

Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'oeuvre

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'oeuvre. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, L'Harmattan, 2017. <halshs-01661672>

HAL Id: halshs-01661672

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01661672>

Submitted on 12 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre

Thierry Ménissier

Equipe de recherches *Philosophie, Pratiques & Langages* (EA 3699)

Université de Grenoble Alpes

A paraître in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°54/2017

Résumé

Il s'agit dans cet article d'examiner dans quelle mesure la pensée de Machiavel a inspiré l'œuvre de Claude Lefort. Alors que, pour marquer l'influence du Florentin sur le philosophe français, les commentateurs ne retiennent le plus souvent que le moment explicite du *Travail de l'œuvre Machiavel* (1972), nous faisons l'hypothèse que cette influence est plus profonde, et que, conjuguée à l'apport d'autres courants (le trotskysme, la phénoménologie de Merleau-Ponty) et à la critique du marxisme soviétique, elle a contribué à donner à la pensée de Lefort certains de ses caractères distinctifs. Lefort est tout autant machiavéliste que machiavélien, c'est ce qui apparaît lorsqu'on compare sa pensée de la démocratie et le modèle machiavélien de la république.

Bref Machiavel m'a instruit, il m'instruit toujours, parce qu'on trouve chez lui une triple critique : celle de la tyrannie, celle du conservatisme bourgeois au service d'intérêts oligarchiques, celle de l'idéalisme républicain ou démocratique qui masque la place du pouvoir et la permanence du conflit.¹

Dans ce texte, nous voulons examiner les relations entre la pensée de Claude Lefort (1924-2010) et l'œuvre de Machiavel. Dans nos recherches précédentes, nous avons tenté de montrer comment le legs de Machiavel à la modernité s'apparentait à un « héritage contrarié » : à de très rares exceptions près, aucun des auteurs postérieurs à Machiavel ayant dû composer avec sa pensée (à savoir, l'ensemble des philosophes politiques modernes) n'a pu accepter sa pensée sans d'infinies discussions ni d'âpres négociations, quand ce n'est pas

¹ Claude Lefort, « Repenser le politique », Entretien avec E.A. Maleh, *Le Monde*, 9-10 mai 1978, in Claude Lefort, *Le Temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 361.

avec de franches réticences². Lefort relève-t-il de ces exceptions ? D'une manière assez comparable à l'approche de Hannah Arendt, qui fait partie de ce groupe restreint de penseurs, nous voulons montrer qu'il a bénéficié d'un angle d'interprétation privilégié pour développer une doctrine originale inspirée par les œuvres machiavéliennes.

Lefort a consacré au Florentin son livre le plus volumineux, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, soit un ouvrage qui, initialement présenté dans le cadre d'une recherche doctorale, est caractérisé par son inscription explicite dans une dimension savante (cet ouvrage représente d'ailleurs la seule publication monographique de Lefort consacrée à un auteur classique)³. Pourtant la présence de la pensée de Machiavel dans la réflexion de Lefort déborde ce cadre : le Florentin figure également en bonne place dans plusieurs autres ouvrages de Lefort, lequel lui consacre même explicitement plusieurs chapitres distincts⁴. Si bien que l'auteur du *Prince* apparaît comme une forte référence pour la pensée lefortienne, et peut-être même comme sa plus forte référence. Du moins, cette référence est évidemment incontournable pour le premier moment de la pensée lefortienne, soit lors du débat avec le marxisme et à l'occasion du combat contre le totalitarisme. Cependant, même si on l'envisage sous cet angle restreint, le rapport entre Machiavel et Lefort n'en demeure pas moins étrange : le Florentin est à la fois un auteur bien particulier et très ancien, qui vient littéralement d'un autre monde que celui dans lequel évolue Lefort. La Renaissance italienne des *condottieri* ne présente que peu de rapports avec la période de la Guerre Froide en Europe occidentale ! Il importe de ce point de vue de comprendre de quelle manière Lefort a réduit la distance entre Machiavel et lui. C'est du point de vue de cet amoindrissement de distance que deux autres questions se posent : dans quelle mesure Machiavel conserve-t-il son importance pour Lefort dans le second moment de sa réflexion, c'est-à-dire lorsque le philosophe s'attache à la réflexion de la démocratie ? Et comment l'auteur des *Discours sur la première décade de Tite-Live* a-t-il été en mesure d'influencer celui de *L'Invention démocratique* ? Contre une tendance dominante du commentaire, nous soutiendrons l'idée que la pensée de Machiavel est tout-à-fait présente et même fortement active non seulement dans le moment initial de l'œuvre de Lefort, mais aussi tout au long de son développement.

² Voir Thierry Ménissier, *Machiavel ou la politique du Centaure*, Paris, Hermann, 2010 ; pour une présentation synthétique de cette recherche, voir Thierry Ménissier, "Inactualité de Machiavel? Retour sur le « machiavélisme »", in Gh. Stoica et Sabin Dragulin (coord.), *New Studies on Machiavelli and Machiavelism. Approach and Historiography*. Ed. ARS DOCENDI, Universitatea din Bucuresti, 2014, p. 249-288.

³ Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

⁴ Cf. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, chapitres VII, IX et X ; *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 : « Machiavel et la *verità effettuale* ».

De la sorte, l'enjeu d'un examen de la relation entre Machiavel et Lefort apparaît multiple, ainsi que plusieurs études de qualité l'ont déjà suggéré⁵. En termes d'histoire des idées politiques, d'abord, la démarche de Lefort s'avère très intéressante en se fondant sur la notion de « travail de l'œuvre » – à ce titre, Lefort s'inscrit dans la lignée des commentateurs de Machiavel avec un apport particulier qu'il convient d'apprécier. En termes de philosophie politique, ensuite, ainsi que l'exprime la citation placée en exergue, il est nécessaire d'apprécier l'influence de Machiavel de manière complexe. Derrière le « machiavéliste » compétent, ne faut-il pas également considérer Claude Lefort comme un « machiavélien » de notre temps, soucieux de trouver dans les pages du Florentin de quoi penser le destin de la démocratie menacée par le totalitarisme ? Par suite, que signifie – et que vaut – l'éclairage de celle-ci par un Machiavel de notre temps ? Ces deux dimensions de la relation entre Machiavel et Lefort constitueront les deux moments successifs de notre analyse.

1. Lefort *machiavéliste* : la lecture lefortienne de Machiavel :

Nous voulons d'abord déterminer la spécificité et l'originalité de la lecture lefortienne de Machiavel ; pour ce faire, nous procéderons en trois points en envisageant successivement les conditions initiales de son interprétation, puis la méthodologie de l'auteur dans l'appréhension de l'œuvre machiavélienne, ce qui nous conduira enfin à tenter de déterminer la place originale que tient Lefort dans l'ensemble des commentateurs de Machiavel.

Les conditions initiales de la lecture de Lefort voient ce dernier s'inscrire clairement à la suite du philosophe qui fut son professeur, Maurice Merleau-Ponty. En 1949, celui-ci avait consacré au penseur florentin une conférence publiée ensuite dans *Signes* (1960) puis dans *Eloge de la philosophie* (1965) sous le titre « Note sur Machiavel ». Ce texte porte globalement sur les significations possibles de « l'humanisme de Machiavel », tout en soulignant la difficulté qu'il y a à parler d'humanisme à propos du Florentin compte tenu du fait qu'il reconnaît le rôle de la force et de la ruse en politique⁶. De manière plus générale,

⁵ Cf. Pierre Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde : le Machiavel de Claude Lefort », in Claude Habib et Claude Mouchard, dir., *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Editions Esprit, 1993, p. 169-190 ; Hugues Poltier, *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, chapitre IV : « A la redécouverte du politique. Lefort lecteur de Machiavel » ; Gérald Sfez, « Machiavel en France et la seconde moitié du XXe siècle », in Paolo Carta Xavier et Tabet, *Machiavelli nel XIX et XX secolo / Machiavel aux XIXe et XXe siècles*, Padoue, CEDAM, 2007, p. 309-369.

⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », Communication au Congrès « Umanesimo e scienza politica », Rome-Florence, septembre 1949, cité ici d'après le texte repris dans *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, p. 375-376 : « Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne

l'article part de la difficulté à saisir Machiavel de la part d'une conscience commune : il anticipe à la fois le fait que Lefort assume la légende noire du machiavélisme et qu'il affirme le caractère énigmatique du Florentin. Mais on peut également affirmer que, ce faisant, Merleau-Ponty contribue à dé-diaboliser la pensée de Machiavel, en reconnaissant les ambiguïtés fondamentales de la politique. D'où l'idée que l'humanisme de Machiavel tient dans le fait qu'en introduisant son lecteur dans le monde de la politique réelle, il lui indique l'effort à faire pour qu'une certaine vérité se fasse jour au sein de cette dernière. Et un paradoxe : Merleau-Ponty suggère que la politique réelle, toute brutale qu'elle soit, recèle ou secrète des dynamiques collectives susceptibles de réaliser l'humanité de l'homme. Ainsi se trouve valorisée la dimension politique, comme ayant une portée anthropologique de toute première importance. En un sens, ce n'est pas seulement la lecture lefortienne de Machiavel qui se trouve déterminée par cette idée, mais on pourrait faire l'hypothèse que le programme que se donnera Lefort en tant que philosophe politique se tient tout entier dans cette idée. Pour preuve cette belle analyse :

Le bénéfice pour l'humanisme [...] est en ceci que Machiavel nous introduit au milieu propre de la politique et nous permet de mesurer la tâche si nous voulons y mettre quelque vérité. Il est encore en ceci : on nous montre un commencement d'humanité émergeant de la vie collective comme à l'insu du pouvoir et par le seul fait qu'il cherche à séduire des consciences⁷.

Un autre aspect majeur mérite d'être souligné dans la lecture merleau-pontyenne : la mise en relation du pouvoir politique et de la liberté, dans une perspective typiquement phénoménologique. Merleau-Ponty suggère même que dans ce point réside la clef de compréhension d'un Machiavel fondamentalement choquant pour le grand public : la subordination ne repose nullement sur la violence, ni sur la contrainte, mais elle relève de la libre capacité qu'ont les hommes de se soumettre à un leader. L'analyse du pouvoir révèle par conséquent l'existence d'une énigme : l'efficacité du pouvoir repose dans une certaine mesure sur la participation des individus à leur propre assujettissement. Envisagée de la sorte, la lecture merleau-pontyenne de Machiavel évoque un autre auteur du XVI^{ème} siècle, à savoir Etienne de La Boétie et son *Discours sur la servitude volontaire*. Une telle manière de concevoir la relation de pouvoir apparaît typiquement phénoménologique du fait qu'elle

trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux ».

⁷ *Ibidem*, p 355.

annule ou dépasse le rapport distancié ou clairement séparé entre sujet et objet pour penser l'échange entre les deux. En serrant au plus près le schéma perspectiviste proposé par Machiavel lui-même dans l'épître dédicatoire du *Prince*⁸, elle offre à Merleau-Ponty un moyen d'éclairer la singularité des subjectivités politiques, telles que le pouvoir mais aussi le peuple : « Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction – comme d'ailleurs celle du peuple qui ne se connaît pas davantage – est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres »⁹.

De manière plus précise encore, certains passages donnent à penser que Lefort a hérité de Merleau-Ponty certaines intuitions tout-à-fait cardinales pour sa propre interprétation de la politique, telles que le primat du conflit et la participation des sujets à des « situations communes ». Mieux encore, la mise en corrélation des deux dimensions achève de faire comprendre le caractère étrange du pouvoir politique : « En mettant le conflit et la lutte à l'origine du pouvoir social, [Machiavel] n'a pas voulu dire que l'accord fût impossible, il a voulu souligner la condition d'un pouvoir qui ne soit pas mystifiant, et qui est la participation à une situation commune »¹⁰. On peut encore mentionner le thème de la liaison entre « le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience ou de la liberté dans l'homme »¹¹...ce qui revient quasiment à faire du Florentin un représentant avant la lettre de la phénoménologie ! Enfin, dernier élément qui mérite d'être signalé dans l'interprétation de Merleau-Ponty, ce dernier s'attache à rendre vivante, à animer la pensée du Florentin, puisqu'en voulant la justifier il la confronte à certaines situations ambiguës de l'histoire contemporaine : il évoque notamment le revirement de la France vis-à-vis des droits de l'homme dans les colonies à partir d'une analyse de l'action de Toussaint-Louverture ; sous la plume du philosophe, l'histoire du monde, dans certaines de ses configurations ambiguës, devient littéralement machiavélique.

La lecture de Merleau-Ponty, comme celle de Lefort après lui, se trouvent prises dans ce qu'on peut comprendre comme un mouvement général de réinterprétation et de

⁸ Cf. Machiavel, *Le Prince*, trad. Th. Méneissier, Paris, Hatier, 2007, p. 8 : « Je ne veux pas que cela passe pour de la présomption : qu'un homme de basse et infime condition ait l'audace de discourir des gouvernements des princes et d'en donner les règles : en effet, de même que ceux qui dessinent des paysages se placent en bas dans les plaines pour considérer la nature des montagnes et des lieux élevés, et qu'ils se placent en haut sur les montagnes pour considérer celle des lieux bas, de même, pour bien connaître la nature des peuples, il faut être prince, et pour bien connaître celle des princes, il faut être peuple ».

⁹ Cf. Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 360.

¹⁰ *Ibidem*, p. 358.

¹¹ *Ibid.*, p. 363.

requalification de la pensée de Machiavel. Ici Merleau-Ponty a lui-même hérité, pour son interprétation de Machiavel, de l'explication que l'historien Augustin Renaudet avait proposé de la genèse de l'œuvre du Florentin¹², à savoir, d'une explication de la constitution de la doctrine étrange de Machiavel à partir de la déformation de l'humanisme imposée par l'histoire. De plus, Merleau-Ponty (et dans cette attitude se situe sans doute la clé de la manière dont lui-même inscrit la pensée de Machiavel dans l'histoire) repense un tel phénomène en fonction de son propre débat avec les marxismes de son temps. Par ailleurs, si on la comprend à partir d'un plan beaucoup plus large, une telle manière de procéder (commune à Renaudet, à Merleau-Ponty et à Lefort) s'inscrit dans un débat qui court du XVI^e au XIX^e siècle, c'est-à-dire pendant trois siècles durant lesquels la critique typique de l'antimachiavélisme, qu'on retrouve encore chez Leo Strauss¹³ et de nos jours chez Pierre Manent¹⁴, a dominé l'interprétation. On peut également souligner qu'à la suite de Merleau-Ponty, Lefort a opéré un geste philosophique comparable à celui qu'avait réalisé Hannah Arendt quelques années avant lui : rompre avec la tradition de la légende noire de Machiavel en mettant en valeur les éléments théoriques justifiant la doctrine machiavélienne. C'est ce que confirme l'adoption d'un angle de vue chronologiquement restreint aux années 1940-1950 : tandis que des lectures chrétienne (par exemple celle de Jacques Maritain¹⁵) et libérale (celle d'Aron¹⁶) regardaient Machiavel comme le suppôt des tyrannies modernes, tout au contraire Machiavel apparaît chez Arendt comme un auteur anti-totalitaire et dont la pensée est garante de liberté ; Arendt avait en quelque sorte anticipé l'inversion de perspective réalisée par Lefort en menant l'analyse critique du totalitarisme toute en revendiquant la valeur du républicanisme machiavélien¹⁷. S'il l'a lue tardivement, Lefort est d'ailleurs proche d'Arendt

¹² Cf. Augustin Renaudet, *Machiavel. Etude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, Gallimard, 1942.

¹³ Cf. Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel* [1958], trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982.

¹⁴ Pierre Manent, « Machiavel et la fécondité du mal », dans *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 ; rééd. Hachette Littératures 1997.

¹⁵ Cf. Jacques Maritain, « La fin du machiavélisme » [1942], chapitre V de *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Paul Hartmann Editeur, 1945, p. 151-206.

¹⁶ Raymond Aron, « Machiavélisme et tyrannie » [1938-1939] et « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes » [1940], dans *Id.*, *Machiavel et les tyrannies modernes*, texte établi et présenté par Rémy Freymond, Paris, Editions de Fallois, 1993, rééd. L.G.F., p. 123-160 et 192-202.

¹⁷ Cf. Hannah Arendt, *La crise de la culture* [1968], « Qu'est-ce que la liberté », trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard ; rééd. coll. Folio, 1975, p. 198-199 : « La liberté comme inhérente à l'action [*Freedom as inherent in action*] est peut-être illustrée le mieux par le concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna* » ; *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. G. Fradier, Paris, Pocket, 1994, p. 73-74 : « Ce qui demeure surprenant, c'est que le seul théoricien postclassique qui, dans un effort extraordinaire pour rendre à la politique sa dignité, entrevit cet abîme et quel courage il fallait pour le franchir, fut Machiavel, Machiavel qui montra comment « le condottiere s'élève d'une basse condition jusqu'au premier rang », de la vie privée au principat, donc des conditions communes à la gloire des grands exploits ».

par d'autres aspects qui contribuent à expliquer leur accueil favorable commun aux thèses du Florentin : il inaugure son action et sa réflexion politique dans une posture proche de l'auteur des *Origines du totalitarisme* car typique du militantisme trotskyste opposé au marxisme-léninisme dont il critiqua pour sa part la dérive bureaucratique¹⁸, et d'une manière également comparable il remet progressivement en question le modèle révolutionnaire au profit d'une redéfinition du vivre démocratique.

Nous pouvons à présent préciser les contours de la méthodologie employée par Lefort dans sa lecture de Machiavel. Il est nécessaire de relever en premier lieu la manière dont l'œuvre est appréhendée en fonction d'une tension entre son contexte et son sens. Sur le plan méthodologique, Lefort s'appuie en effet sur une forme de contextualisme plutôt étranger à la tradition académique de la philosophie française, qui résumait l'histoire des doctrines politiques à un affrontement de thèses philosophiques abstraites. Une telle manière de rompre avec la tradition évoque d'ailleurs toute une génération d'auteurs formés par elle, par exemple Jean-François Lyotard ou François Chatelet. Ce contextualisme repose sur l'immersion de l'œuvre intellectuelle dans ses conditions historico-politiques, et tend à politiser sa production : les réflexions de Machiavel sur la politique sont comprises d'abord à partir de la relation agitée entre le Secrétaire et la chancellerie florentine, puis entre lui *post res perditas* et les Médicis. Cette immersion de la pensée dans son cadre historique n'est pas anecdotique, elle permet de redécouvrir la matière de l'œuvre de pensée en tant qu'elle est pensée, ou, mieux encore, grâce à elle le lecteur est conduit à retrouver les raisons d'être du style de cette œuvre, ou même à entrevoir son génie propre. La conviction de Lefort est qu'avec l'œuvre de Machiavel, on a affaire à une situation politique et sociale exceptionnelle, à une configuration historique énigmatique et à une « intelligence engagée » d'un calibre hors du commun. Cette œuvre sanctionne la rencontre improbable de ces trois facteurs qui sortent de l'ordinaire. Parce qu'elle est exemplaire des conditions qu'affronte toute entreprise de conception théorique de la politique, elle est conçue par Lefort comme le terrain de pensée paradigmatique pour ce type d'entreprise, et elle devient peut-être même le symbole du politique, défini comme la rencontre de l'action et de la pensée.

L'immersion de la pensée dans le contexte ne s'épuise pas dans un réductionnisme qui ferait de la première le produit déterminé du second. Le contextualisme initial sert pour rechercher le sens de l'œuvre. En ce sens, Lefort s'oppose à une lecture du type de celle

¹⁸ Cf. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971.

de...Renaudet, qui avait pourtant inspiré Merleau-Ponty, sa voie d'accès au Florentin. Il s'en explique lucidement dans la troisième « interprétation exemplaire » du *Travail de l'œuvre*¹⁹ intitulée « la science positive et chimère du prince » : avec subtilité et rigueur, Lefort opère par-là la critique des conditions de parole de son inspirateur Merleau-Ponty, ou plus exactement il mène à son terme la lecture phénoménologique de Machiavel qu'avait inauguré ce dernier. Rechercher ainsi le *sens* de l'œuvre derrière son inscription dans son contexte revient, en toute nécessité, à critiquer l'illusion objectiviste.

Cette notion d'« interprétation exemplaire » requiert l'attention et mérite d'être attentivement considérée. Que révèle-t-elle de la méthode aussi bien que de l'intention de Lefort ? Elle dit d'abord qu'une œuvre fondamentale ne saurait être entendue sans les commentaires inspirés qu'elle a suscités, car ceux-ci ont contribué à stimuler et à orienter la pensée. L'œuvre est fondamentale car elle possède une profondeur due notamment à son épaisseur culturelle ; c'est en tant que telle qu'elle est passible d'une herméneutique, constituée de la somme des interprétations qu'elle a engendrées. L'herméneutique adaptée à l'œuvre machiavélienne repose ainsi sur l'analyse des interprétations très variées qui l'ont analysée ou interpellée, sans pour autant l'épuiser ; l'examen des interprétations renvoie le sentiment qu'il existe de ce fait une énigme de la pensée de Machiavel, puisque celle-ci constitue une source intarissable pour l'intelligence moderne et contemporaine de la politique. On pourrait dire que, dans son entreprise de compréhension de la politique, Lefort a substitué la lecture de Machiavel à celle du sens commun. La manière dont Lefort milite pour une herméneutique de l'œuvre repose paradoxalement sur l'affirmation de son « énigme » vouée à la dérober à toute clôture interprétative. Quant aux « interprétations exemplaires » proposées par le philosophe, elles permettent d'intégrer la légende noire du machiavélisme à l'analyse des interactions entre les faits bruts de l'action politique et la construction d'une tradition culturelle, celle du commentaire savant qui ne se trouve jamais coupé des événements historiques dont il est contemporain. Ce qui revient à conférer une sorte d'éternelle jeunesse au texte machiavélien, dont le « travail de l'œuvre » accompagne le développement de la connaissance par l'Europe de sa propre condition politique.

En d'autres termes, Lefort a bien été « instruit » par Machiavel, ainsi que l'exprime la citation placée en exergue. Toutefois l'interprétation lefortienne, si elle part elle-même à la recherche de la *verità effettuale della cosa* ainsi que l'avait fait le Florentin à son époque,

¹⁹ Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 178-190.

remet en question le rapport entre l'œuvre machiavélique et ce qu'on peut nommer « la vérité *en* politique », au profit de « la vérité *du* politique ». Dans ce déplacement se joue une modification profonde de la définition de la philosophie politique.

2. Lefort *machiavélien* : l'apport de Machiavel pour une pensée contemporaine de la démocratie :

Il convient de plus d'insister sur un autre aspect des choses. Au fil de son itinéraire intellectuel (et ce que ne précise pas la citation placée en exergue), Lefort semble s'être rapproché de Machiavel non seulement à mesure qu'il s'éloignait de Marx mais également à mesure que la solution révolutionnaire portée par le trotskysme lui semblait manquer d'évidence. C'est par le biais d'une telle médiation que le débat initial du jeune Lefort avec les différents marxismes l'a conduit ensuite à constituer sa critique du totalitarisme et à réfléchir à la nature du fait démocratique. C'est donc dans le contexte, particulièrement critique pour un auteur engagé comme Lefort, de la recherche du sens de l'action politique que l'œuvre machiavélique prend son sens, à savoir, dans la perspective de ce qu'un de ses meilleurs commentateurs a nommé « le défi du politique »²⁰.

En 1978, questionné par Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret sur le point de savoir s'il a vu dans Machiavel « le symbole précurseur du combat contre les dangers de « dérapage » de l'idée démocratique traditionnelle telle qu'elle s'affirmera au XVIIIème siècle, et de son envers, qui se développera au XXème siècle sous la forme du totalitarisme », Lefort répondait d'abord, « pour faire court », que « le problème politique a été largement refoulé sous l'effet du marxisme dans la mesure où celui-ci prétend trouver le fondement de la réalité sociale dans les seuls rapports de production »²¹. C'est à ce titre de la redécouverte du politique qu'avec d'autres en France (avec les membres du Centre de recherche Raymond Aron de l'EHESS, notamment), Lefort a contribué à la redécouverte de la tradition du libéralisme politique ; tandis que d'autres (tels Pierre Manent et Philippe Raynaud) faisaient retour à Constant, Guizot, Tocqueville, pour sa part il contribuait à faire comprendre Machiavel comme « l'autre de Marx ». La question est donc posée de savoir comment on peut passer d'un Machiavel « autre de Marx » capable de contribuer à la critique du totalitarisme (de renforcer ou

²⁰ Cf. Esteban Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris, L'Harmattan, 2005.

²¹ Claude Lefort, *Le Temps présent, op. cit.*, p. 347.

d'achever cette critique) à un Machiavel penseur adapté à la réflexion sur le fait démocratique. C'est pourquoi il importe de savoir quel machiavélien était Lefort : comment est-il possible de lire en Machiavel un auteur important pour les problèmes rencontrés par la démocratie à la fin du XXème siècle ?

La réponse à cette question peut être envisagée de trois manières. La première s'ancre dans le mouvement de l'analyse développée ci-dessus, en ce qu'elle relève de la compréhension par Lefort de la tradition du commentaire de la pensée machiavélienne : concernant le fond de sa pensée, Lefort a repris le contenu d'une tradition interprétative dont l'origine se trouve intimement liée avec le combat contre le totalitarisme. Il s'agit de la lecture orientée vers le républicanisme classique qui fut proposée par l'historien Hans Baron (1900-1988). Historien de la Renaissance italienne né en Allemagne dans une famille juive, Baron partit en exil et adopta la nationalité états-unienne en 1945 ; c'est à l'Université de Chicago qu'il reconstitua le discours de l'humanisme civique en isolant notamment l'importance pour l'expérience historique florentine de la figure et de l'œuvre de Leonardo Bruni d'Arezzo (1374-1444), et qu'il développa également la thèse de l'inscription de Machiavel au sein de l'« humanisme civique »²².

Claude Lefort semble avoir progressivement pris conscience de l'importance des recherches de Baron. En dépit du fait que ces dernières ne constituent pas une des « interprétations exemplaires » de Machiavel, leur apparition dans le texte lefortien n'en est pas moins très importante pour l'argumentation qu'il déploie. Dans les pages conclusives du *Travail de l'œuvre Machiavel*, l'interprétation de Baron se voit en effet mobilisée afin de présenter une remarquable construction intellectuelle : celle de la constitution de ce que Lefort appelle le « nous » politique, entité que mobilisent à la fois, comme deux forces d'attraction contradictoires, d'une part l'idéologie émergente dans des contextes de crise (ainsi l'humanisme civique promue par les « bourgeois » de Florence, mais d'autres idéologies aussi sont possibles), et de l'autre l'œuvre de pensée (celle de Machiavel) qui convoque le lecteur dans un « ailleurs » favorable pour l'arracher à l'idéologie²³. Point notable, Lefort interprète plus précisément la naissance de l'humanisme civique par référence à la *nécessité politique de l'idéologie* ; c'est la catégorie d'idéologie – si importante pour le marxisme dans sa manière

²² Voir Hans Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955. Sur Baron voir Riccardo Fubini, "Renaissance Historian: the Career of Hans Baron", *Journal of Modern History* 64 (1992), p. 541-574.

²³ Voir Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 764-776.

de reconduire en dernière instance tout discours à la sphère de la production économique – qui permet paradoxalement de s'éloigner de Marx en reconnaissant la valeur politique irréductible, pour la situation italienne du Quattrocento, de la constitution d'un discours tel que celui de l'humanisme civique²⁴. Le travail de Baron servit donc à Lefort pour redonner une place centrale au politique, à l'encontre du réductionnisme marxiste.

Point également décisif, Baron inscrit Machiavel dans la continuité de l'humanisme civique, tout en soulignant les éléments de déformation engendré par les circonstances différentes (Machiavel composa ses œuvres 70 ans après l'époque dans laquelle Bruni composa les siennes) et par le tour d'esprit propre à l'auteur du *Prince*. Cette inscription produit un effet important sur une question topique du commentaire, car elle réduit la tension entre *Le Prince* et les *Discours* en faisant du premier un moment particulier de la réflexion plus générale du Secrétaire sur le *vivere civile e politico* des républiques : lorsqu'elles sont en grave danger, les républiques corrompues sont dans la nécessité de porter à leur tête un homme fort, sur le modèle de la dictature romaine²⁵. Il est donc possible d'imaginer que les régimes pluralistes connaissent des transformations internes qui les conduisent à adopter un pouvoir fort et dominateur. Il n'y a pas de rupture entre les premiers et le second, mais, sous le poids des circonstances, des continuités existent. Cette matrice intellectuelle peut être adaptée à la réalité contemporaine en ceci que la démocratie libérale, pareillement, constitue un régime régulièrement menacé par l'émergence de solutions antidémocratiques – une telle analyse, un auteur ayant un passé trotskyste devait y être particulièrement sensible.

Ce qui maintient la liberté typique des régimes républicains ne réside donc ni dans leur armature constitutionnelle ni dans leur structure sociale : le ressort de la liberté se trouve dans la possibilité de la refonder par un « recommencement » politique dans laquelle la notion de peuple se redéfinit. A ce propos, la reprise par Lefort de l'interprétation de Baron a incontestablement préparé, notamment dans le paysage académique français, la réhabilitation due à l'adoption de la lecture néo-républicaine du Florentin²⁶. Pour une telle approche, la notion de « moment politique » prend une importance considérable, et c'est la deuxième réponse possible à notre question initiale. Ici la spécificité de la pensée de Lefort réside dans

²⁴ Voir Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, chapitre XII : « La naissance de l'idéologie et l'humanisme », op. cit., p. 401-477. Voir également les références à Baron (et à Leonardo Bruni) dans « Formation et autorité : l'éducation humaniste » in *Ecrire à l'épreuve du politique*, op. cit., p. 208-226.

²⁵ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 16-18

²⁶ cf. John G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* [1975], trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997.

son orientation proprement philosophique. Celle-ci se laisse appréhender en fonction de plusieurs aspects. Elle consiste d'abord en une approche phénoménologique du pouvoir caractérisée par le fait qu'il est impossible de déterminer le fondement de ce dernier. A l'instar de Machiavel lui-même²⁷, Lefort estime que la question de la *fondation continuée* est capitale, car en elle se joue la possibilité d'une instauration réitérée du politique. Par suite, l'action démocratique est appréhendée comme un rapport d'une qualité particulière entre la pensée et l'événement : si bien qu'on peut suggérer que, pour Claude Lefort, la dimension phénoménologique du politique retrouve le schéma machiavélien du débat entre *fortuna* et *virtù*. Ainsi que le chapitre XXV du *Prince* l'explique, la liberté humaine se décide et s'éprouve dans la capacité de « tenter la fortune ». On rappellera que le principe de la théorie machiavélienne de l'action repose sur le fait que ce qui advient (la fortune) n'est pas extérieur à la manière dont on agit. Cela ne signifie pas que l'action n'est pas libre, mais que l'événement est ce dont l'agent doit s'emparer afin de mener à bien son action. Il faut à cet égard considérer avec des yeux de philosophe une remarque des *Histoires florentines* à propos de la raison pour laquelle le personnage du comte Francesco Sforza, confronté à la double difficulté de l'adversité (celle d'un contexte international très tendu dans lequel il n'a pas l'avantage) et de l'incertitude (il ne possède pas les éléments nécessaires pour fonder son action sur un savoir certain), choisit d'en finir avec l'irrésolution normalement engendrée par sa situation, mais fort périlleuse :

Cependant il résolut de faire face à la fortune, et de se déterminer par lui-même [*consigliarsi*] selon les événements de celle-ci ; car souvent, en agissant, se dévoilent les partis qui seraient demeurés cachés si l'on n'avait pas agi²⁸.

Tel que Machiavel le présente, le comte Sforza passe donc à l'action *afin d'évaluer la situation*, car, selon la formule employée par le Florentin, seule la rencontre entre l'événement et son geste lui donnera une idée précise de ce qu'il peut faire. L'inversion avec la conception prudentielle défendue par Aristote est radicale, puisqu'ici c'est le geste qui instruit la décision. Si l'on interprète cette manière de concevoir l'action dans les termes de l'ontologie, on peut dire que le possible ne se détermine pas par un calcul, ni indépendamment de l'action, mais à partir d'une première prise en charge de l'événement par celle-ci. Il est nécessaire que le cours des choses soit événement pour une action, avant de savoir si et comment l'on peut agir

²⁷ Cf. Machiavel, *Discours*, III, 1 ; *Prince*, VII et XVIII.

²⁸ *Histoires florentines*, VI, 13, dans Machiavel, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 886 (traduction modifiée).

efficacement – sans quoi la fortune prend l’initiative et impose aux hommes ses options soudaines, imprévisibles et désastreuses. De manière comparable, « l’invention démocratique » présentée par Lefort se pense comme surgissement imprévisible de la nouveauté alors que les possibles pouvaient paraître totalement appauvris : c’est en fait au sein même de l’action que le possible se décide. En son temps, Machiavel avait donc fourni le modèle d’une pensée pour laquelle aucun déterminisme, d’ordre ni social, ni économique, ni même psychologique, n’est capable de venir écraser le possible de manière définitive et catégorique. L’hypothèse de Machiavel « autre de Marx » recouvre à cet égard l’idée que le « machiavélianisme » (à savoir, l’ensemble des thèses à portée philosophique qui sont à la fois fortes et implicites dans les œuvres politiques et historiques du Florentin) est jugé capable de constituer une alternative au marxisme. Une alternative qui est à entendre comme celle offerte par une pensée de l’histoire refusant fermement la dialectique, car elle en dote l’action politique de la puissance de changer le cours des choses de manière à la fois décisive et imprévisible. Lefort trouva ainsi dans la pensée de Machiavel l’idée que certains effets du réel ne sont inassignables à aucune doctrine, et demeurent à jamais irréductibles à la théorie.

Très jeune et à l’instar d’autres auteurs marqués par trotskysme, Lefort prit conscience que la doctrine stalinienne, avec son expression sous forme de terreur bureaucratique, secrétait une très dangereuse tentation de reconstruction de la réalité visant à réduire cette dernière au même, en stimulant le désir violent de détruire l’autre, à savoir les formes mêmes mineures et dominées d’altérité. Et il essaya de diverses manières de rendre compte de l’émotion causée par cette découverte personnelle. Un passage autobiographique de *La Complication* est à cet égard tout-à-fait intéressant : Lefort rapporte comment il fut brutalement confronté à l’expression violente de la terreur quand, lors de la campagne de préparation des premières élections qui eurent lieu dans la France libérée, à la fin d’un meeting organisée par un parti trotskyste il dut s’interposer entre des communistes déchainés et une jeune femme ancienne déportée à Ravensbrück que les autres, en dépit du bon sens, insultaient au mot de « Hitléro-trotskyte »²⁹. Il confesse la surprise et le malaise qu’il éprouva à l’époque et rappelle que quelques années plus tard il trouva une explication aux comportements des communistes dans la manière dont Hannah Arendt avait analysé, dans *Les Origines du totalitarisme*, le phénomène du complot contre la cause, typique du totalitarisme. La réitération permanente de l’accusation de complot contre la cause constitue sans aucun

²⁹ Claude Lefort, *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 129-132.

doute dans tous les régimes une redoutable arme politique – mais le problème posé par le régime totalitaire communiste est qu'elle recouvre une autre dimension, plus fondamentale, une dimension pour ainsi dire ontologique. L'accusation de complot sert dans le totalitarisme à affirmer le caractère homogène de la réalité, en excluant les ferments de divergence susceptibles d'indiquer qu'il existe d'autres rapports à la réalité, qu'il s'agisse d'options religieuses (les Juifs) ou de positions politiques (les démocrates et les trotskystes).

La troisième réponse à la question, nous la décelons dans la thèse lefortienne de la « démocratie sauvage ». Au moment où il rédigeait *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, nous l'avons relevé, Lefort explorait la possibilité d'un modèle alternatif au stalinisme, accusé de promouvoir l'Etat contre le peuple et d'être régi par le fantasme de l'unité – ce qui se traduit par la constitution d'une bureaucratie qui est le redoutable instrument du totalitarisme. Il entreprit de produire un appareil conceptuel capable de réfléchir la fécondité des moments révolutionnaires : l'interprétation des épisodes de résistance au communisme soviétique, notamment dans le cadre de *Socialisme ou Barbarie*, lui fournît la matrice d'une réflexion théorique approfondie sur l'idée de révolution et sur le surgissement du « nouveau » qu'on voit réapparaître dans l'ouvrage portant sur « l'invention démocratique »³⁰. C'est donc de manière continue, des années 1950 aux années 1980, que Lefort forgea l'hypothèse que toute société s'ordonne et se construit à partir d'une division première. Or c'est là une intuition fondamentale de Machiavel, puisqu'il affirme souvent que dans les cités au moins deux « humeurs » (*umori*) divergent sans cesse, celle des « grands » (*i grandi*) de commander et d'opprimer, celle du peuple (*il popolo* ou *la plebe*) de n'être ni commandé ni opprimé. Cette division est si forte, explique le Florentin, que celle qui fracturait la cité de Rome engendrait « des manières extraordinaires, et quasiment sauvages » [*i modi erano straordinarii, e quasi effferati*]³¹. Dans ce passage, Machiavel considère la colère populaire contre les nobles comme une expression naturelle du rapport des groupes sociaux entre eux. Ce n'est certes pas la première fois que l'on insiste sur le caractère presque bestial des manifestations populaires ;

³⁰ Sur ces deux aspects de sa pensée et leur rapport, cf. les articles rétrospectivement réunis et articulés dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris, Fayard, 1981, réédition L.G.F., 1983), notamment « L'insurrection hongroise » de 1956-1957 (p. 202-246) et « La question de la révolution » (p. 193-201).

³¹ *Discours*, I, 4 (« *Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica* »), in Machiavel, *op. cit.*, p. 196-197.

c'est même un topos de la philosophie politique classique³². Mais il est plus rare de rencontrer ce type de remarques sous la plume d'un auteur de sensibilité républicaine : le Secrétaire instaure la « quasi sauvagerie » comme l'expression normale du processus par lequel Rome, modèle indépassable de république, s'est maintenue libre. Le constat historique des tumultes romains, déjà effectué par Tite-Live, est donc utilisé par Machiavel comme la matrice d'un propos théorique qui vise à proposer une nouvelle définition du modèle républicain.

De ce point de vue, Claude Lefort réplique le geste machiavélien, en posant que toute cité se définit par la division première du désir des groupes sociaux ; à ses yeux, la socialité est comme perpétuellement hantée par la menace de dissolution³³. Par suite, toute organisation politique des pouvoirs est à considérer comme une réponse au problème posé par la nature de la société. Les régimes tyranniques, quels qu'ils soient, sont ainsi une réponse politique qui procède d'une fantastique dénégation de la division sociale. La démocratie, de son côté, se constitue par l'acceptation de la division sociale originaire. Elle est donc « sauvage » ou elle n'est pas. Par sa nature même, elle est en effet capable de trouver dans le risque d'éclatement la source première de l'invention renouvelée de la liberté. A cet égard, elle est sauvage comme une grève peut l'être : l'aspiration à la liberté, mais aussi parfois la liberté en acte (comme geste de libération vis-à-vis de ce qui est ressenti comme oppression) surgissent spontanément des tensions sociales ; de plus, la liberté se déploie de façon désordonnée, c'est-à-dire hors de tout rapport à une autorité constituée et à des règles préétablies ; enfin, elle ne tire sa légitimité que d'elle-même : elle s'auto-institue à partir du désordre. D'une manière générale – et non plus seulement en fonction de son institution –, la démocratie peut légitimement se définir comme « le régime de la liberté », pour deux raisons : elle est par essence toujours ouverte au questionnement, à la remise en cause, elle fait de la catégorie de problème son mode de réflexion particulier ; et elle vise un idéal (par exemple celui de droits de l'Homme universellement respecté) qui fait d'elle une revendication perpétuelle de liberté.

En parachevant en quelque sorte par cette expression le travail philosophique que nous avons relevé ci-dessus, Lefort a réfléchi ce processus social et politique en fonction d'une ontologie qui relève de ce que dans ses écrits sur Merleau-Ponty il nomma l'« esprit

³² Cf. Platon, *République*, VI, 492 b sq. ; Aristote, *Politique*, III, 11, 1281 b 18-20. Comparer avec l'image employée par Machiavel du peuple comme bête « de nature féroce et sylvestre » égarée par sa nouvelle liberté : *Discours*, I, 16, p. 223.

³³ Pour une analyse de l'œuvre de Lefort dans de tels termes, cf. Miguel Abensour, « Démocratie sauvage et principe d'anarchie », *Les Cahiers de Philosophie*, n°18, Hiver 1994-1995, p. 125-149.

sauvage »³⁴. Par-là, il entend signifier que l'esprit se réveille au contact des événements, et se constitue par là même comme être. En tant que philosophe, Lefort esquisse ici les conditions d'une attitude existentielle qui est présence continuée aux événements – et cela représente une façon très stimulante d'interpréter de manière contemporaine la thématique machiavélienne de rencontre avec la fortune. On a relevé plus haut l'idée que le Florentin lui-même, selon des modalités qui lui sont propres, a développé une philosophie de l'action valorisant les ressources du geste politique dans son contexte de péripéties ; en termes lefortiens, il y a une indétermination fondamentale du devenir, et il faut parler de l'ouverture permanente du temps qui permet à l'homme de saisir dans l'expérience de l'événement qu'il n'est pas pure apparence³⁵. La prise de position de Lefort semble donc très proche de ce que l'on peut reconstruire de l'ontologie machiavélienne, plus précisément en ce qui concerne la capacité des républiques à écrire leur propre histoire.

Conclusion : une tentative d'évaluation de la démarche de Lefort

La parution du volume *Le Temps présent*, qui présente les cinquante années de l'engagement de Lefort, a donné l'occasion d'exprimer des points de vue variés sur l'évolution de ce dernier au fil de sa longue carrière intellectuelle. On peut notamment faire référence à certaines lectures critiques mettant en question la pertinence et la fécondité de la démarche lefortienne : dans une perspective marxiste, l'œuvre de Lefort peut paraître marquée par un « affaiblissement théorique », d'autant plus à partir du moment où sa première phase (celle de la critique du totalitarisme) a été achevée et où la « deuxième gauche » dans laquelle elle s'est inscrite n'a plus proposé la solution d'une transformation révolutionnaire de la société³⁶. Dans sa radicalité, une telle critique présente le mérite d'engager le questionnement sur la validité de la définition lefortienne de la démocratie, et elle permet de déterminer sa fécondité.

Il ne fait pas de doute que le moment où Lefort s'est penché sur la pensée machiavélienne a joué un rôle sur la transformation générale de sa position vis-à-vis de

³⁴ Cf. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978 p. 44.

³⁵ « L'Être ne se laisse appréhender qu'en regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement qui leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu, incessante, de l'acquis », *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 426.

³⁶ Cf. Isabelle Garo, « Entre démocratie sauvage et barbarie marchande », in *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 05/02/2008, accessible à l'url : <https://collectiflieuxcommuns.fr/556-entre-democratie-sauvage-et/?lang=ru> (consulté le 10 03 2015).

l'action politique. Tandis que Machiavel appelait ses concitoyens à ranimer ce qu'il lui arrive de nommer la « vertu excessive » des Romains³⁷, Lefort en lisant le Florentin forgea un paradigme anthropologique différent et original. Tout se passe comme si la transformation de la république machiavélienne sans cesse réanimée par sa division originale en « démocratie sauvage », avait précipité une autre transformation : l'adaptation de la théorie machiavélienne de l'action (vertu contre fortune, c'est-à-dire férocité contre coups du sort) dans les cadres de la phénoménologie merleau-pontienne³⁸. Si une telle opération peut sembler amoindrir le sens de l'action politique, sa portée philosophique est intéressante. Elle permet en effet d'ouvrir à une sensibilité renouvelée des relations entre l'humanité, la démocratie et l'indétermination du temps, ainsi qu'en témoigne ce passage rédigé plus tard :

En parlant de *l'homme comme une énigme pour l'homme*, nous ne faisons que donner un prolongement à notre réflexion sur la démocratie moderne. L'homme, il est vrai, est insaisissable et porte la trace d'une indétermination. Par l'analyse, cependant, il se laisse constamment appréhender à travers le passé et les cultures différentes. C'est même à l'épreuve de l'insaisissable, de la rupture, de l'altérité que peut s'établir un rapport entre les hommes. Pourtant, on ne peut « positiver » l'indétermination. La nature de l'homme n'est pas d'être insaisissable, mais il y a *quelque chose d'insaisissable dans l'homme* qui se signale à travers les cultures et les individus et que nous nommons énigme. 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.³⁹

Si l'on peut soutenir que les gains théoriques de l'adaptation de la doctrine du Florentin au contexte politique et intellectuel de la situation post-marxiste furent indéniables, c'est notamment en ceci que Lefort fut un des premiers, à un moment crucial pour la pensée politique française, à redonner à l'idée de démocratie *l'allure de la vie*. En effet, puisque la « sauvagerie », reflet direct de l'agitation qui est le principe vital du régime, manifeste la paradoxale bonne santé de la société, les éléments de stabilisation de la société tels que l'appareil juridique (par exemple celui qui garantit les droits de la personne ou les droits sociaux) n'en sont que le produit dérivé. Au fil de son évolution théorique, Lefort n'a donc pas sanctifié la société bourgeoise pacifiée, mais au contraire il n'a cessé de rappeler que la démocratie se trouve soumise à d'incessants bouleversements. Bouleversements dont il serait

³⁷ Cf. Machiavel, *Discours*, II, 2, p. 297 ; III, 19, p. 416 ; 21, p. 419 ; 22, p. 420.

³⁸ Voir, à la fin du livre sur Machiavel, les développements consacrés à la « brisure du désir » in *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 722-723 et 727.

³⁹ Cf. Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » [1986], dans *Le temps présent*, op. cit., p. 567.

illusoire de considérer qu'une transformation radicale de type révolutionnaire peut les solutionner définitivement. Si effectivement elle n'en appelle pas à un dépassement révolutionnaire des contradictions, la pensée de Lefort suggère que l'action politique, relayant les incessants « tumultes » engendrés par ce genre de société, est de nature à permettre indéfiniment l'adoption de postures humaines nouvelles et originales – et c'est dans cet accueil de l'instable que se joue la redéfinition permanente de la liberté⁴⁰.

⁴⁰ Pour une mise en perspective de la position de Lefort en regard de celle de ses contemporains, voir Yves Couture, « Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l'homme. Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet », *Klesis – Revue philosophique*, n°29/2014, dossier « Droits de l'Homme et démocratie », accessible à l'URL : <http://revue-klesis.org/pdf/Klesis-droits-homme-democratie-05-Couture-Problematiser-liens-democratie-droits-de-l-homme-perspectives-Castoriadis-Lefort-Gauchet.pdf> (consulté le 15 03 2015).