.⁴ Ainsi, bien qu'Arendt

⁴ Dans un texte qu'il consacre essentiellement à Leo Strauss, Lefort suggère que, nonobstant ses différences avec Strauss, la manière dont Arendt pense le politique l'amène à établir – de même que celui-ci – une sorte de récit de la perte historique du politique et à conclure que la société moderne *n'est déjà plus* une société politique. « On a l'impression qu'à ses yeux [ceux de Leo Strauss], les formes de gouvernement ont cessé d'être déterminantes pour comprendre les sociétés. Je ne veux pas dire par là qu'il ignore la distinction du totalitarisme et de la démocratie. Strauss pense, indéniablement, qu'un régime est de loin préférable à l'autre. Mais il ne pense pas cette différence au sens où les Anciens envisageaient : l'opposition entre une société saine et une société corrompue.

ouvre, d'après Lefort, la voie pour penser l'événement totalitaire en ce qu'elle propose une pensée proprement politique de ce nouveau phénomène, en parallèle et de façon presque paradoxale, son aveuglement ou son déni de ce qui fait la spécificité de la démocratie moderne en tant que régime – en tant que « société politique » – la pousse à établir une continuité équivoque entre modernité et totalitarisme.⁵

1) La question de l'égalité, et la distinction entre le social et le politique.

Le manque d'intérêt ou de sensibilité que manifeste Arendt pour la démocratie, en tant que régime inédit de sens, semble être le cadre dans lequel il est possible d'inscrire la critique que Lefort – dans son prolongement de la réflexion arendtienne sur le caractère novateur de l'antisémitisme politique – propose du traitement arendtien de la distinction entre le politique et le social et, plus particulièrement, de la question de l'égalité. Comme nous l'avions d'ores et déjà avancé, c'est dans « Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs » que Lefort aborde, pour la première fois de façon systématique, la pensée d'Arendt. Nous y observons à quel point la haute estime qu'il porte à la façon dont Arendt analyse le totalitarisme – notamment en ce qui concerne ici la productivité de cette distinction qu'elle établit entre une tradition ancestrale de haine ou de ségrégation des juifs et le phénomène de l'antisémitisme politique qui surgit au XIX^e siècle et qui se cristallisera, de manière catastrophique, dans le totalitarisme nazi – va de pair avec l'idée selon laquelle ce sont ses propres catégories de pensée qui semblent empêcher l'auteure de tirer une compréhension politique plus adéquate de ces transformations qu'elle observe pourtant avec grande acuité. De sorte que Lefort précise d'une part que c'est « dans ce décentrage de l'histoire des Juifs, dans le déplacement du foyer de la question, du lieu de l'antisémitisme au lieu du totalitarisme, d'une façon générale au lieu du politique, que réside l'originalité et l'audace de la tentative de Hannah Arendt » (Lefort, 2007a : 513). Mais d'autre part, il signale que, emportée par la distinction nette qu'elle établit entre le social et le politique qui se désintéresse de la signification politique des phénomènes sociaux – c'est-à-dire, qui se désintéresse de penser le régime politique en tant que forme de mise en sens du social – Arendt refuse de mettre en relation la signification nouvelle qu'acquière l'antisémitisme – l'antisémitisme politique –

De son point de vue, la véritable rupture avec les classiques tient à *l'essor de la technique* [...]. Hannah Arendt, si éloignée de l'esprit de Strauss, tend finalement à élaborer la même thèse : nos sociétés ne sont plus des sociétés politiques. C'est l'État gestionnaire, en même temps que l'État producteur, qui décide de la forme actuelle des relations sociales » (Lefort, 2007a : 557-558. Voir également Lefort, 1986d : 71-72).

⁵ Comme nous le suggérions précédemment, cet aveuglement provient du fait que, selon Lefort, Arendt – dont la pensée du politique, contrairement à la plupart des auteurs, surgit de la rencontre avec les événements, en particulier l'avènement du totalitarisme – paraît, cependant, par moments, finir par réduire l'intelligence de l'événement à une définition catégorique du politique. « On trouve dans son œuvre », écrit-il à ce sujet, « une tension constante entre son désir d'élaborer une théorie et sa volonté d'être disponible devant l'événement » (Lefort, 1986d : 62).

avec les conséquences des phénomènes d'assimilation et d'émancipation des juifs, qui constituent pourtant, aux yeux de Lefort, « des phénomènes intimement liés au développement de la démocratie » (Lefort, 2007a : 514).

Dans son analyse de l'antisémitisme politique, souligne Lefort, Arendt constate que l'égalisation des conditions, le concept d'égalité propre à l'époque moderne, replace cette question dans un cadre inédit. Elle observe très justement, ajoute-t-il, qu'il ne s'agit guère d'un nouveau chapitre de l'histoire multiséculaire de l'antisémitisme, comme les porte-paroles juifs eux-mêmes ont tendance à le penser. Il ne s'agit plus de la haine religieuse, ni de l'hostilité, que la condition socio-économique des juifs pouvait inspirer jadis, mais bien d'un phénomène moderne « produit de l'émancipation et, faudrait-il ajouter, de l'assimilation : l'effet de “l'égalité croissante entre les Juifs et tous les autres groupes” » (Lefort, 2007a : 518). Pour autant, d'après Lefort, l'aveuglement des juifs face à la nouvelle nature de cet antisémitisme est bien plus profond que ce qu'en observe Arendt : ils sont aveugles à la *signification politique* que l'antisémitisme acquière, c'est-à-dire, à la discrimination qu'engendre la désignation d'un Autre, quand nous nous trouvons dans un univers de significations qui considère les individus comme égaux. Pour le dire autrement : cette nouvelle forme d'antisémitisme n'est plus centrée ni sur la discrimination religieuse ni sur la position économique des juifs, mais s'inscrit, à présent, dans une réalité sociale dans laquelle les juifs apparaissent de moins en moins comme un groupe à part et bien plus comme « empiriquement » les égaux des autres citoyens, et c'est, dès lors, leur ressemblance et non plus leur différence qui exacerbe cette discrimination de vieille souche à leur égard.

Arendt remarque – écrit Lefort – que, dans la mesure où les individus des temps démocratiques se conçoivent comme égaux, la non-reconnaissance de l'égalité réciproque peut revêtir de nouvelles formes effroyables (Lefort, 2007a : 519). Cependant, la signification politique de l'antisémitisme moderne semble, au bout du compte, lui glisser entre les doigts. Ainsi, bien que l'interprétation d'Arendt paraisse nous permettre de saisir de plus près la signification politique du processus d'égalisation – la configuration d'un régime de sens où les êtres humains se considèrent comme égaux – et nous aider à en imaginer les incidences, son analyse finit par envisager le processus d'égalisation comme un phénomène purement empirique se déployant dans le champ du social, et l'amène ainsi à nier, d'un même geste, cette signification politique qu'elle semblait pourtant dévoiler.

En ce sens, aux yeux de Lefort, la façon dont Arendt sépare, de façon tranchante, les catégories du social et du politique, ne s'explique pas par la nécessité de comprendre l'événement mais appartient à un univers conceptuel qui surplombe et précède toute autre analyse. Cette distinction du social et du politique suppose, en effet, une conception de ce qui est proprement politique, et de sa différence par rapport au domaine du social, qui se désintéresse complètement de la façon dont des phénomènes qui seraient de l'ordre du (catégoriellement) social et du (catégoriellement) politique, s'imbriquent et

s'imprègnent dans les différentes formes de régime ; toute imbrication ne pourra finalement être conçue que comme un pervertissement de la nature distincte de chacune de ces sphères. Autrement dit, la distinction catégorielle échoit dans un mode de penser le politique qui ignore la question du régime et, par conséquent, se prive d'entrevoir *la signification politique de l'égalisation des conditions* ; qui se prive de percevoir qu'il n'est pas possible de scinder le fait empirique de l'égalisation de sa signification politique, de son inscription dans un régime de sens – ici, celui de la démocratie moderne dans laquelle, au-delà des différences empiriques, les êtres humains se reconnaissent essentiellement comme égaux, autrement dit, ne reconnaissent pas de hiérarchies naturelles entre eux.

De fait, dans « Hannah Arendt et la question du politique », Lefort développera, peu de temps après, une critique semblable de cette distinction tranchante entre le social et le politique, qu'Arendt conceptualise de façon plus détaillée dans *The Human Condition*. En effet, pour elle, la modernité ne serait qu'un processus de dégradation du politique, caractérisé par « l'avènement de la “question sociale” » (Lefort, 1986d : 68), c'est-à-dire, par la disparition de l'opposition entre la sphère publique et la sphère privée, et par la réabsorption de ces deux sphères, sous l'effet de l'avènement du social. L'érosion des frontières, entre ce qui appartient à l'ordre du politique et ce qui est de l'ordre du social, survenue au cours de l'histoire moderne, aurait conduit à la perte du sens premier – proprement politique – de l'égalité (qui est de permettre aux individus égaux, autrement dit au petit nombre de ceux qui réussissent à se départir de la nécessité, d'agir conjointement). Pour Arendt, la confusion entre l'égalité politique et l'égalité sociale aurait perverti le concept même d'égalité et se serait cristallisée dans cette « fiction » des droits de l'homme, dans « l'idée insensée que les individus sont égaux par naissance » (Lefort, 1986d : 68). Lefort remarque, à nouveau ici, qu'Arendt, en négligeant la dimension symbolique du processus d'égalisation des conditions – et en négligeant le fait que c'est précisément une « découverte » moderne que d'affirmer que les êtres humains sont nés égaux (qu'ils sont semblables) qui ébranle radicalement le tissu social – perd de vue les transformations que cette nouvelle conception de l'égalité induit au niveau des relations que les êtres humains établissent entre eux, de l'accès à certains lieux qui leur étaient auparavant interdits, de leur rapport à la loi, ainsi que dans leur façon de se représenter le pouvoir.

En reprenant à présent le fil des deux textes, nous pouvons reformuler notre argumentation comme suit : aux yeux de Lefort, le présupposé théorique immuable d'Arendt – tout franchissement de la frontière entre la sphère sociale et la scène politique peut seulement être lu comme une perte du proprement politique – l'empêche de situer les éléments novateurs, qu'elle perçoit pourtant avec une remarquable acuité dans l'avènement du totalitarisme, dans leur rapport avec la conformation de cet autre régime de sens, celui de la révolution démocratique moderne, c'est-à-dire, d'une société ayant perdu les critères fixes de l'ordre et de la hiérarchie, une société, en somme, livrée à la dissolution de

tous les repères de certitude. Une forme de régime face auquel le totalitarisme – nous reviendrons sur ce point – s'érigera à la façon d'une contre-révolution. C'est ce présupposé qui la poussera à ignorer ses propres perceptions – l'impact de l'égalisation des conditions, au cours du XIX^e siècle, dans l'édification de l'antisémitisme politique – pour écarter la signification politique de l'assimilation et de l'émancipation des juifs, limitant ces aspects à des phénomènes strictement sociaux. En omettant de considérer la signification politique de la discrimination sociale, Arendt est, par ailleurs, amenée, d'après Lefort, à attribuer à l'antisémitisme totalitaire un caractère exclusivement instrumental, à ignorer sa composante « organiciste » qui vise à extraire du corps social une maladie.⁶ Enfin, en distinguant de façon tranchante le social du politique, Arendt dédaignera la signification symbolique des déclarations de droits, les envisageant comme pure « fiction » et comme revendiquant un idéal d'égalité soi-disant fondé sur la nature.⁷

Ainsi, de nombreux éléments précieux de l'analyse arendtienne – tels que sa perception de la façon dont les théories conspiratrices poussent sur le terreau d'une société où, selon les termes de Lefort, le pouvoir s'est désancré de l'espace fixe propre à une société hiérarchique aux contours définis – serviront à Lefort pour aller, d'une certaine façon, plus loin qu'Arendt ou, pourquoi pas, aller avec elle contre elle-même, en restituant le sens de ces éléments dans une réflexion portant sur une société ayant perdu les repères d'ordre, de hiérarchie et de légitimité de l'Ancien Régime – société qui voit le jour avec la révolution démocratique.⁸

2) Totalitarisme : organisation, incorporation et haine de la démocratie.

Dans la partie précédente, nous avons vu comment Lefort saluait le fait que l'approche arendtienne de l'antisémitisme – et à travers lui, de la nature d'une forme inédite de société – permettait d'éclairer le caractère politique de ce phénomène. Néanmoins, en parallèle, nous relevions les limites auxquelles l'entreprise arendtienne se trouvait confrontée, toujours d'après Lefort. Comme nous l'avons vu, ces limites sont liées au refus d'Arendt à inscrire le phénomène de l'antisémitisme dans l'ensemble des transformations que la société démocratique entraîne, non pas tant sur le plan empirique, mais en ce qu'elle ouvre à un régime de sens nouveau et inédit.

⁶ Nous reviendrons sur la pensée de Lefort à propos de la dimension organiciste du totalitarisme dans la partie suivante.

⁷ Voir *infra* Partie 4.

⁸ Lefort considère qu'Arendt s'inspire de l'analyse de la démocratie de Tocqueville pour interpréter l'antisémitisme mais que, pour soutenir la cohérence de son argumentation, elle se voit contrainte à affirmer – contre Tocqueville et de façon quelque peu surprenante – que les inégalités s'accroissent dans le régime démocratique, comparé au régime aristocratique. Il ajoute encore que, bien qu'elle se serve des analyses de Tocqueville pour penser l'antisémitisme, « ce mot *démocratie*, dans cette première partie du chapitre [“The Jews and Society”] tout d'ordre théorique, elle ne le prononce pas. Élusion significative » (Lefort, 2007a : 519).

Dans cette deuxième partie, nous verrons comment les éléments, que Lefort considère comme particulièrement novateurs dans l'analyse arendtienne du totalitarisme, restent cependant, eux aussi, prisonniers (pour ainsi dire) de ce désintérêt d'Arendt à mettre en relation l'émergence de cette nouvelle forme de société avec les ambiguïtés intrinsèques à la démocratie moderne. Ici encore, il semble qu'à chaque fois que Lefort fait référence à Arendt, et à son analyse du totalitarisme, il commence par reconnaître que cette auteure, à la différence de tant d'autres, identifie un élément clé pour comprendre le caractère sans précédent de cette nouvelle forme de gouvernement : ce qui distingue le totalitarisme d'autres formes de domination dans le passé (telles que la tyrannie, la dictature ou le despotisme) c'est que, sous un tel régime, l'obéissance n'est pas simplement obtenue par des moyens externes de violence, mais plutôt, pour ainsi dire, « de l'intérieur ». Bien que Lefort reconnaisse que cette intuition permet à Arendt de développer un des éléments centraux de la « logique »⁹ totalitaire – l'organisation de l'ensemble de la société en de multiples collectifs – il considère néanmoins, là aussi, qu'elle n'a pas mené cette intuition jusqu'à ces ultimes conséquences. Comme nous verrons par la suite, pour Lefort, bien que la domination « de l'intérieur » nous fournisse une clé d'une grande perspicacité pour comprendre la nouvelle forme d'obéissance qui opère sous le totalitarisme, celle-ci ne peut cependant pas s'expliquer uniquement par la capacité d'organisation de la société entière fournie par l'idéologie. À la différence d'Arendt, Lefort comprendra qu'il est nécessaire de prêter attention au mode par lequel cette nouvelle configuration symbolique prétend restituer la corporalité du social, destituée par la révolution démocratique. En ce sens, la question du corps – le renoncement à penser et « l'enchantement » sous le nom de l'Un, l'incorporation des membres de la société en un nous indivisible – ne pourra être comprise en profondeur qu'en abordant la place que le Parti occupe dans cette nouvelle configuration symbolique, qu'en admettant que l'idéologie change de registre quand elle s'incarne dans un Parti d'un genre nouveau, en se nouant dans un lien social et politique inédit. Détaillons donc cette question, point par point.

2a) La domination de l'intérieur : organisation et incorporation.

L'argument central d'Arendt, tel qu'il nous est restitué par Lefort, part d'une intuition fondamentale : le totalitarisme est un régime sans précédent, qui a fait voler en éclats la différence, établie par la tradition, entre régime légitime et régime arbitraire (Arendt, 1979 : 461). Pour Arendt, la typologie classique des formes de régimes prend appui sur deux piliers : le pouvoir et la loi. Cette typologie distingue différentes formes de société en fonction de qui gouverne – c'est-à-dire, selon qui

⁹ Au sujet des raisons ayant amené Lefort à employer le concept de « logique » pour comprendre le totalitarisme, voir Lefort, 1994a : II ; Lefort, 2007d : 891 et Lefort, 1994c.

occupe le lieu du pouvoir : un, plusieurs ou tous – et si ce gouvernement s'exerce en accord avec la loi ou arbitrairement. S'il est vrai que ces deux piliers semblent avoir été des éléments suffisants pour distinguer les régimes tout au long de l'histoire, Arendt, indique Lefort, perçoit clairement que cette classification ne peut suffire à rendre compte du totalitarisme – ni le nombre de ceux qui gouvernent, ni la distinction entre légalité et arbitraire, ne suffisent à en définir le sens. La domination totalitaire n'est pas le résultat de la violence, elle n'est pas compréhensible en termes d'arbitraire, mais s'organise, bien au contraire, sous le signe de la loi, loi qui, toutefois, comme nous le verrons dans la troisième partie, n'obéit plus à sa position traditionnelle.¹⁰

Arendt, souligne Lefort, touche à un point essentiel en indiquant que, dans ce nouveau mode de domination, l'obéissance n'est pas obtenue, comme dans d'autres formes d'oppression dans le passé, par des moyens externes, mais s'exerce « de l'intérieur » (Lefort, 2007c : 843 ; Lefort, 2007d : 881-884 ; Lefort, 2007e : 971 et 976 ; Lefort, 2002 : 447). Arendt, insiste-t-il, ne croit pas que la soumission de la population puisse être simplement considérée comme le fruit de la propagande ou de l'endoctrinement (Lefort, 2002 : 448) : ces deux phénomènes ne peuvent suffire à expliquer l'adhésion des masses au régime, ni à rendre compte des mécanismes de l'obéissance en tant que processus émanant de l'intérieur. Elle insistera, par contre, signale Lefort, dans l'importance du rôle joué par l'idéologie pour garantir cette adhésion. La domination totalitaire opère par le truchement de l'organisation des masses qui trouve, dans l'idéologie qui imprègne le fonctionnement de l'organisation, son principe d'action et de reproduction.

En attirant l'attention sur la corrélation entre idéologie et organisation, Arendt, observe Lefort, nous entraîne vers une voie inexplorée : ce n'est plus la propagande ou l'endoctrinement qui suscite l'obéissance des masses, c'est l'idéologie qui pave la voie permettant d'encadrer l'ensemble de la population en de multiples organisations qui cimentent la domination totalitaire – et ce, en brisant le lien que chacun entretient avec l'expérience, en favorisant l'idéal selon lequel il serait possible d'organiser la société dans une direction définie, et en offrant, à tout un chacun, une clé pour déchiffrer le passé et chasser les incertitudes concernant l'avenir. Arendt pressent avec justesse, ajoute Lefort, que le but de l'idéologie est de faire de la société un tout organisable, faisant en sorte que chaque aspect de la vie individuelle s'imbrique avec le projet collectif.¹¹

¹⁰ S'il est vrai qu'Arendt, comme nous l'avons déjà évoqué, observe que le totalitarisme a détruit les catégories avec lesquelles la tradition a pensé la différence entre les régimes, elle propose tout de même d'identifier, en suivant la modification de la typologie classique des formes de gouvernement réalisée par Montesquieu, ce qui serait la «nature» – la terreur – et ce qui serait le principe d'action – l'idéologie – de ce nouveau régime.

¹¹ « L'objectif est de contrôler et régler les conduites dans tous les domaines de la vie sociale, dans toutes les professions, mais aussi bien dans toutes les situations où se nouent des relations humaines qui échappent au cadre des institutions. Sans doute, est-ce en ce sens que Arendt peut affirmer qu'il ne s'agit pas d'un objectif "politique" : cet objectif est, dirais-je, de rendre tout organisable, tout matière à l'organisation du Parti » (Lefort, 2007d : 885).

L'idéal de l'organisation offre, reconnaît Lefort, un élément clé pour comprendre le totalitarisme. Pour Arendt, les ressorts de cette adhésion – c'est-à-dire, de cette obéissance de l'intérieur – sont à chercher du côté du fonctionnement même de l'idéologie, qui parvient à inscrire dans la réalité cet élan totalitaire d'organisation. Cependant, qu'est-ce qui permet de comprendre que l'idéologie puisse effectivement accomplir la vocation totalitaire, « d'encadrer le plus grand nombre dans son organisation » (Arendt citée par Lefort, 2007d : 884) ? Qu'est-ce qui conduit les individus à se rallier à la « logique d'une idée » et à renoncer à leur rapport à la pensée et à l'expérience personnelle, au sens où nous les connaissons ?

Nous touchons ici un point essentiel de la divergence qui oppose Lefort à Arendt. Le lieu privilégié que concède Arendt à l'idéologie – celui-là même qui l'amène à la considérer comme le « principe d'action » du régime totalitaire – dérive, selon Lefort, du fait qu'elle estime que l'efficacité de l'idéologie s'explique par le milieu dans lequel elle opère. Ainsi, pour Arendt, c'est parce que la société moderne s'est transformée en société de masses, parce que l'expérience centrale du XX^e siècle est la solitude (*loneliness*), que l'idéologie peut accomplir sa fonction. L'idéologie parvient à atteindre son but car elle a face à elle une société dont les attaches ont été défaites et remplacées par une multitude d'individus atomisés, séparés entre eux, dont l'unique expérience commune est la solitude (voir Lefort, 2002 : 448 et Lefort, 2007c : 843). Lefort s'« étonne » que ce soit là la thèse principale d'Arendt : qu'elle considère que l'organisation, véhiculée par l'idéologie, d'une société caractérisée par l'atomisation puisse être l'élément central pour comprendre les caractéristiques de ce régime inédit, et qu'elle ne remarque pas – ou plutôt qu'elle laisse de côté ses intuitions à ce sujet – la pertinence d'un autre phénomène qui consiste dans l'incorporation des individus à un être collectif, à la réabsorption du multiple dans l'*Un*, phénomènes essentiels pour Lefort pour saisir la domination « de l'intérieur », celle que précisément Arendt nous a permis d'entrevoir (Lefort, 2007d : 887-888).¹²

Nous reviendrons tout de suite sur cet aspect. Mais entretemps, l'« étonnement » insinué par Lefort nous conduit à nouveau sur le chemin que nous parcourions il y a un instant. En effet, l'insuffisance de l'analyse arendtienne apparaît à nouveau liée, à ses yeux, au manque de réflexion, ou d'intérêt, de la part d'Arendt, pour la démocratie moderne en tant que régime spécifique ; ses recherches sur l'obéissance que l'idéologie suscite paraissent en définitive mettre l'accent sur les lignes de continuité qui existent entre modernité et totalitarisme.¹³ Arendt, note Lefort, découvre dans le XIX^e siècle

¹² En ce qui concerne ces intuitions d'Arendt elle-même, voir *infra*, n.^o 16.

¹³ « Pourquoi », s'interroge Lefort, « Arendt présente-t-elle la société totalitaire comme une société qui a été atomisée, délibérément, pour devenir la matière d'une domination totale ? La raison en est, me semble-t-il, qu'elle voit déjà dans la démocratie, en Europe du moins, l'avènement d'une société de masse, accompagnant la décomposition de l'État-nation, la destruction de la structure de classes, qui assurait aux individus des cadres permanents d'existence et les rendait capables de se situer les uns par rapport aux autres en fonction d'intérêts communs et d'oppositions intelligibles » (Lefort, 2007d : 889). Voir également Lefort, 1986d : 69). Ajoutons que,

l'émergence d'une expérience – la solitude – et d'un type d'individu qui peut être disponible pour le travail de l'idéologie. Nous pouvons dire que Lefort ne refuse pas l'idée que la solitude est une expérience qui acquiert progressivement de l'importance au cours du XIX^e siècle. Pour lui, cette expérience est étroitement liée à la démocratie : la nouvelle forme de solitude, qu'éprouvent les hommes et les femmes des temps modernes, advient comme conséquence de la dissolution des liens caractéristiques de l'Ancien Régime. Mais il considère certainement – contre Arendt – qu'en dépit du fait que cette solitude puisse parfois s'avérer insupportable, elle est aussi le signe d'une nouvelle liberté individuelle et de la fécondité dont celle-ci est porteuse – telle que la reconnaissance de se savoir différent des autres, singulier – elles-mêmes liées à l'institution de la société démocratique.¹⁴ Et si le totalitarisme peut être compris, tel qu'Arendt le conçoit, en rapport avec cette expérience de la solitude, ce n'est pas tant dans son prolongement que dans sa clôture qu'il faudra essayer de le penser. Selon Lefort, Arendt voit dans l'expérience de la solitude, qui émerge au cœur de la modernité, uniquement le bouillon de culture dans lequel l'idéologie pourra le plus efficacement opérer, le totalitarisme reposant, selon elle, sur cette expérience de la solitude dans laquelle les individus se reconnaissent mutuellement comme étant séparés les uns des autres.

Ainsi, comme nous l'énoncions plus haut, Lefort considère que le fait d'insister sur la place prépondérante que joue l'idéologie pour comprendre l'obéissance à un régime – enracinée dans l'idée que le totalitarisme repose sur l'expérience de la solitude caractéristique d'une société dont le tissu traditionnel a été brisé – ne réussit pas à rendre pleinement compte de quelque chose qui, bien qu'insinué par Arendt, semble lui glisser entre les doigts au cours de son analyse, et qui constituerait l'envers ou la dénégation de cette séparation des individus entre eux. Il dit trouver surprenant qu'Arendt, si attachée à ne pas séparer la compréhension des événements du sens commun, ne prête pas davantage attention à cette vision naïve qui associe le totalitarisme au collectivisme (Lefort, 2007d : 887) : « Cependant, un autre trait du régime totalitaire me paraît remarquable, qu'on néglige ou sous-estime, quand on met l'accent, comme le fait notamment Arendt, sur le processus de massification et d'atomisation caractéristique du nazisme et du communisme. À la tentative d'organisation totale se joint celle d'une incorporation des individus dans des “collectifs” et, finalement, dans un peuple-Un, ou, à mieux dire, dans le peuple que le Parti fait advenir à l'unité » (Lefort, 2007c : 843).

selon Lefort, Arendt inscrit l'émergence des idéologies dans le cadre de son interprétation générale du XX^e siècle, sans considérer que l'idéologie change, elle aussi, de statut en s'articulant à un nouveau régime de sens.

¹⁴ « Ce qui me paraît être une grandeur de la démocratie, c'est qu'il y est tacitement reconnu le fait que chacun est insaisissable pour l'autre. C'est aussi l'idée que la *liberté individuelle* instaure une distance entre les hommes, qu'elle demeure non résorbable dans la communauté. L'homme ne peut oublier la *solitude*. Il y a bien évidemment une solitude atroce qui sourd dans la société capitaliste. Nous n'avons pas à nier ce phénomène. Il y a cependant une solitude féconde, profondément liée à l'institution de la société démocratique. L'homme seul peut être noyé dans la foule ; mais c'est là, aussi, qu'il est appelé à se savoir différent » (Lefort, 2007b : 567).

Le totalitarisme ne peut être compris comme simple conséquence de l'atomisation, tout comme l'obéissance au régime ne peut être pleinement conçue en appelant, comme le fait Arendt, qu'à la seule idéologie. Lefort oppose à l'argument d'Arendt l'élément que lui-même considère comme central pour saisir le totalitarisme : la tentative de restituer imaginairement la corporéité du social, par le biais de la création d'un Parti d'un type nouveau, qui rompt avec toutes les autres formations politiques, qui s'affranchit du cadre de la légalité et se fixe comme objectif la conquête de l'État. Pour Lefort, ce n'est pas le Parti qui s'adapte à la doctrine, ou à l'idéologie, c'est, au contraire, le Parti qui s'en sert, de telle sorte que « [l]a doctrine devient façonnée en conséquence de l'impératif d'une absolue unité du Parti. Hors de ses frontières, nul accès n'est possible à la vérité, nulle participation n'est possible à la lutte révolutionnaire » (Lefort, 2007e : 976).

En ce sens, Lefort entend que le Parti implique dans sa structure même, au-delà de la doctrine qu'il revendique, une nouvelle forme de lien social, qui « témoigne d'un nouveau "régime" de la pensée et de la langue politiques » (Lefort, 2007d : 871), dans lequel l'identité de chacun se réaliseraient à travers la croyance partagée et l'appartenance à un être collectif, dont les membres auraient fusionné les uns avec les autres. Cette « croyance partagée » devient possible dans la mesure où tous croient de concert, « où chez chacun, le *Je* s'engloutit dans le *Nous* » (Lefort, 2007e : 976).¹⁵ Ainsi, en allant au-delà d'Arendt, Lefort comprend que le réseau d'organisations, dans lequel les individus sont reliés les uns aux autres sous le régime totalitaire, peut être mieux perçu à la lumière de l'attraction qu'opère le fait même d'appartenir à « une communauté qui forme un seul bloc, qui offre l'image de l'Un. Ne peut-on ajouter qu'à la faveur de ces multiples incorporations, la croyance s'impose à la grande communauté du peuple qui se reflète dans le corps visible du dirigeant suprême ? Je suis enclin à juger qu'au plus profond, c'est l'image du corps qui soutient la foi dans l'Un. Tandis que l'organisation peut être objet de discours, et sa vertu célébrée, l'image du corps s'ancre dans l'inconscient, son efficacité n'en est que plus forte. Elle persiste quand l'organisation s'est détraquée » (Lefort, 2007e : 977).¹⁶

De ce fait, bien que Lefort note qu'Arendt s'approche, de façon extraordinaire, de cette intuition selon laquelle la domination totalitaire n'opère pas comme les autres formes d'oppression par

¹⁵ « Les idées prennent consistance là où les hommes croient ensemble, s'ajustent les uns aux autres dans l'organisation » (Lefort, 2007d : 884).

¹⁶ Lefort signale qu'en limitant notre attention aux aspects de l'organisation « on négligerait un autre ressort du communisme et du fascisme : celui de l'incorporation des individus dans un être collectif, celui de la résorption du multiple dans l'Un. Tandis que l'organisation relève d'un projet artificialiste du social, poussé à l'extrême, mais déjà manifeste dans le monde moderne où il accompagnait la rationalisation des diverses sphères d'activités, notamment politiques, économiques et religieuses, la tâche de l'incorporation relève d'un idéal substantialiste » (Lefort, 2007d : 886). Dans le même sens, il soutient que « [l]a recherche d'une domination totale, qui caractérise le nazisme [...] ne saurait être dissociée de la volonté obstinée d'assurer l'intégrité du corps social, d'un corps fantasmé comme corps naturel [...]. Si l'on s'arrêtait à la composante artificialiste du nazisme, on oublierait la composante naturaliste » (Lefort, 2007a : 515-516).

le passé, et bien qu'il signale également que le traitement par Arendt de l'idéologie – dans sa capacité à dissocier les individus de leur expérience et dans sa prétention à dissoudre l'incertitude – semble nous apporter des pistes pour comprendre la nouvelle nature de cette obéissance au régime, l'organisation de toute la société en de multiples collectifs, la soumission à la toute-puissance du chef et la participation d'une grande partie de la population à la poursuite d'objectifs homicides (Lefort, 2007e : 974), notre auteur considère aussi qu'Arendt ne réussit pas à rendre compte de façon achevée de la « logique » intrinsèque de ce nouveau régime « de la pensée et de la langue politiques ».¹⁷ Et ceci est dû, d'après Lefort, au fait que pour concevoir, de façon plus aboutie et pleinement, le caractère « sans précédent » de cette nouvelle forme de domination, il est nécessaire de prendre en considération la manière dont l'idéologie change de statut quand elle est prise une nouvelle configuration de sens ; tout comme il est nécessaire d'observer comment la formation d'un Parti d'un nouveau type réussit – bien que de façon inachevée – à satisfaire le désir de chacun *d'en finir avec la « solitude »*. En définitif, Lefort considère que nous devons prendre en compte que le processus d'incorporation d'individus dans un collectif est ce qui permet le mieux de penser que l'obéissance n'est pas externe, mais procède « de l'intérieur ». L'ambition totalitaire de fondre chacun dans un nous indivisible, de réinstaurer la corporéité du social, constitue l'élément clé que, selon Lefort, Arendt perd de vue. Cette ambition, une fois de plus, ne se laisse voir que si nous percevons clairement ce contre quoi le totalitarisme se élève.

2b) Le totalitarisme comme révolution anti-démocratique.

Comme nous le signalions, Lefort insiste sur le fait que considérer le phénomène totalitaire comme un phénomène sans précédent est *le* point à relever de l'interprétation arendtienne, celui qu'il partage avec l'auteure et qui les amène, tous deux, à prendre conscience de la nécessité d'élaborer de nouveaux concepts pour comprendre ce phénomène. Toutefois, en allant chercher les éléments de cette nouveauté au niveau du rôle que l'idéologie joue par rapport à l'organisation ou dans la façon dont son efficacité s'appuie sur le matériel qu'elle rencontre – la société atomisée – qui est là où elle

¹⁷ Lefort signale qu'Arendt est prête, à divers moments, à penser la transformation du lien entre les individus, la « création de l'Un à partir du multiple », la disparition de la pluralité face à l'image d'un homme aux dimensions gigantesques (en particulier dans *Idéologie et Terreur*). « Cependant, des observations de ce genre font toujours apparaître l'Un comme l'objectif de la domination. Quelle que soit la justesse de ce point de vue, il laisse dans l'ombre l'attrait qu'exerce, sur ceux qui sont appelés à la subir, l'appartenance à un parti, un groupe, un peuple qui fait bloc avec lui-même ; il laisse aussi dans l'ombre la satisfaction procurée aux multiples appétits de pouvoir qui se déchaînent sous le couvert de la participation à une œuvre commune. Pour ma part, j'associe l'image de l'Un à l'image du corps. Cette notion est chargée de toutes les connotations qui s'attachent à une esthétique et une hygiène sociale. La beauté, la vigueur et la santé sont les attributs de “l'homme nouveau”, par contraste avec l'homme décrépit et malade du monde démocratique » (Lefort, 2007d : 888). Poursuivant en ce sens, dans *La complication*, Lefort signale qu'Arendt découvre le lien qui relie l'idéologie à l'organisation et suggère que la « construction de la réalité est indissociable de la construction d'un corps collectif » (Lefort, 1999 : 131). Cependant, une fois de plus, il considère que la réduction du multiple à l'Un ne reste que suggérée dans les textes d'Arendt.

peut le mieux s'acquitter de sa fonction, Arendt se laisse entraîner à rattacher ce phénomène inédit aux « circonstances » l'ayant précédé, ce que Lefort récuse.

Comme nous l'avons déjà noté, et comme le nous verrons plus en détails par la suite, la distance que Lefort établit, entre sa propre élaboration du totalitarisme et celle d'Arendt, trouve ici son nœud fondamental : en premier lieu, Lefort estime que, pour rendre pleinement compte de la nouveauté du totalitarisme, il est indispensable de le penser en tant que « régime politique », ce qui requiert d'élucider le mode particulier selon lequel la relation entre la loi, le pouvoir et le savoir, se noue en son sein. En second lieu, Lefort considère que le caractère inédit du totalitarisme s'éclaire plus nettement dans son contraste avec l'avènement de la démocratie, elle-même entendue comme régime et supposant, à son tour, une transformation radicale vis-à-vis des régimes du passé. Une fois encore, Lefort remarque qu'Arendt semble ne pas s'intéresser, ou ne pas être sensible, à la particularité de la forme politique de la démocratie. Il considère, quant à lui, que nous ne comprendrons la spécificité de cette nouvelle forme de domination qu'en tenant compte de ce contre quoi elle s'élève, du mode de vie qu'elle vise à détruire, de la forme de société qui fait, de façon privilégiée, l'objet de sa haine.

En ce qui concerne le premier élément, il faut remarquer que, pour Lefort, comprendre la spécificité du totalitarisme suppose – comme nous l'avons suggéré auparavant – de bien saisir que celui-ci s'agence selon une « logique » particulière, que sa singularité ne peut simplement reposer sur des différences empiriques ou des contingences. Appréhender véritablement ce phénomène implique de pouvoir penser la société dans les termes d'une « société politique » ou d'un régime. Comme nous le savons, Lefort considère que tout élément singulier du social, ainsi que le rapport entre les classes, l'organisation de l'espace commun, le fonctionnement des institutions, la distinction entre le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime, le haut et le bas, l'interdit et le permis, le normal et le pathologique, est pris dans un enchevêtrement dont le sens devient lisible à travers une mise en scène, qui est « dramatisée » par des modes de génération et de représentation du pouvoir (Lefort, 1986b : 20). Chaque société politique se structure – et se distingue des autres – autour d'un ensemble de « principes générateurs » (Lefort, 1994b : 69), lesquels se manifestent avec plus de clarté au niveau de l'instance du pouvoir et qui définissent son mode particulier d'existence. Dans cet ordonnancement se révèle – au-delà des pratiques, au-delà des relations, au-delà des institutions qui surgissent des déterminations factuelles, qu'elles soient naturelles ou historiques – une configuration spécifique qui ne peut se déduire ni de la nature ni de l'histoire, mais qui donne sens à ce qui se présente comme étant réel (Lefort, 1983 : 42). Et même si Lefort souligne qu'Arendt nous procure un point de vue fondamental, quand elle affirme que le totalitarisme manque de précédents, il comprend également qu'elle ne s'arrête pas suffisamment à la « nouvelle structure du social », au nouveau régime symbolique qui se constitue au cours des premières décennies du XX^e siècle. Et en échouant à examiner le totalitarisme sous le prisme

du régime politique, Arendt, pour Lefort, se prive de mesurer correctement la distance qui le sépare de la démocratie.¹⁸

Ce qui vient d'être dit nous paraît indissociable du second aspect que nous soulignions. Tout comme Arendt, Lefort considère que le totalitarisme ne peut pas être compris dans les termes de la tradition. Cependant, et à la différence d'Arendt, il soutient que pour le rendre intelligible il est nécessaire d'analyser la forme de société de laquelle il surgit et à laquelle il fait face, et, par là-même, d'interpréter quel est le principal objet de la haine, aussi bien du régime nazi que du régime communiste. À ses yeux, le caractère sans précédent du totalitarisme devient intelligible à la lumière de la compréhension de cet autre régime, la démocratie, qui émerge elle aussi comme une véritable rupture avec la tradition et une transformation radicale du rapport à la transcendance, et qui configure de façon inédite l'image d'une société désincorporée et d'un pouvoir inoccupable.

En ce sens, Lefort pense, contre Arendt, que l'avènement du nazisme et du communisme doit se lire dans son rapport avec la transformation du tissu social introduite par la révolution démocratique (dissolution des hiérarchies et des statuts, incertitude quant aux fondements de la loi et du pouvoir, éviction de la possibilité de penser la communauté sous la figure d'un corps). De même, Lefort considère que si nous perdons de vue le fait que ces différents éléments s'articulent les uns aux autres d'une façon particulière autour d'une nouvelle configuration du pouvoir, qui implique l'impossibilité de l'incarner, nous perdrions de vue le caractère « révolutionnaire » ou, plus précisément, « contre-révolutionnaire » de l'entreprise totalitaire. Le totalitarisme constitue, aux yeux de Lefort, une révolution anti-démocratique. Il semble, en effet, avoir pour but d'« abolir les principes constitutifs de la démocratie moderne ; c'est-à-dire non seulement le système représentatif – un cadre juridico-politique –, mais une forme de vie sociale, dans laquelle sont tacitement admises la légitimité des différences d'intérêts, d'opinions et de croyances, la légitimité du conflit de classe, et, aussi, la légitimité de modes d'activité, de modes de connaissance, de modes d'expression qui ne se ramènent pas à des normes communes, sont affrontés, dans leur limites, à la question de leur fondement et de leur finalité – cela, tout en participant d'une même expérience du monde [...]. Que le phénomène totalitaire soit sans précédent, comme le note Arendt, ne devrait pas nous faire oublier que le phénomène démocratique, moderne, est lui-même sans précédent » (Lefort, 2007d : 889-890).

Ainsi, nous fait observer Lefort, si nous prétendons rendre compte, de façon plus précise, du caractère sans précédent du totalitarisme, de la singularité qui le caractérise, il semble indispensable d'observer de quelle manière, au travers de toutes ses variantes – communisme, nazisme ou fascisme -

¹⁸ Arendt, écrit Lefort, “denounced the myth of the One without considering the scheme of a new symbolic order. That is the reason why she has not measured the abyss that separates two forms of society: totalitarianism and modern democracy” (Lefort, 2002: 459).

, le totalitarisme semble s'instituer en tant que négation de la démocratie ;¹⁹ il est nécessaire d'analyser comment cette nouvelle articulation entre la loi, le pouvoir et le savoir – cette ambition de faire apparaître la société comme Une, sans divisions, de tenter de restituer l'unité de la communauté sous l'image du corps – implique, précisément, le renversement du mode de vie démocratique. Lefort reste « perplexe » face au fait qu'Arendt ne se soit jamais intéressée à la démocratie moderne puisque, pour lui, il ne fait aucun doute que ce qui rapproche le nazisme du communisme est la haine de la démocratie. Pourtant « elle ne veut rien en savoir. H. Arendt, si attachée à restaurer le pluriel – contre l'Un -, n'observe pas que la fantastique tentative de faire de la société un corps uni, soudé à sa tête – avec le Führer, le guide suprême -, cette fantastique tentative procède du renversement du régime qui s'est édifié en distinguant le pôle du pouvoir du pôle de la loi et du pôle du savoir, et en acceptant la division sociale, le conflit, en acceptant l'hétérogénéité des mœurs et des opinions, et, précisément, en tenant à distance, comme aucun régime ne l'avait fait auparavant, le fantasme d'une société organique » (Lefort, 1986d : 72).

3) Loi et mouvement.

Nous terminions le point précédent en signalant que penser la spécificité du totalitarisme supposait, pour Lefort, d'analyser la façon dont s'articule le lien entre pouvoir, loi et savoir, dans ce régime qui s'oppose à la démocratie. Bien que Lefort laisse entendre qu'Arendt n'élabore pas la différence entre totalitarisme et démocratie en termes de rupture (rupture que représente le totalitarisme vis-à-vis du régime qu'il déplace), il affirme pourtant aussi que l'auteure a, très tôt, tourné son regard vers la nouvelle position que va occuper la loi sous le régime totalitaire. Ou, autrement dit, les réflexions d'Arendt à propos du nouveau statut de la loi – surtout dans le chapitre final de *The Origins of Totalitarianism* – révèlent, une fois de plus, que l'auteure est pionnière dans sa façon de mettre à jour ce phénomène. Mais encore une fois, Lefort signalera qu'elle ne va pas au bout de l'élaboration de ce que sa réflexion éclaire, justement du fait que ses perceptions ne s'inscrivent pas dans une pensée globale du régime et, en particulier, de la rupture avec cette forme de société que le totalitarisme vient à enterrer.

¹⁹ C'est justement parce que Lefort considère que nous devons appréhender le totalitarisme comme une révolution anti-démocratique que nous pouvons comprendre son désaccord avec Arendt, aussi bien en ce qui concerne la périodisation qu'elle établit entre périodes totalitaires et pré-totalitaires, qu'au sujet de l'exclusion du fascisme des régimes « proprement » totalitaires. À ce sujet, Lefort soutient que « [l]e phénomène italien indique une orientation politique nouvelle, ébauche un modèle que nous ne négligerions qu'en perdant de vue la dimension européenne d'une révolution anti-démocratique » (Lefort, 2007d : 872). Ou bien, il affirme : « [j]e n'identifie pas le nazisme ou le fascisme et le communisme. Outre qu'ils se fondent sur des principes inconciliables, c'est un fait que l'un des ressorts de la propagande nazie ou fasciste a été l'anticommunisme et, qu'à partir des années 30, l'un des ressorts de la propagande communiste fut l'antifascisme. Mais l'antagonisme ne nous fait pas oublier que dans ces deux versions le pouvoir totalitaire eut pour cible le régime démocratique, un type de constitution et un mode d'existence. Fascisme et communisme ont participé d'une même contre-révolution, ils ont entrepris de renverser le cours de la “révolution démocratique” » (Lefort, 1992b : 370).

Face à l'analyse arendtienne du nouveau statut de la loi sous le totalitarisme, nous pouvons tout d'abord observer que Lefort rend, une fois de plus, hommage à cet auteur, en reconnaissant que c'est elle qui a fait voir que le totalitarisme faisait voler en éclats la distinction qui existe entre un régime soumis à des lois et un régime arbitraire (comme nous l'avons déjà mentionné), et que, dès lors, si l'on souhaite saisir l'essence du totalitarisme, l'observation du statut de la loi s'avère indispensable. En revanche, Lefort prendra ses distances avec l'argument – pas toujours cohérent à ses yeux – qu'Arendt développe à partir de cette affirmation et, en particulier, avec celle qui soutient que le caractère exceptionnel du totalitarisme est de poursuivre l'ambition monstrueuse de remonter jusqu'à la source de l'autorité (Arendt, 1979 : 461). Le totalitarisme prétendrait, monstrueusement, faire remonter la loi à la Loi de la nature, pour le nazisme, et à la Loi de l'histoire, pour le communisme, abolissant ainsi le *consensus iuris* des lois positives et la distance existant entre celles-ci et leur source.

Selon Lefort, il est parfaitement clair qu'Arendt, elle-même, ne croit pas à l'existence d'une telle loi (de la nature ou de l'histoire) et qu'elle parle même, à ce propos, d'une *fiction*, établissant ainsi expressément l'écart entre la Loi qui prévaut dans d'autres formes d'organisation sociale, aussi éloignées de nous qu'elles soient,²⁰ et la Loi totalitaire. Toutefois, dans le développement de son argument, cette ambition du totalitarisme acquiert *non pas* le caractère d'une imposture (comme pour sa part l'entend Lefort) au travers d'un Parti qui, détenteur effectif de l'autorité manifeste, parviendrait à imposer, par le biais de l'idéologie, la fiction du règne de la Loi de l'histoire ou de la Loi de la nature, mais il acquière plutôt la force effective d'un mouvement imparable que le nouveau régime précipiterait tout en se soumettant à lui.²¹

Autrement dit, là où, pour Lefort, le totalitarisme nous met face à la *perversion* de ce que nous avons toujours admis pour Loi, pervertissant la notion de loi qui suppose toujours un hiatus infranchissable, bien que parfois seulement implicite, entre légalité positive et loi, Arendt semble, contrairement à ce qu'elle-même nous a pourtant enseigné, confondre cette perversion de la loi avec le fonctionnement effectif de l'idéologie (qui prétend que la légalité du régime totalitaire repose sur l'accès immédiat à la source de la loi et sur la soumission, sans médiation, au mouvement de la Loi de l'histoire

²⁰ Si nous ne jugeons pas fictive la loi par laquelle s'organisent les sociétés dont les modes, néanmoins, sont devenus totalement éloignés des nôtres, écrit Lefort, c'est parce que nous admettons, même tacitement, que la loi ne peut être considérée simplement comme un artifice humain, une simple convention. Nous ne pouvons parler de loi que là où elle est considérée génératrice de relations que les êtres humains soutiennent entre eux et avec le monde, là où s'impose l'expérience d'une limite qui se situe au-delà de toutes limites de fait (1999 : 201). Arendt, signale Lefort, parle seulement de « supposée » loi quand elle fait référence au totalitarisme.

²¹ “Why does Arendt insist on the notion of movement to such an extent that it becomes more powerful than the political actors? This question seems to me to be tightly linked to another question: Why does Arendt abstain from any reference to the role of the party? Assuming that the totalitarian regime exhibits a “monstrous pretension to go back to the source of authority,” one must indicate the organ in which this authority is invested. In a totalitarian regime power resides in the party.” (Lefort, 2002: 453). À ce propos, dans *La complication*, Lefort écrit qu'Arendt « évite, le plus souvent, de parler de parti » (Lefort, 1999 : 203).

ou de la nature). Autrement dit, la Loi de l'histoire ou de la nature ne serait plus pour Arendt le produit de l'idéologie totalitaire qui -au nom d'une soi-disant loi qui organisera et guiderait, sans médiation, les actions des individus – pervertirait ce que la relation entre loi et loi positive a depuis toujours mis en scène, mais elle agirait *de façon effective* sur la coexistence des êtres humains.

Pourquoi, se demande Lefort, bien qu'ayant reconnu la Loi de l'histoire ou de la nature comme loi fictive, Arendt ne parvient-elle pas à l'aborder comme le fruit de l'idéologie totalitaire et paraît souvent la considérer comme si elle exprimait, véritablement, un nouveau mode de coexistence (1999 : 202) ? L'élucidation de cette question, nous mène, une fois de plus, au cœur du désaccord qui sépare Lefort de Arendt : si celle-ci, bien qu'ayant, avec une exquise sensibilité, décelé la fiction de la loi caractéristique du totalitarisme, paraît, à certains moments, revenir sur ses propres exhortations concernant la spécificité inédite de cette nouvelle forme de domination, c'est parce qu'elle cède à la tentation de mettre en lien la Loi de l'histoire ou de la nature – loi établie par le parti totalitaire, nous dit Lefort, comme la fiction d'une autorité sans visage imposant la logique de son mouvement au tout social – avec le nouveau mode de temporalité qui caractérise les sociétés modernes et qui fait l'objet d'une critique philosophique virulente de cette même auteure, dans un *topos* partagé avec d'autres auteurs contemporains comme Martin Heidegger ou Leo Strauss.

Autrement dit : en analysant la façon dont opère, sous le totalitarisme, la relation à une (prétendue) Loi de la nature ou de l'histoire, en analysant comment ces lois, contrairement à la loi traditionnelle, apparaissent bien plus comme facteur de mouvement que de stabilisation, dans leur rapprochement avec le mouvement de l'idée qui est le propre des idéologies modernes, Arendt – note Lefort – dirige ses attaques, d'une part, contre un nouveau mode de domination qui se propose, par le biais de la Terreur, d'accélérer le mouvement d'une Loi qui commanderait son devenir, éliminant les secteurs parasites, destinés à disparaître en vertu de la l'orientation de cette loi, et préparant, au travers de l'idéologie – la logique de l'idée –, ses sujets à prendre la place de bourreaux ou de victimes qui leur aura été assignée. Cependant, en dénonçant la loi en tant que loi de mouvement, Arendt vise, également, sur un mode critique, un nouveau mode de temporalité propre de la modernité qui aurait, à ses yeux, ébranlé le rapport traditionnel entre l'instabilité des affaires humaines et la stabilité que leur procurait la loi, et qui à travers cette notion de progrès et de processus, aurait imposé l'adhésion à une nouvelle logique du mouvement dont, nous dit-elle, témoignent la philosophie de l'histoire et les théories de l'évolution. Dans ce registre, le totalitarisme – caractérisé en première instance comme un phénomène inédit – viendrait finalement réaliser, par le biais de la terreur, le parachèvement de ce mouvement (moderne) d'aliénation de la pensée dans la logique de l'idée, ce qui revient à dire, dans l'idéologie (Lefort, 1999 : 198).

Certes, soutient Lefort, il n'y a pas lieu d'attribuer à Arendt un modèle déductif dont elle-même nous enjoint de nous libérer (1999 : 206). Mais il n'en est pas moins vrai que sa critique de la modernité, telle que nous pouvons la lire dans *Tradition and the Modern Age* ou dans *The Concept of History: Ancient and Modern*, l'entraîne à amalgamer sous la notion de « mouvement » des phénomènes aussi hétérogènes que : l'histoire de l'humanité (qu'Arendt considère comme fictive, dans la mesure où l'histoire se révèlerait, pour elle, au travers d'*actions* sur fond de continuité, continuité propre à la condition humaine), le progrès (en tant que mouvement sans finalité définie), la lutte des classes du marxisme (en tant qu'enchaînement strict et orienté), ou encore, le mouvement effectif qui, sous le totalitarisme, détruit les lois positives et engendre la terreur (Lefort, 1999 : 210). Et l'amènera à proposer que, sous le totalitarisme, la loi s'inscrit d'une façon *effective* en tant que loi de mouvement et non plus de stabilisation. Autrement dit, son manque d'intérêt à interroger le totalitarisme en tant que forme de régime inédit, au regard de ce qui le sépare de la démocratie moderne, son absence de sensibilité pour ce qui, dans la modernité démocratique, suppose un régime de sens nouveau – inaugurant la société historique, mobile par excellence, capable d'accueillir et de préserver en son sein l'indétermination (Lefort 1986b : 25) – tout comme l'attention qu'elle porte à une histoire de la décadence dont la société de masses en serait l'illustration, conduisent Arendt à ignorer le sens radicalement autre, voire contraire, que révèle l'incertitude démocratique, la rupture d'un système fixe d'ordonnancements, la perte des références ultimes de certitude – que nous signale si bien Tocqueville (Lefort, 1999 : 209) – quand on le confronte à cette subsomption *fictive* au mouvement de la Loi de l'histoire ou de la nature propre des totalitarismes qui, insiste Lefort, loin de nous mettre en face d'une société livrée à la recherche du sens, nous place au contraire devant un mode de coexistence régi par l'immobilité la plus absolue (Lefort, 1999 : 204 et 209).

4) La question des droits de l'homme.

Pour terminer, il ne nous reste plus qu'à analyser la distance qu'établit Lefort avec Arendt, en ce qui concerne la place qu'occupent les droits de l'homme dans la modernité ; comme nous le savons, Lefort considère que les déclarations de droits sont liées à une conception spécifique de la coexistence humaine qui advient avec les révolutions démocratiques : c'est-à-dire que la démocratie institue dans son horizon l'appel légitime au droit et aux droits, dont la définition est toujours soumise à débat. Ce qui signifie que, pour Lefort, les droits humains sont étroitement liés au concept de cité – ouverte à l'indétermination – dont le totalitarisme constitue la négation (Lefort, 1994b : 68).

Nous devons, quoi qu'il en soit, souligner à ce sujet que, lorsque Lefort se penche sur la place qu'occupent les droits humains au sein de la démocratie et qu'il conteste ceux qui dénoncent le caractère abstrait ou individualiste des déclarations de droits, ce n'est pas tant avec Arendt qu'il débat qu'avec

Marx, Burke ou De Maistre. Sa critique à leur encontre se résume au fait qu'aucun d'eux ne se soucie de la dimension symbolique des droits lesquels finissent, dans leur critique, par se voir réduits à leur caractère abstrait ou individualiste, sans apercevoir combien la nouvelle place qu'ils occupent modifie la pratique politique, engendre la transformation des modes d'interaction avec la loi et le pouvoir d'individus dont la position, désormais, n'est plus fixée et qui peuvent émettre des revendications d'égalité dans le langage du droit. Et même si, comme nous le disions, cette critique ne se dirige pas essentiellement à Arendt, il nous semble envisageable de suggérer que certains de ses arguments peuvent aussi lui être en partie destinés, et nous permettent d'observer sur ce point l'écart qui, une fois de plus, sépare ces deux penseurs.

Nous estimons que la clé de cet écart réside dans le fait qu'Arendt considère que les droits humains ne sont que des droits individuels (c'est-à-dire, qu'elle les associe à une compréhension de la modernité pouvant se lire comme libérale) ou que – dans la direction de sa critique de la perversion de l'égalité advenue au cours de l'histoire moderne que nous avons évoquée plus tôt – elle ne peut que les concevoir comme une fiction. Les envisager uniquement comme des droits individuels, ou comme une fiction, tel que le fait Arendt, empêche de voir, encore une fois, la signification politique de ce qui est présenté comme un phénomène de l'ordre du naturel, c'est-à-dire, l'égalité de droits. Et c'est, précisément, le nouveau rapport qu'ils permettent d'établir avec la loi et le pouvoir, qui fait des droits humains un des principes d'articulation de la société démocratique et, ce n'est pas un hasard, un des éléments centraux permettant à Lefort de distinguer cette forme de société du totalitarisme.²²

Signalons enfin que, en dépit de ce que nous indiquions dans les paragraphes précédents, Lefort nous laisse entrevoir, une fois de plus, ici aussi, à quel point sa lecture d'Arendt s'est révélée suggestive : nonobstant ses virulents arguments critiques concernant les droits humains, c'est elle l'auteure de la phrase : « le droit à avoir des droits », qui synthétise la façon dont Lefort exprimera le nouveau statut que revêtent, à ses yeux, les droits, sous la démocratie. Ainsi, dans *Les droits de l'homme et l'État-providence*, il écrira, au sujet des déclarations de droits, que « [p]ar delà leurs énoncés, elles faisaient reconnaître *le droit à avoir des droits* (selon une expression que j'emprunte à Hannah Arendt, mais dont elle fait un autre usage) libérant ainsi une aventure dont le cours est imprévisible. Ou, en d'autres termes, la conception naturaliste du droit a masqué l'extraordinaire événement que constituait une déclaration qui était une auto-déclaration, c'est-à-dire une déclaration dans laquelle les hommes, à travers leurs représentants, s'avéraient être simultanément les sujets et les objets de l'énonciation, dans laquelle, tout à la fois, ils nommaient l'homme en chacun, ils “se parlaient” eux-mêmes, comparaissaient

²² Ceux qui conçoivent les droits de l'homme comme des droits individuels « se privent de concevoir la différence du totalitarisme et de la démocratie, sinon à la rapporter à une différence de degré dans l'oppression » (Lefort, 1994b : 51).

les uns devant les autres, et, ce faisant, s'érigeaient en témoins, en juges les uns des autres” (Lefort, 1986c : 51). Une fois de plus, nous observons que Lefort fait le constat que quelque chose dans l'énonciation arendtienne nous ouvre les portes pour comprendre les droits d'une autre façon, mais qu'Arendt ne semble pas suivre ce chemin qu'elle a pourtant frayé et que Lefort s'estime devoir poursuivre, contre elle, ou au-delà d'elle-même.

5) En guise de conclusion – Penser avec et contre Hannah Arendt

Dans un passage consacré à Arendt dans *La Complication*, Claude Lefort écrit : « Hannah Arendt [est] l'auteur dont je me suis toujours senti le plus proche » (Lefort, 1999 : 17). Et il répétera cette affirmation, en diverses occasions et de différentes manières, pour indiquer que c'est sur les sentiers explorés par Arendt, dans l'effort qu'elle déploie à penser l'évènement sans précédent qui éclata au cœur de l'Europe du XX^e siècle, qu'il trouva, plus d'une fois, les voies pour poursuivre sa propre réflexion. Comme nous le savons, Lefort partage la sensibilité d'Arendt pour penser à partir des événements, cet entendement que le raisonnement naît de l'expérience, que, seulement en demeurant relié à celle-ci, pouvons-nous trouver les signes permettant de comprendre le présent, que le caractère sans précédent du totalitarisme nous oblige, justement, à repenser le politique. Lefort a affirmé avoir lu le travail d'Arendt avec une grande admiration depuis la fin des années 70, et a manifesté qu'il y trouva l'audace d'une pensée à même d'interroger, « depuis le lieu du politique », cette nouvelle forme de domination. De telle sorte qu'il écrivit également, en 1985, que « quiconque découvrirait H. Arendt aujourd'hui ne manquerait pas de voir avec quelle vigueur elle a ouvert la voie aux questions présentes, avec quelle rigueur elle les a articulées et a tenté d'y répondre ». Pour ajouter immédiatement, certes, que, bien que « l'interrogation qui sous-tend son entreprise mérite toute notre attention », « [c]est ne pas dire pour autant que les réponses qu'elle avance comblent nécessairement notre attente ». (Lefort, 1986d : 60).

En même temps, comme nous avons essayé de le montrer dans ce qui précède, dans son dialogue avec elle, Claude Lefort, tout en reconnaissant chez Arendt l'ouverture d'une voie permettant d'élaborer le caractère inédit du nouveau mode de domination qui entre en scène au XX^e siècle, indique aussi les limites auxquelles elle se heurte, selon lui, et qui l'empêchent de dégager toutes les conclusions qui pourraient découler de ses analyses. En parcourant l'œuvre de Lefort, nous avons tenté de montrer la façon dont il nous donne à voir – en pensant avec et contre Arendt, dans l'élaboration de son propre questionnement sur le politique – combien cette proximité abrite aussi un écart. Cet écart peut se dire d'un terme spécifique, comme nous l'avons évoqué ici à de multiples reprises, un terme dont le poids dans le vocabulaire lefortien ne saurait pas nous échapper. En effet, Arendt, nous dit Lefort, élude le mot démocratie.

Tout lecteur de Lefort, et nous en sommes, devrait savoir que dire qu'Arendt élude la démocratie ou, comme nous l'avons traduit nous-mêmes, qu'elle n'est pas sensible ou qu'elle perd de vue la mutation symbolique qu'engendre l'avènement de la démocratie – dans la mesure où penser le politique *ici et maintenant* revient, pour Lefort, en substance, à penser la différence entre totalitarisme et démocratie – indique une discordance qui n'est pas des moindres. En effet, l'œuvre lefortienne – tout du moins à partir du milieu des années 70 – pourrait se lire comme l'effort pour penser la différence entre deux modes inédits de société qui livrent leur sens dans la dissolution des repères de certitude, comme un effort pour établir des critères pour comprendre dans quelle mesure le totalitarisme, bien que s'emparant de certains des aspects de la société démocratique et les prolongeant de manière fantastique (Lefort, 1994d : 170), s'institue en détruisant ce mode de vie démocratique.

Dès lors, les réserves de Lefort vis-à-vis d'Arendt, celles sur lesquelles nous avons peut-être insisté particulièrement, laissant de côté, par moments, ce qui rapproche ces auteurs, reposent – pour Lefort – sur l'absence de réflexion portant sur la dimension symbolique du social, l'absence d'analyse, de la part d'Arendt, de la société moderne en tant que « société politique » – analyse qui eut permis d'opposer comme deux formes de sociétés antagonistes, le totalitarisme et la démocratie. Cette absence aurait amené Arendt, bien qu'elle affirme la nouveauté radicale que constitue le totalitarisme, à établir des lignes de continuité discutables entre le processus moderne de dégradation du politique et l'émergence du totalitarisme ou, pour le dire avec moins de prudence, entre modernité et totalitarisme.

Pour terminer, il reste juste un éclaircissement succinct à faire : dans notre cheminement nous ne nous sommes pas attelés à creuser davantage la question de savoir si la critique de Lefort s'avère totalement juste vis-à-vis de la pensée d'Arendt. Nous n'avons pas été mus par le propos d'opposer la pensée de chacun mais plutôt par le fait de donner à voir de quelle manière la confrontation de Lefort avec l'œuvre d'Arendt – avec et contre elle – permet d'éclairer sa propre interprétation du totalitarisme et de la démocratie. Toutefois, nous espérons ne pas avoir cédé, pas complètement au moins, à la tentation de n'observer que l'écart qui se dissimule sous leur apparente proximité. En effet, nous n'oubliions pas que Lefort soutient explicitement l'idée selon laquelle Arendt ne rapproche pas la démocratie et le totalitarisme, pas plus qu'elle n'envisage ce dernier comme le parachèvement, à l'époque moderne, de l'occultation du politique. Ni qu'elle a été l'auteure dont il s'est toujours senti le plus proche. Cependant, la distinction tranchante entre le social et le politique, la compréhension du fait que l'égalité ait été pervertie sous la modernité, les difficultés pour percevoir le totalitarisme sous la forme de l'image du corps, la superposition de la loi totalitaire et de la temporalité moderne et, pour finir, la dénégation du statut symbolique qu'acquièrent les droits de l'homme dans les sociétés postrévolutionnaires, tous ces éléments, que nous avons identifiés au cours de notre travail, finissent

par tisser un noyau de sens qui retient l'attention de Lefort « parce que », écrit-il, « il fait entrevoir ce qu'il refoule : la question de la démocratie » (Lefort, 2007a : 517). L'évasion significative que décèle Lefort – Arendt évite de parler de démocratie – semble toucher pour lui au point aveugle de sa recherche sur le totalitarisme, recherche que Lefort tentera à son tour, tout au long de son œuvre, de continuer à creuser et qui l'amènera à dire que, à ses yeux, « [l]e totalitarisme ne s'éclaire [...] qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec la démocratie » (Lefort, 1994d : 170).

Bibliographie

Abensour, Miguel (1993), « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », in *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort* (sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit : 79-136.

Arendt, Hannah (1979), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Cia.

Lefort, Claude (1979), « Le totalitarisme sans Staline. L'URSS dans une nouvelle phase », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard : 155-235. Publié dans *Socialisme ou barbarie*, 19 (1956) : 110-145.

— (1983) « Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique », *Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes*, 9 (1983).

— (1986a) « Avant-Propos », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 7-14.

— (1986b) « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 17-30. Article extrait de Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (éd), *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983 : 71-88.

— (1986c) « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 31-58. Publié comme « Les droits de l'homme en question », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13 (1984) : 11-47.

— (1986d) « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 59-72. Publié dans *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, 5 (1985) : 15-21.

— (1986e) « Mort de l'immortalité », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil, pp. 301-332. Publié dans *Le Temps de la réflexion*, 3 (1982).

— (1992a) « Le corps interposé : 1984, de George Orwell », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 15-36. Publié dans *Passé-présent, La force de l'événement*, 3 (1984).

— (1992b) « Réflexions sur le présent », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 357-390. Publié en deux parties : « Décomposition du totalitarisme », *Libération* (10 juillet 1989) et « Renaissance de la démocratie ? », *Pouvoirs*, 52 : 5-22.

- (1994a) « Préface », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : I-IX.
- (1994b) « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 45-83. Publié dans *Libre*, 7 (1980) : 3-42.
- (1994c) « La logique totalitaire », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 85-106. Publié dans *Kontinent Scandinavia*, 3-4 (1980).
- (1994d), « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 159-176. Publié dans *Confrontations*, 2 (1979).
- (1999) *La compléction – Retour sur le communisme*, Paris, Fayard.
- (2002) « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, 69, 2 : 447-459.
- (2007a) « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des Juifs », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 505-528. Publié en deux parties : « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. I. Les juifs dans l'histoire politique occidentale », *Commentaire*, 20, 4 (1982) : 645-660 et « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. II. L'antisémitisme et les ambiguïtés de la démocratie », *Commentaire*, 21, 1 (1982) : 21-28.
- (2007b) « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 551-568. Conférence faite à Paris en 1986. Publié in Pierre Bühler (éd), *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989 : 89-108.
- (2007c) « Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 833-868. Entretien EHESS organisé par Marc Ferro, 12 avril, 1996.
- (2007d) « Le concept du totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 869-891. Conférence faite à Zurich, 1996.
- (2007e) « Le refus de penser le totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 969-980. Conférence Hannah Arendt à l'occasion de l'installation à Berlin des Archives Hannah Arendt.