

## LA LOGIQUE DE LA DISSIMULATION. CLAUDE LEFORT ET LE QUESTIONNEMENT DE L'IDÉOLOGIE

Codrin Tăut\*

---

DOI: 10.24193/subbeuropaea.2017.3.09

Published Online: 2017-09-30

Published Print: 2017-09-30

---

**Title in English:** *The Logic of Concealment. Claude Lefort and the Questioning of Ideology*

### Abstract

*The main purpose of this article is to bring out the meaning of Lefort's theory of ideology. Criticizing the current line of interpretation, we will try to emphasize two crucial aspects. The first one is that, in Lefort's system of thought, the ideological function cannot be separated from the general mechanism of the symbolic institution of society. Consequently, the legitimacy of democratic regimes is not incongruous with the logic of ideology.*

**Keywords:** distorted representation, ideology critique, imaginary, Lefort, symbolic institution

### Introduction

Comme bien d'autres concepts, la notion d'idéologie est passée par une série d'altérations de son noyau originel. En premier lieu, il s'agit d'un processus de *déplacement topographique*. À l'origine, le lieu d'élection du dispositif idéologique était l'engrenage juridico-politique, tandis qu'aujourd'hui cette position privilégiée semble s'être effacée. Nos nomenclateurs enregistrent des divers types d'attitude idéologique, qui n'ont rien à voir, au moins à première vue, avec l'espace politique. Au déplacement topographique s'ajoute le *processus de morcellement*. Pour les Jeunes Hégléniens, l'idéologie était toujours le synonyme d'un système

---

\* Codrin Tăut est attaché au département Recherche-Méthodologie, Bibliothèque Centrale Universitaire "Carol I", Bucarest, Roumanie .  
Contact: tautcodrin@yahoo fr

dominant et de domination. Par contre, en ce moment, on accepte spontanément qu'il existe une pluralité d'idéologies, sans un point focal ou hégémonique. Le déplacement topographique et le morcellement sont suivis par une *mise en visibilité* du concept. Quelle qu'ait été la formulation spécifique, l'idéologie a toujours été liée à un certain régime de pénombre, à un non conscient, tandis qu'une bonne partie des théories contemporaines opèrent avec une notion d'idéologie sans régions d'obscurité: l'idéologie s'exprime en plein jour, s'inscrit sans médiation à la surface des pensées ou des actions. En fin, le quatrième déplacement, et peut-être le plus important, est la *normalisation de l'idéologie*. Cela veut dire deux choses : a) que les idéologies ne sont pas nécessairement des structures pathologiques et b) qu'il est impossible, voire inutile, à concevoir un programme global visant à dépasser l'idéologie. Plutôt il faudrait articuler une pédagogie minimaliste qui ne vise plus des effets révolutionnaires, mais seulement l'aménagement du bon sens.

À partir de ces quatre transformations s'est constituée une stratégie théorique qui accepte le caractère fluide, contradictoire, sans substance précise de l'idéologie, et qui se lance dans des analyses empiriques de détail, pour cartographier les diverses manifestations de ce phénomène. Une excellente illustration de cette direction est la démarche morphologique de Michael Freeden.

Cet article se propose d'examiner la contribution de Claude Lefort à la théorie de l'idéologie, contribution qui s'inscrit dans une direction différente qui refuse d'évacuer la dimension dissimulatrice de l'engrenage idéologique. Le spécifique de cette ligne de pensée que Lefort partage avec d'autres auteurs, tels Ernesto Laclau ou Slavoj Žižek, est de transformer le régime de fonctionnement de la dissimulation : celle-ci ne cache plus une réalité préconstituée, comme c'était le cas dans le marxisme classique, mais voile la contingence originaire de toute institution socio-politique. L'article assume deux objectifs : il s'agit, en premier lieu, de reconstruire les lignes directrices de la théorie lefortienne de l'idéologie et deuxièmement de penser les rapports que l'idéologie entretient avec la démocratie. En ce qui concerne ce dernier aspect, l'hypothèse centrale qui sera développée au cours de notre argumentation est que, contrairement à l'interprétation courante, la démocratie, dans le sens spécifique que Lefort donne à ce

terme, n'est pas un régime imperméable à l'idéologie; tout au contraire, l'opération idéologique est un élément constitutif de la démocratie.

### **Théorie des régimes politiques**

Figure intellectuelle plutôt marginale, par rapport aux maîtres-penseurs français de la deuxième moitié du vingtième siècle, Claude Lefort commence à être progressivement reconnu seulement après 1990. En 1993, en France, apparaît une première collection d'études consacrées à son travail<sup>1</sup>. À cette première démarche critique s'ajoutent deux monographies, publiées par Hugues Poltier<sup>2</sup>, qui retracent en détail son parcours biographique et intellectuel. Récemment, en 2006, est apparu un premier livre en anglais<sup>3</sup>, suivi ensuite par d'autres exercices interprétatifs<sup>4</sup>.

Le portrait de Lefort qui se dégage de ces études est celle d'un intellectuel qui s'est débarrassé très tôt du marxisme, pour en devenir un intransigeant adversaire du totalitarisme, et tout cela à une époque où une grande partie de l'intelligentsia française était encore sous le charme du communisme. Antimarxiste et antitotalitaire, Claude Lefort est célébré aujourd'hui comme l'un des plus fervents partisans des principes et des valeurs démocratiques.

Si le profil du militant pour la cause démocratique est convaincant, la cohérence de la théorie politique lefortienne est plus difficile à surprendre. Auteur d'une œuvre dénuée de principes de systématisation, Claude Lefort oblige le lecteur à une fatigante vigilance interprétative : presque tous les concepts importants de ses démarches explicatives sont introduits sans aucune préparation préalable, et, d'un texte à l'autre, les ambiguïtés et les interrogations sans réponse se multiplient. C'est peut-être pour cela que les interprètes de l'œuvre lefortienne sont, parfois, contraints de recourir à l'exercice de la paraphrase ou de la simplification brutale, qui

---

<sup>1</sup> Claude Habib; Claude Mouchard (eds.), *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris: Esprit, 1993.

<sup>2</sup> Hugues Poltier, *La Découverte du politique*, Paris: Michalon, 1997 ; Hugues Poltier, *Passion du politique. La Pensée de Claude Lefort*, Genève: Labor et Fides, 1998.

<sup>3</sup> Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston: Northwestern University Press, 2006.

<sup>4</sup> Martin Plot (ed.), *Claude Lefort, Thinker of the Political*, London: Palgrave Macmillan, 2013.

s'enroulent autour de deux *locus communis*<sup>5</sup> reprises dans presque chaque reconstruction théorique de Lefort. Le premier affirme que notre condition politique est définitivement marquée par la *dissolution des repères de la certitude*, expression qui veut dire que tout exercice du pouvoir se déroule sans aucune garantie transcendante, tandis que le deuxième énonce la thèse complémentaire selon laquelle en démocratie *le lieu du pouvoir est vide*.

Selon une lecture de base, sans nuances, la théorie politique de Lefort peut être réduite à ces cinq thèses fondamentales :

1. Notre condition politique actuelle peut être éclaircie en suivant le processus de la désincorporation de la société.
2. Comme l'a déjà admirablement démontré Ernst Kantorowicz dans *Les Deux corps du roi*<sup>6</sup> la première modernité politique s'est constituée autour d'un principe hérité de la théologie politique médiévale, principe selon laquelle le royaume ou l'État est un corps mystique où le souverain est la tête.
3. Ce principe, qui assure l'homogénéité de la société, est désaffecté par l'apparition de la démocratie. D'une part, la démocratie procède à une pulvérisation du corps unique : le sujet politique privilégié n'est plus le souverain mais une multitude (le Peuple). D'autre part, la démocratie détruit le fondement théologique de la légitimation basée sur la transcendance divine, ouvrant ainsi un espace de conflictualité perpétuelle entre les acteurs politiques.
4. Cette nouvelle condition politique où il n'y a plus une autorité transcendante, où tout est voué au débat, ou même au conflit, est expérimentée comme une véritable crise. C'est ainsi que les régimes totalitaires se donnent comme tâche de ressouder les pièces déchirées de la société : le Parti, l'État et le Peuple sont condensés dans un tout fonctionnel, guidé cette fois non par des principes théologiques mais par une nécessité historique.
5. La démocratie refait surface démontrant une fois de plus qu'il est impossible d'instituer un centre unique et indiscutable du pouvoir.

<sup>5</sup> Oliver Marchart, *Gândirea politică postfundamentalistă. Diferența politică la Nancy, Lefort, Badiou și Laclau*, Cluj-Napoca: Idea Design&Print, 2011, p 83.

<sup>6</sup> Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, Paris: Gallimard, 1989.

L'une des présuppositions de Lefort est qu'au-delà des segmentations introduites par les diverses disciplines réunies sous le nom de sciences sociales, il y aurait une forme d'expérience primordiale du social qui est la condition de toute distinction ultérieure.

*(...) en tranchant entre ce qui est de l'ordre de l'économie, de la politique, du juridique, du religieux, pour y repérer les signes de systèmes spécifiques, on oublierait que nous ne parvenons jamais à une telle distinction analytique que parce que nous possédons par-devers nous l'idée d'une dimensionnalité originaire du social et qu'elle se donne avec celle de sa forme originaire, de sa forme politique.<sup>7</sup>*

En ce point, le lecteur peut détecter l'influence de Maurice Merleau-Ponty. En bon disciple<sup>8</sup>, Lefort adopte une méthodologie spécifique à l'enquête phénoménologique, qui met l'accent sur les expériences de sens qui se donnent avant toute approche scientifique. Pour le dire autrement, avant d'avoir une perspective scientifique sur la société, on a déjà une expérience du social en tant qu'acteurs. Sans doute il est moins évident que cette expérience, antérieure à l'approche scientifique, peut fonctionner comme un cadre pour la démarche savante. Pour le moment il n'est point nécessaire d'attacher trop d'importance à cette ambiguïté. Il est suffisant de remarquer la décision de Lefort d'abandonner l'approche positiviste en faveur d'une perspective philosophique qui essaie de déterminer les cadres générales du fonctionnement de la société. Cette structure générale est constituée de trois éléments. En premier lieu, il s'agit d'un dispositif de répartition des acteurs et de leurs relations.

*(...) il n'y a pas d'éléments ou des structures élémentaires, pas d'entités (classes ou segments de classes), pas de rapports sociaux, ni de déterminations économiques ou techniques, pas de dimension de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme.<sup>9</sup>*

---

<sup>7</sup> Claude Lefort, « Permanence du Théologico-Politique? » in *Essais sur le politique*, Paris : Seuil, 1986, p. 257.

<sup>8</sup> Gilles Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », in *Politique et Sociétés*, vol. 22, nr.3, 2003, pp.9-44.

<sup>9</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », in *op. cit.*, p.20.

En outre, il s'agit d'un mécanisme qui assure l'intelligibilité à l'intérieur du monde social.

*Mise en sens, car l'espace social se déploie comme espace d'intelligibilité, s'articulant suivant un monde singulier de discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du licite et de l'interdit, du normal et du pathologique.*<sup>10</sup>

Et finalement, le troisième élément fonctionne comme un miroir, permettant à la société d'avoir une certaine représentation d'elle-même.

*Mise en scène, car cet espace contient une quasi-représentation de lui-même dans sa constitution aristocratique, monarchique ou despotique, démocratique ou totalitaire.*<sup>11</sup>

L'articulation de ces trois mécanismes, la *mise en forme*, la *mise en sens* et la *mise en scène*, permet à Lefort de distinguer trois types de diagramme politique. Comme on l'a déjà noté, au début de notre article, le premier type, exemplifié par le « regimen » médiéval ou par la structure de l'État de la première modernité, s'est constitué à partir du double positionnement de la souveraineté, à la fois transcendante et immanente.

*Le prince était un médiateur entre les hommes et les dieux, ou bien, sous l'effet de la sécularisation et de la laïcisation de l'activité politique, un médiateur entre les hommes et ces instances transcendantes que figuraient la souveraine Justice et la souveraine Raison.*<sup>12</sup>

Le totalitarisme, le deuxième type de régime politique, détruit la transcendance et interrompt la circulation entre l'intérieur et l'extérieur de la société.

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.26.

*Une logique de l'identification est mise en œuvre, commandée par la représentation d'un pouvoir incarnateur. Le prolétariat ne fait qu'un avec le peuple, le Parti avec le prolétariat, le bureau politique et egocrate, enfin, avec le Parti.*<sup>13</sup>

En fin, le troisième type, le régime démocratique, est plus difficile à saisir, car l'usage que fait Lefort de ce terme dépasse de loin la compréhension usuelle. On a déjà noté, au début de notre article, que l'un des concepts clefs de Lefort c'est la notion de désincorporation. Le processus de désincorporation de la société ne signifie pas seulement la disparition de la souveraineté monarchique, mais, en plus, le détachement du Pouvoir de la Loi et du Savoir.

*Dès lors que le pouvoir cesse de manifester le principe de génération et d'organisation d'un corps social, dès lors qu'il cesse de condenser en lui les vertus dérivées d'une raison et d'une justice transcendante, le droit et le savoir s'affirment, vis-à-vis de lui, dans une extériorité, dans une irréductibilité nouvelles.*<sup>14</sup>

### **Le lieu vide du pouvoir**

Le processus de détachement n'est qu'un versant, un deuxième aspect vise la transformation du pouvoir dans un lieu inoccupable.

*Le lieu du pouvoir devient un lieu vide. Inutile d'insister sur le détail du dispositif institutionnel. L'essentiel est qu'il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait en terme d'une compétition règle, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Ce phénomène implique une institutionnalisation du conflit. Vide, inoccupable –tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel-, le lieu du pouvoir s'avère infigurable.*<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

À première vue l'expression lieu vide du pouvoir n'est qu'un ornement stylistique qui s'ajoute à une réalité très connue, celle du procéduralisme démocratique qui, au moins en apparence, interdit tout monopole du pouvoir. Mais, l'ambition théorique de Lefort est d'aller plus loin. La conséquence directe de la transformation du pouvoir dans un lieu vide est qu'il devient impossible de donner une représentation positive à la société

*Aussi bien ne faut-il pas confondre l'idée que le pouvoir n'appartient à personne et celle qui désigne un lieu vide. La première peut être formulée par les acteurs politiques l'autre non. (...) l'indication d'un lieu vide va de pair avec celle d'une société sans détermination positive, irréprésentable dans la figure d'une communauté.<sup>16</sup>*

Comment penser une société sans détermination positive ? Sans doute, il existe déjà un discours bien naïf, qui a la tendance d'équivaloir les moments politiques importants, telles les élections ou les grands débats publics, avec une authentique remise en question générale et généralisée des fondements de la société. Quand même, il suffit d'examiner empiriquement ces moments privilégiés pour en conclure que les débats ou les élections produisent, dans le meilleur de cas, seulement une sorte de rectification infinitésimale des structures politiques, qui sont protégées par une forte inertie institutionnelle. En outre il semble bien difficile, voire impossible de dériver le principe de l'indétermination du processus de désincorporation. Sans discuter ici la validité de la thèse du détachement du Savoir de la Loi et du Pouvoir, on peut quand même conclure que la vocation des champs juridiques ou scientifiques est d'assurer la certitude et la stabilité institutionnelle.

Pour surmonter ces difficultés il faut redessiner l'espace de notre analyse. Notre hypothèse est que les opérateurs conceptuels de Lefort discutés jusqu'ici tels : *le lieu vide du pouvoir, société sans détermination positive, l'incertitude* ne sont ni des figures de l'expérience collective, ni des éléments constitutifs d'un prétendu régime politique.

---

<sup>16</sup> Claude Lefort, « Permanence du Théologico-Politique? », in *Essais sur...*, p.266.

## Le symbolique, l'imaginaire et l'idéologie

La notion de symbolique est entourée par une ambiguïté sémantique<sup>17</sup>. Dans certains de ses textes, Lefort identifie le symbolique avec une sorte de matrice générale de sens, tandis que dans d'autres cas, cette notion est l'équivalent du politique. L'absence d'une définition ou d'un usage systémique de ce concept peut conduire à une identification spontanée de la position de Lefort avec les théories socio-anthropologiques de l'imaginaire. Aujourd'hui, il est presque un lieu commun qu'une analyse approfondie de la vie politique ne peut pas se dérouler seulement sur un terrain purement instrumental et faire économie de l'examen des structures symboliques de la représentation qui assurent ou supplémentent les mécanismes de la légitimité. Sans doute, le positionnement théorique décrit ci-dessous n'est pas tout à fait étranger à la perspective de Lefort, mais quand même, il y a une divergence significative.

La plupart des analyses de l'espace symbolique spécifique au domaine politique l'interprètent comme une dimension secondaire par rapport à la réalité. Et cela dans un double sens: secondaire dans l'ordre chronologique (il y a d'abord la réalité et seulement *après cela* sa représentation), mais aussi secondaire par ordre d'importance (la rationalité est considérée comme fonction normale, alors que le symbolique n'est qu'une structure fossile, quelque chose qui n'a pas pu être rationalisé). Pour le dire autrement, les approches de l'imaginaire sont des théories dualistes. Par contraste, pour Lefort cette dualité n'existe pas, le symbolique institue, il ne reflète pas, il ne représente pas une réalité préconstituée. Mais c'est précisément cette position qui peut engendrer une confusion. Sans une analyse détaillée le lecteur pourrait identifier la position de Lefort avec un déterminisme symbolique. Pour dissiper cette possible mécompréhension il est nécessaire d'aller plus loin dans l'interprétation.

La notion lefortienne du symbolique est marquée par l'héritage des théories de Pierre Clastres<sup>18</sup> qui a essayé de démontrer que les sociétés

---

<sup>17</sup> Warren Breckman, "Lefort and the Symbolic Dimension" in *Constellations*, vol. 19, nr.1, 2012, p 30-36; Hugues Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève: Labor et Fides, 1998, p. 184.

<sup>18</sup> Samuel Moyn, "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division" in *Constellations* vol.19, nr.1, 2012, pp. 37-50.

archaïques ne sont pas dépourvues de l'histoire, de l'économie ou des structures politiques, comme l'affirmait le marxisme vulgaire de l'époque. Le minimalisme institutionnel des « primitives » n'est pas un déficit mais une stratégie d'empêcher le pouvoir de se stabiliser dans des structures hiérarchiques. Par exemple, quand les clans ou les tribus de l'Amérique latine se font la guerre, il ne s'agit pas d'une manifestation de la volonté de dominer, mais d'un mécanisme qui limite l'accumulation de la richesse<sup>19</sup> et qui empêche que le pouvoir se détache de la société en occupant une position de survol. La position de Clastres qui nous intéresse ici peut être résumée en deux points :

- 1) En contraste avec le marxisme, pour l'anthropologue français, c'est la politique (la question du pouvoir) et non pas l'économie qui structure les sociétés.
- 2) Cette dimension politique n'est pas réductible à une instance antérieure. C'est elle qui assure le partage de diverses fonctions sociales.

Claude Lefort reprit et déplace ce schéma général. Suivant Pierre Clastres, Lefort pense que le pouvoir est une instance symbolique, c'est-à-dire irréductible à une autre réalité, mais, en même temps, celui-ci ne représente plus l'élément qui doit être domestiqué, mais plutôt l'opérateur de non-coïncidence de la société avec elle-même.

Maintenant on peut récapituler les traits spécifiques de la notion lefortienne du symbolique. En premier lieu, on l'a déjà noté le symbolique n'est pas une traduction, une interprétation, voire une distorsion d'une réalité antérieure. Le symbolique s'institue en même temps que la réalité empirique, en lui assurant la cohérence et l'intelligibilité. Mais cela ne veut pas dire que le symbolique fabrique la réalité. Deuxièmement, le symbolique dans l'acception de Lefort comporte deux dimensions : d'une part, il s'agit d'un diagramme général de sens, qui réunit la différenciation des éléments sociaux et leurs rapports, de l'autre part, la dimension symbolique empêche une structuration complète et positive de la société. Dans d'autres mots, le symbolique est, en même temps, l'élément qui assure et qui empêche la formation d'une identité complète et positive de la société.

---

<sup>19</sup> Pierre Clastres, *L'archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris: Aube, 1997.

Avec cette définition ou description du symbolique on est encore loin de d'une compréhension complète de cette notion. Pour avancer dans notre exposition il est nécessaire d'examiner la théorie de Lefort concernant la fonction de l'idéologie.

La première partie du principal texte consacré à la question de l'idéologie, intitulé « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes »<sup>20</sup>, articule une critique du marxisme. Selon Lefort, l'erreur de Marx aurait été l'encrage de la fonction idéologique dans distinction réalité/illusion. Pour le réalisme marxiste idéologie ne peut fonctionner que comme un écran qui dissimule la véritable nature des relations sociales. Par exemple, l'idéologie universaliste de la bourgeoisie ne fait que masquer les relations antagonistes avec le prolétariat. La lutte entre les deux classes représente le terrain objectif, tandis que la représentation d'une société politique universelle et sans divisions internes est le complément fictif mais nécessaire pour renforcer la bourgeoisie dans sa fonction de classe dirigeante/dominante. Ainsi, en « réalité », la société est traversée par des rapports de domination et d'antagonisme, alors que dans la représentation idéologique celle-ci apparaît comme un ordre complet et harmonieux dans lequel les relations de pouvoir ont été abolies. La critique de Lefort ne questionne pas l'existence de certaines structures de domination, mais la prétention de Marx de trouver une réalité empirique derrière la représentation idéologique. Dans cette optique la critique de l'idéologie opérée par Marx aboutit à une annulation de l'instance symbolique.

*(...) ce qui se trouve nié, c'est l'articulation de la division avec la pensée de la division, une pensée qui ne saurait se déduire de celle-ci, puisqu'elle est impliquée dans la définition des termes. Ce qui se trouve nie, c'est l'ordre du symbolique, l'idée d'un système d'oppositions en vertu duquel des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par rapport aux autres.*<sup>21</sup>

La critique de Marx doit être prise dans toute sa radicalité. Le noyau hégélien de la théorie marxiste conserve l'idée du retour de l'individu au

---

<sup>20</sup> Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », in *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1978, pp. 478-568.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 499.

sein d'une totalité indifférenciée. Mais, comme nous l'avons déjà discuté, au centre de la théorie politique de Lefort c'est exactement cette impossibilité de mettre en place une totalité. Mais si l'idéologie ne peut être attachée à une réalité préexistante, la seule possibilité qui reste ouverte, pour Lefort, est de la mettre en contact avec le mécanisme symbolique. La fonction symbolique est « équipée » avec des dispositifs de sécurité ayant comme rôle de masquer la contingence. Ainsi, à l'exception des moments de rupture ou d'une crise sociale profonde, l'ordre social avec ses divisions et son réseau de stratification semble être nécessaire et naturel. Il importe peu en ce moment de l'argumentation si « la nécessité et la naturalisation » sont des effets d'une autorité divine, ou d'une autorité laïque et rationnelle. Le point important est que le symbolique ne peut jamais apparaître et se manifester sans une distorsion constitutive.

*En tant que instituant, le discours est privé du savoir de l'institution ; mais en tant qu'il est occupé à conjurer la menace que font peser sur lui les effets en retour de cette épreuve, la manifestation d'un écart entre l'être et le discours, il se fait activement négateur de l'institution du social ; il est le discours de l'occultation dans lequel les repères symboliques sont convertis en déterminations naturelles.<sup>22</sup>*

Chez Lefort, le fonctionnement du symbolique comporte un double mouvement. D'une part, il y a le moment de l'institution quand est amorcé le mécanisme de la mise en place de l'ordre sociale et, de l'autre part, l'instant de l'effacement de l'institution derrière une image naturalisante. Pour bien distinguer les deux moments, Lefort désigne le second mouvement comme fonction de l'imaginaire. Mais la possibilité de distinguer entre les deux aspects, institution symbolique et occultation imaginaire, est historique. Dans les sociétés archaïques, gouvernées par des structures mythiques ou par des dispositifs théologico-politiques, il était impossible de faire une distinction entre le symbolique et l'imaginaire, parce que le processus d'institution était absorbé par la transcendance, il était assigné à une instance située dans un au-delà. La distinction symbolique/imaginaire commence à s'entrevoir seulement dans la modernité, quand la force de la transcendance entre en déclin. C'est

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 503.

précisément à partir de ce moment, lorsque le monde humain est réduit à ses limites immanentes, que les contours de l'institution deviennent visibles en tant que éléments contingents. Il faut ajouter à cela que, dans la modernité, le processus d'occultation de la contingence est repris par l'idéologie.

*(...) l'idéologie s'ordonne en raison d'un principe d'occultation qui ne tient pas à son ouvrage : elle marque un repli du discours social sur lui-même, à la faveur duquel se trouvent élidés toutes les signes qui sont susceptibles de démanteler la certitude de l'être du social – signes de créativité historique, de ce qui n'a pas de nom, de ce qui se disjoint au travers des aventures dispersée de la socialisation – signes de ce qui rend une société ou l'humanité comme telle, étrange pour elle-même.<sup>23</sup>*

Selon Lefort, l'institution symbolique fournit un ensemble de relations entre les éléments sociaux et un espace de représentation, c'est-à-dire la matrice identitaire de la société. Mais, le processus de construction symbolique de l'identité produit des effets d'aliénation, parce que la représentation symbolique de la société est située en dehors de la société empirique. C'est pour cela que le mécanisme de l'institution symbolique se trouve dans un perpétuel état d'insécurité ontologique: à tout moment le symbolique est susceptible de trahir sa propre contingence. Cette situation justifie la présence du dispositif de stabilisation imaginaire, dont la fonction principale est justement de masquer la contingence du symbolique. Dans les sociétés archaïques ou traditionnelles, la fonction imaginaire prend la forme de récit mythique ou de l'imaginaire du théologico-politique. L'institution de la société est garantie par la transcendance qui absorbe et neutralise les signes de la contingence. Les sociétés modernes annulent la légitimité théologique sans évacuer la transcendance. L'État, la Patrie, la Souveraineté, la Nation, le Peuple ou l'Individu sont des opérateurs qui neutralisent la contingence. Ces exemples nous suggèrent que la distinction entre le symbolique et l'imaginaire ne peut être qu'analytique. Les deux termes ne définissent ni des zones distinctes, ni des fonctions autonomes, ils sont des phases interdépendantes d'une même opération d'institution.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 513-514.

Deux aspects importants méritent d'être soulignés ici. En premier lieu, pour être efficiente et fonctionnelle, toute institution a besoin d'un certain degré de routinisation. C'est ainsi que l'idéologie, ou l'opération de l'imaginaire, est une distorsion nécessaire. Sans ce mécanisme de fixation de l'idéologie, il serait impossible d'instituer une société. En outre, dans les textes de Lefort, il y a une suggestion tacite concernant l'ordre chronologique de succession, où le symbolique serait l'étape première, tandis que l'imaginaire est la phase seconde. Quand même, le rapport entre les deux instances ne peut prendre la forme d'une succession chronologique, mais plutôt l'aspect d'une limitation réciproque. L'idéologie ou l'imaginaire interrompt la créativité du symbolique et le solidifie dans des structures fonctionnelles; à son tour, la contingence de l'intuition symbolique met en crise la structure de l'idéologie.

Une fois la décrit le fonctionnement du mécanisme de l'institution symbolique il faut maintenant passer à la question de la critique de l'idéologie. Quelles sont donc, pour Lefort, les conditions d'une telle critique? En premier lieu, on l'a déjà discuté ci-dessous, il existe une précondition d'ordre historique, la critique de l'idéologie n'est pas possible qu'en commençant avec la modernité, quand les fonctions de l'imaginaire et du symbolique devient distinctes. Mais au-delà de cet aspect préliminaire, la structure interne de la critique reste dans l'ambiguïté. Selon Lefort la critique de l'idéologie suppose :

*(...) que l'institution de l'espace social se soit rendue sensible à elle-même, de telle manière que le discours instituant ne puisse effacer ses traces sous l'opération de l'imaginaire; ou, en d'autres termes, elle suppose que la division sociale et l'historicité en soient venues à faire question de telle manière que l'ouvrage de l'occultation demeure soumis à leurs effets, qu'il laisse apparaître dans ses échecs, dans la tentative continuée de les corriger, à travers ses discordances, ce que nous sommes présent en droit de nommer le réel, pour marquer qu'il s'agit de cela même qui dénonce l'impossibilité du recouvrement.<sup>24</sup>*

Le passage cité réduit la critique de l'idéologie à un simple prolongement logique d'un processus historique. Il s'agit à peu près, d'un

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 503-504.

trajet similaire parcouru par la raison historique chez Hegel, ou si on préfère un rapprochement plus anecdotique, d'un mouvement similaire à la petite mythologie d'Auguste Comte, qui attribuait à l'esprit positif la capacité de dissoudre les illusions théologiques ou métaphysiques.

L'effacement presque automatique de l'idéologie n'est qu'un premier aspect problématique, s'ajoute ici la question de l'instance qui observe la dissolution de l'idéologie. Est-ce qu'il s'agit d'un sujet épistémologique ou d'un sujet politique ? Quelle est l'échelle de sa constitution : il s'agit d'une échelle individuelle ou collective ? En plus, il faut interroger le processus qui conduit à la dissolution de l'idéologie : est-ce qu'il s'agit d'une contradiction ou bien d'un autre type d'obstacle qui érode les opérations de l'imaginaire ?

Pour répondre à ces difficultés l'un des interprètes de Lefort a trouvé une solution facile, mais problématique. Dans la section consacrée à l'examen de cette question Bernard Flynn détecte une inadéquation entre l'expérience, comprise phénoménologiquement comme surface de manifestation spontanée de la vérité, et l'idéologie qui distord ou perturbe le fonctionnement normal de l'expérience. «The invisible ideology of modernity is an imaginary projection of familiarity, which would have us turn away from experience»<sup>25</sup>.

Le problème est qu'une telle explication rend inutile tout débat sur l'idéologie: il suffit d'appeler au bon sens empiriste ou cartésien pour constater et corriger la distorsion. Sans doute, il ne faudrait oublier que la position, erronée selon nous, de Flynn trouve un terrain fertile dans l'ambiguïté théorique de Lefort qui, d'une part, essaie de penser les conséquences politiques de l'installation de la contingence et, de l'autre, limite le jeu de cette contingence, l'inscrivant dans des constructions plus sûres telles les notions de régime politique ou d'expérience.

Pour avancer dans notre enquête il faut établir en quoi consiste ce «réel» dont Lefort attribue le mystérieux pouvoir de «dénoncer l'impossibilité de recouvrement idéologique». La seule hypothèse valide, qui nous empêcherait de retomber dans des apories insolubles, est que la notion du réel, dont il est question ici, est similaire dans son usage avec le

---

<sup>25</sup> Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston: Northwestern University Press, 2006, p. 193.

concept de « Réel » de Jacques Lacan<sup>26</sup>. Il ne s'agit ici d'opérer un rapprochement forcé en conjecturant tout simplement que la triade: symbolique, imaginaire et réel de Lefort ne serait que l'application, dans le domaine politique<sup>27</sup>, de la même triade théorisée par Lacan. Quand même, les incongruités qui séparent les deux auteurs n'empêchent pas l'existence d'une analogie fonctionnelle. On sait que, chez Lacan, l'un des traits du Réel est qu'il résiste à la symbolisation (Il n'est pas question ici d'établir si le Réel c'est l'autre nom de l'évènement traumatique ou bien la figure de l'impossible). De la même manière, chez Lefort, le réel n'est pas une simple instance empirique qui vient de contredire la vérité de l'expérience, comme semble le croire Flynn, mais précisément ce qui rend impossible l'opération de recouvrement idéologique.

La conséquence directe est que les formations idéologiques ne sont pas en contradiction ni avec la réalité empirique, ni avec une prétendue expérience première de la vérité. La *distorsion* idéologique devient visible non pas en tant qu'opposition logique, mais comme impossibilité de fixer des références ultimes en dehors de tout questionnement. C'est précisément cette impossibilité qui explique l'existence de l'incertitude dans les démocraties, et non pas le mécanisme institutionnel de remise en question périodique du pouvoir politique.

(...) *ni l'Etat, ni le peuple, ni la nation ne figurent des réalités substantielles. Leur représentation est elle-même dans la dépendance d'un*

---

<sup>26</sup> Les références à la psychanalyse lacanienne sont presque absentes chez Lefort à l'exception d'une communication tenue devant la Société Française de Psychanalyse, le 3 octobre 1982. Voir Claude Lefort, « Le Mythe de l'Un dans le Fantasma et dans la Réalité Politique », in *Psychanalystes: Revue du Collège de Psychanalystes*, nr. 9, 1983, pp. 43-87. Malgré l'absence des références directes Lefort a maintenu un rapport intellectuel constant avec Lacan: «Après avoir lu mon livre sur Machiavel, Lacan se plaisait à trouver chez ce dernier une anticipation de ses analyses et particulièrement de ses propos sur le Nom du père.» in *op. cit*, p. 42.

<sup>27</sup> Pour une discussion approfondie concernant le rapport entre Lacan et Lefort voir: Slavoj Žižek, "The Society for Theoretical Psychoanalysis in Yugoslavia: An Interview with Éric Laurent [1985]" in Rex Butler and Scott Stephens (eds.), *Interrogating the Real*, New York: Continuum, 2005, p. 21; Yannis Stavrakakis, *Lacan & Political*, London & New-York: Routledge, 1999.

*discours politique et d'une élaboration sociologique et historique toujours liée au débat idéologique.*<sup>28</sup>

## Conclusions

Nous pouvons maintenant repenser le rapport entre l'idéologie et la démocratie. La démocratie, dans le sens proposé par Lefort, n'est pas un régime politique où le lieu du pouvoir reste à jamais vide -ça serait la définition d'une anarchie perpétuelle, mais un dispositif qui produit un écartement entre les opérateurs notionnels de la politique et leurs référents empiriques. Par exemple, il est impossible de trouver une correspondance empirique pour la notion d'égalité. L'égalité des chances ou de genre, l'égalité devant la loi ou l'égalité sociale ne sont que des fixations partielles et temporaires, qui peuvent être remises en question. Le rôle spécifique de l'idéologie est de dissimuler cet écart et de donner l'illusion d'une adéquation ultime, naturelle, entre les concepts politiques et leurs référents concrets.

La conséquence directe de cette conceptualisation de l'idéologie comme mécanisme de dissimulation de la contingence (du politique) est la politisation de l'opération critique. La critique de l'idéologie ne peut plus simplement consister dans la simple reprise énonciative de la ligne argumentative tracée ci-dessous, mais dans la reconfiguration de la sémantique politique. Cela n'est pas simplement un geste interprétatif, mais plutôt une attitude militante visant à réordonner l'espace politique.

## Bibliographie

1. Breckman, Warren (2012), "Lefort and the Symbolic Dimension" in *Constellations*, vol. 19, nr.1, 2012, p. 30-36.
2. Clastres, Pierre (1997), *L'archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris: Aube.
3. Flynn, Bernard (2006), *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston: Northwestern University Press.
4. Habib, Claude; Mouchard, Claude (eds.), *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris: Esprit, 1993.
5. Kantorowicz, Ernst (1989), *Les Deux Corps du roi*, Paris: Gallimard.

---

<sup>28</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », in *Essais sur...*, Paris : Seuil, 1986, p.28.

6. Labelle, Gilles (2003), « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », in *Politique et Sociétés*, vol. 22, nr. 3, 9-44.
7. Lefort, Claude (1978), *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard.
8. Lefort, Claude (1983), « Le Mythe de l'Un dans le Fantasme et dans la Réalité Politique », in *Psychanalystes: Revue du College de Psychanalystes*, nr. 9, 43-87.
9. Lefort, Claude (1986), *Essais sur le politique*, Paris: Seuil.
10. Marchart, Oliver (2011), *Gândirea politică postfundamentalistă. Diferența politică la Nancy, Lefort, Badiou și Laclau*, Cluj-Napoca: Idea Design&Print.
11. Moyn, Samuel (2012), "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division," in *Constellations*, vol.19, nr.1, 37-50.
12. Plot, Martin (ed.) (2013), *Claude Lefort, Thinker of the Political*, London: Palgrave Macmillan.
13. Poltier, Hugues (1997), *La Découverte du politique*, Paris: Michalon.
14. Poltier, Hugues (1998), *Passion du politique. La Pensée de Claude Lefort*, Genève: Labor et Fides.
15. Stavrakakis, Yannis (1999), *Lacan&Political*, London & New-York: Routledge.
16. Žižek, Slavoj (1985/2005) "The Society for Theoretical Psychoanalysis in Yugoslavia: An Interview with Éric Laurent" in Rex Butler and Scott Stephens (eds.), *Interrogating the Real*, New York: Continuum, 2005.