

Cl. Lefort et L. Althusser : lecteurs de Machiavel

En 1974, Cl. Lefort publie *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, son ouvrage majeur sur l'œuvre machiavélique. Quelques années plus tard, et comme en témoignent le manuscrit « Machiavel et nous » daté de 1972 après avoir travaillé plusieurs années sur cet auteur, Althusser prononce en 1977 une conférence intitulée « Solitude de Machiavel ». Mes recherches tentent de montrer qu'à travers ces deux lectures de Machiavel s'établissant quasiment au même moment, se construit une manière inédite de penser les apories de la politique –et plus particulièrement de la politique révolutionnaire–révélées par la crise du marxisme qui éclate dans les années 1970. Il s'agit de montrer en quoi et comment certains problèmes restés irrésolus dans le marxisme ont pu déterminer les lectures lefortienne et althussérienne de Machiavel. Il me semble que l'on peut retrouver certains gestes similaires dans leurs analyses des apories marxistes, et cela même si Althusser construit sa critique de Marx en tant que philosophe marxiste, alors que Lefort l'établit de l'extérieur du marxisme après avoir rompu avec celui-ci. Ce qui rapproche leurs analyses des « impensés » du marxisme, ce n'est pas seulement le recours à Machiavel, c'est également les conditions dans lesquelles celui-ci est effectué. Lefort et Althusser développent leur réflexion sur Machiavel dans l'horizon d'un retour aux textes de Marx par-delà les marxismes vulgaires ainsi que dans une confrontation serrée à la lecture que fit Gramsci de Machiavel au cours des années 1930 dans les *Cahiers de prison*. En plus de ces démarches similaires, ce sont les problèmes particuliers du marxisme sur lesquels porte leur critique qui rend la confrontation de ces deux auteurs intéressante. Machiavel penseur politique par excellence est mobilisé par Althusser et Lefort alors qu'ils réfléchissent sur la spécificité de la politique, sur la question de l'action politique. Il s'agit pour eux de réfléchir sur le rapport entre les moyens employés lors de l'action politique et la fin visée par celle-ci. Le marxisme a toujours peiné à donner un contenu positif à la fin visée par le mouvement révolutionnaire, ne parvenant souvent qu'à définir le communisme comme l'image adamique ou utopique d'une société réconciliée d'où aurait disparu tout conflit, et toute contradiction. D'autre part, le mouvement révolutionnaire d'inspiration marxiste a considéré qu'il était possible d'user de moyens coercitifs et violents sans que cela n'altère la nature de la fin visée. Le marxisme serait donc sous-tendu à la fois par une conception instrumentale des moyens de l'action politique, et par une conception utopique ou « imaginaire » de la fin que l'action est censée visée¹. Or, à l'époque de la crise du marxisme, une critique de la conception instrumentale des moyens s'élève au sein du mouvement révolutionnaire français, et plus particulièrement du Parti communiste. Cette critique s'établissant à partir de la vision adamique du communisme, elle ne juge les moyens qu'à partir de leur humanité ou inhumanité, et non à partir de leurs formes organisationnelles. Althusser et Lefort tentent de développer une critique de l'usage des moyens qui ne soit pas seulement une condamnation morale et de penser une troisième voie qui échapperait à l'« alternative simple » opposant la conception instrumentale des moyens les considérant comme de « purs moyens » n'entachant pas la fin visée, et la condamnation morale de ceux-ci. La critique couplée de cette conception instrumentale et de la vision adamique du communisme qui, d'une certaine manière déjà présente dans leur pensée, trouve sa formulation la plus aboutie et la plus convaincante dans leurs écrits respectifs sur Machiavel est l'un des éléments sur lequel Lefort et Althusser se rejoignent. Dans leurs écrits sur Machiavel, leurs critiques passent par une prise de distance avec le marxisme de Gramsci ainsi qu'avec sa lecture de Machiavel. Dans cet exposé, après avoir rapidement présenté les

¹ On pourrait dire avec E. Balibar que le mouvement révolutionnaire a été traversé par une double dénegation, d'une part dénegation des effets autodestructeurs de l'usage d'un appareil coercitif violent, d'autre part dénegation de l'impossibilité d'éliminer complètement la violence. cf. E. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010

éléments essentiels de la lecture que fait Gramsci de Machiavel, il s'agira de présenter les lectures althussérienne et lefortienne en montrant comment à partir de la critique qu'elles établissent de la conception gramscienne des moyens et des fins saisie à partir de sa lecture de Machiavel, elles trouvent dans l'œuvre machiavélienne des arguments pour penser une tout autre conception de l'action politique des moyens et des fins, développant respectivement une conception originale de l'action politique.

1. *Le « Machiavel » de Gramsci.*

Selon Gramsci, Machiavel est en quelque sorte le précurseur de la philosophie de la *praxis* que Marx développera pleinement. On trouve chez Marx et Machiavel un même réalisme, un même rapport pratique au monde, une même intention vis-à-vis des masses de leur temps. Selon Gramsci, Machiavel s'adresse à la classe révolutionnaire de son époque afin de l'éduquer. Cette éducation consiste en grande partie à lui faire reconnaître que si elle veut certaines fins, elle doit recourir à certains moyens, et cela même si ce sont ceux des tyrans. Par son *Prince* que Gramsci considère comme un Manifeste ou un mythe, Machiavel veut persuader « ceux qui ne savent pas » de la nécessité d'avoir un « chef » qui sache comment obtenir ce qu'il veut. Le mythe a pour fonction de faire accepter les actions de ce chef avec enthousiasme même si celles-ci peuvent être ou paraître en opposition avec l'idéologie répandue à l'époque, à savoir la religion. En « découvrant » chez Machiavel la nécessité de la médiation du Prince, Gramsci veut démontrer la nécessité pour le prolétariat de se donner des chefs capables de viser des objectifs déterminés et de prévoir les événements. De l'époque de Machiavel à celle de Marx ou de Gramsci, la fonction du médiateur demeure. Il suffit de passer du Prince-individu au Prince-Parti de masse. Pour Gramsci, si le Parti, tel un Prince Moderne, doit convaincre le peuple de la nécessité de se soumettre à son commandement, si la classe ouvrière doit passer par une nouvelle obéissance afin de pouvoir instaurer son hégémonie, c'est parce que celle-ci est faible, éparpillée, désagrégée. Le rôle du Prince moderne et de ses intellectuels est de permettre à la classe ouvrière de former sa propre conception du monde cohérente et unitaire. Il est possible de saisir l'action politique du Parti à partir de deux perspectives différentes : celle de la force et celle du consentement. Gramsci pense cette double perspective à partir d'un autre élément machiavélien : la métaphore du centaure selon laquelle le prince est une créature mi-homme, mi-bête. Cette métaphore permet à Gramsci de saisir l'articulation entre force et consentement dans le Parti mais également dans l'Etat. Si la partie humaine correspond à la fonction de consentement, à l'hégémonie, à la direction morale et intellectuelle, à ce que Gramsci nomme la « société civile », la partie bestiale correspond à la force, à la domination violente, à la fonction coercitive, à la « société politique ». Selon Gramsci, dans la société réglée du communisme, la domination violente, se subordonnera à la direction morale et intellectuelle, c'est-à-dire aux fonctions éducatives et culturelles de l'Etat. Dans la société réglée du communisme, le côté bestial du Prince, c'est-à-dire la dimension violente du Parti alors devenu Etat, sera résorbé dans sa partie éthique, humaine.

2. *Des moyens qui anticipent la fin. La lecture althussérienne de Machiavel*

La critique althussérienne de Gramsci s'inscrit dans une critique plus vaste que fait Althusser d'une certaine vision adamique ou humaniste du communisme. Dans « Le marxisme comme "théorie finie" » (1978), Althusser déplore l'image du communisme qui guide de nombreux militants et théoriciens du mouvement ouvrier. Trop souvent, selon lui, le communisme est défini comme le libre développement et la libre association des individus ; comme une société dans laquelle les rapports sociaux seraient transparents, c'est-à-dire enfin

libérés de l'opacité du fétichisme. On sait à quel point Althusser a lutté, dès ses tout premiers textes, contre cette vision du communisme qu'il considère comme « adamique ». Pour Althusser, la société communiste aura, elle aussi, des rapports idéologiques, des rapports de production, et des rapports politiques. Dans « Le marxisme comme théorie finie » où à la fois il critique l'image adamique du communisme et exprime son intérêt pour les initiatives surgissant hors du Parti ou du mouvement ouvrier, Althusser propose de définir le communisme comme une tendance de la société capitaliste existant déjà concrètement dans les « interstices de la société capitaliste » ; dans les associations qui parviennent à échapper aux rapports marchands. Lorsque, dans « Le marxisme comme théorie finie », il exprime son refus catégorique de cette « image adamique de la transparence des êtres humains, de leurs corps, des conditions de leur vie et de leur liberté », Althusser explique que l'un des problèmes de cette image du communisme est qu'

elle peut entretenir l'idée vide « d'universalité » qui se retrouve dans des succédanés équivoques comme le « moment général », où une certaine « communauté » d'intérêts généraux doit être satisfaite, comme l'esquisse lointaine de ce que pourra être un jour l'universalité du vrai « pacte social » dans une « société réglée »².

La société réglée étant l'expression par laquelle Gramsci désigne la société communiste, il semble que celui-ci soit d'une certaine manière la cible principale d'Althusser lorsqu'il parle de la vision adamique du communisme. Pour Althusser, la notion de « société réglée » ainsi que l'opposition gramscienne entre société civile et société politique renvoient à une conception bourgeoise et idéaliste de l'Etat. En pensant le communisme comme la société réglée dans laquelle toute violence sera évincée, la pensée gramscienne serait d'une certaine manière traversée par la même dénégaration que celle des théoriciens bourgeois du contrat social. Dès lors, si en ce qui concerne les moyens, Gramsci semble être si on peut dire plus machiavélique que Machiavel – puisque comme on va le voir plus loin chez Machiavel l'usage des moyens n'est pas indifférent à la fin visée – et concernant la fin, Gramsci élimine finalement le côté bestial du Prince moderne, pour faire du communisme une société uniquement éthique, humaine, c'est-à-dire uniquement réglée par le consentement des hommes.

Nous aimerions montrer qu'Althusser trouve chez Machiavel des arguments afin de réfléchir sur la question du rapport entre les moyens utilisés et la fin visée, sans devoir faire référence à une vision adamique du communisme.

Venons-en à la lecture althussérienne de Machiavel. Il me semble qu'au cours de sa réflexion sur la question de la fin et des moyens, et sur la manière problématique dont elle a été traitée par Gramsci, Althusser en soit venu à se pencher sur la référence à partir de laquelle celui-ci réfléchissait sur les deux moments de l'Etat : la métaphore machiavélique du centaure. Althusser aborderait dès lors la lecture de Machiavel, avec à l'esprit, ces problèmes liés à la crise du marxisme. Dans *Machiavel et nous*, Althusser suggère que Machiavel permet de poser la question du rapport entre fins et moyens en évitant d'une part, la solution à laquelle il a donné à tort le nom, c'est-à-dire la solution machiavélique – instrumentale – consistant à affirmer que la fin justifie les moyens ou qu'il n'y a que le résultat qui compte, et d'autre part, la condamnation morale et humaniste de l'usage de certains moyens. On peut saisir cela à partir de plusieurs éléments. Premièrement, dans la conception machiavélique de l'armée populaire et nationale qu'Althusser qualifie de révolutionnaire, l'armée n'est pas considérée comme un « pur moyen », car elle doit être transformée pour être politiquement compatible avec la fin qu'elle contribue à réaliser. Deuxièmement, cette fin n'est pas définie de manière morale, mais de manière politique. La fin n'est pas la relègue de la violence et des conflits – une conception adamique et réconciliatrice de la société – mais, la

² L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p.292

tâche politique imposée par la conjoncture. Et, c'est à partir de cette tâche historique que l'action du Prince est jugée, et que ces moyens sont définis. Troisièmement, Machiavel définit la perfection du Prince à partir de la *virtù* qui est tout sauf une vertu morale. Elle est une qualité politique, l'excellence de toutes les vertus politiques de caractère et d'intelligence dont le Prince a besoin afin de pouvoir accomplir sa tâche. Et, c'est dans le cadre de la définition de la *virtù* qu'Althusser aborde, sans se référer alors explicitement à Gramsci, la question de la métaphore du centaure, en insistant sur le dédoublement de la partie « bestiale » elle-même. Si Gramsci concevait la fonction de consentement à partir de la dimension humaine du Prince, Althusser la pense à partir de la troisième partie du Prince, celle qui se trouve à côté du lion et de l'homme, et à laquelle Gramsci accordait trop peu d'importance : la figure du renard. Alors que le lion est la force féroce, le renard est la ruse ou l'astuce. Althusser fait remarquer qu'il est surprenant que la ruse soit du côté de la bête alors qu'apparemment la ruse n'a rien à voir avec la force. L'étrangeté du statut du renard l'entraîne dès lors à élaborer toutes sortes de suppositions et de théorisations. Mon pari est que par la subversion de la lecture gramscienne du centaure, Althusser bouleverse les rapports du moyen et de la fin, de la violence et du consentement, tels qu'ils sont habituellement conçus dans le marxisme. Il place à côté de l'homme et de la bête, une troisième instance : le renard. Le rôle de cette troisième instance semble être de gouverner les deux autres formes de gouvernement que sont la force et les lois, c'est-à-dire d'user selon la conjoncture, de la violence contre le droit, ou de la violence contre la violence, ou du droit contre le droit, ou du droit contre la violence. Althusser fait l'hypothèse que la ruse est mise du côté de la force à cause de son immoralité. Il parle de « violence non violente ». La ruse doit prendre une certaine *distance* par rapport à la force et au consentement afin de pouvoir gouverner les deux autres formes de gouvernement, c'est-à-dire d'en jouer, parfois de les contrefaire, en un mot : de les détourner. Il est particulièrement intéressant pour notre propos que la ruse soit détournement des autres moyens que sont la loi et la violence, la lutte armée et la lutte pacifique. Dans ses textes sur la crise du marxisme, Althusser aborde la question des problèmes posés par le parti centralisé de type léniniste. Pour durer, le mouvement ouvrier a dû s'organiser, et cette organisation comme toute organisation a dû se donner un appareil. Or, le problème de l'irruption de cet appareil séparé des militants est qu'est ainsi reconduite la division bourgeoise du pouvoir, et que le moyen devient alors opposé à la fin qu'il tentait d'instaurer, à savoir l'émancipation des masses. La « forme parti » est un moyen qui « reproduit » la division bourgeoise du pouvoir. Elle est, si on peut dire, un moyen « emprunté » à l'Etat bourgeois que le mouvement ouvrier a tenté de transformer afin de le plier à sa propre fin. Althusser considérant qu'il est impossible d'user de formes ou de fonctions empruntés à la classe dominante comme de « purs moyens », s'efforce, dans les années 1970, de penser les effets sur le mouvement révolutionnaire et sur le marxisme de l'usage de ces moyens—de ces formes—« empruntés ». Ce serait parce que le mouvement ouvrier est en quelque sorte pris entre deux exigences, d'une part celle d'employer certains moyens afin de durer, et d'autre part, celle d'anticiper l'émancipation visée, qu'il serait nécessaire pour lui de détourner et de contrefaire les moyens qu'il emploie afin de durer, et de prendre une certaine distance avec les effets dans sa propre pratique de ces moyens. Il est d'autre part intéressant de remarquer que l'instance devant à la fois détourner et maîtriser la bête ne relève pas de son opposé l'homme, c'est-à-dire le droit, le contrat, ou la morale, mais est elle-même bestiale. Dans *L'avenir dure longtemps*, Althusser définit cet instinct bestial comme une sorte d'intuition mi- consciente mi- inconsciente qui indique au Prince quelle attitude il doit adopter dans telle ou telle conjoncture. Il ajoute que « cet instinct est l'intuition instinctive de la conjoncture³ ». Le détournement par mouvement révolutionnaires de ses moyens devrait donc se faire à partir de cette intuition de la conjoncture. Il semble dès lors

³ L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 2007 (1992), p. 490

que l'une des choses qu'Althusser découvre dans la lecture de Machiavel, c'est non seulement que le moyen doit, si on peut dire, anticiper dans son organisation la fin qu'il doit instaurer, mais également que cette fin doit être pensée à partir de l'analyse concrète d'une situation concrète, c'est-à-dire à partir d'une intelligence intuitive de la conjoncture actuelle et non de l'intelligence du futur que Gramsci prêtait au Prince-Moderne. Les moyens doivent être définis à partir de la conjoncture présente mais seulement parce que la fin elle-même doit être déterminée par cette conjoncture. Althusser tente d'évaluer les moyens non à partir d'une image adamique du communisme, mais à partir d'une analyse concrète de la situation concrète, à partir de la pensée de la conjoncture.

3. Des « moyens sans fin », l'analyse de Machiavel par Lefort

Le premier texte de Cl. Lefort sur Machiavel « Réflexions sociologiques sur Marx et Machiavel » date de 1960, et est en grande partie composé d'une confrontation serrée et critique à la lecture gramscienne de Machiavel. Dans cet article, après avoir présenté l'ambition de Gramsci consistant à saisir les pensées de Marx et de Machiavel à partir d'une même « passion réaliste », Lefort en entreprend la critique. Selon Lefort, le principal problème de la lecture que fait Gramsci de l'œuvre machiavélienne est qu'il lui pose une question –celle de la prise du pouvoir des masses– à laquelle la pratique marxiste a déjà apportée une réponse avec la forme-Parti, c'est-à-dire la nécessité pour le prolétariat de passer par une nouvelle obéissance et une nouvelle « discipline ». Il semble dès lors ne chercher chez Machiavel que des arguments afin de « se rassurer » sur la justesse et la nécessité de cette solution, s'empêchant par là de se soumettre aux interrogations propres à Machiavel et à apprendre quelque chose de nouveau sur la politique et l'histoire. La critique que fait Lefort à Gramsci porte avant tout sur sa conception des moyens. Pour Lefort, le moyen du mouvement révolutionnaire qu'est le parti, de par la nouvelle obéissance qu'il met en place, entre en contradiction avec la fin qu'il vise, à savoir l'émancipation du peuple. Lefort va alors montrer qu'il est possible de penser avec Machiavel une toute autre conception des moyens. Lefort qui paraît avoir tenté d'aborder Machiavel dans un mouvement « inverse » de Gramsci, n'a pas saisi l'œuvre de Machiavel par le biais de questions formulées avec le marxisme, mais a plutôt tenté de retracer le mouvement de sa pensée afin de retrouver les questionnements qui la traversent. Néanmoins, si Lefort effectue un tel travail d'interprétation, cela ne semble pas seulement afin de retrouver la vérité des textes de Machiavel pour eux-mêmes, mais également, afin de penser, avec les outils fournis par Machiavel, la politique telle qu'elle se fait ici et maintenant ; d'apprendre, par le biais d'un retour à Machiavel, à analyser les problèmes qui s'imposent dans la conjoncture de son époque. Lorsque Lefort lit Machiavel, il semble toujours, d'une manière ou d'une autre, avoir à l'esprit les problèmes aporétiques du marxisme. Mais, plutôt que de tenter d'apporter une solution à ces problèmes, ou de fournir une garantie à une solution existant déjà dans la pratique du marxisme, sa lecture de Machiavel vient compliquer tant les apories marxistes que les tentatives de résolution de celles-ci.

Dans *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort revient sur la façon dont il a abordé l'œuvre machiavélienne. Selon lui, lorsqu'on interprète une œuvre, il est crucial de se laisser guider par la « question-origine », c'est-à-dire par la question qui fait le travail de l'œuvre. Il propose par ailleurs dans cet ouvrage toute une réflexion autour de la question de l'interprétation. Dans l'article de 1960, Lefort, commençant seulement son travail d'interprétation, n'a pas encore vraiment saisi la « question-origine » de Machiavel, et se contente de montrer les différentes interrogations qui traversent la pensée, ainsi que les différentes interprétations qu'elles rendent possibles. Dans *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, l'interprétation qu'il propose est élaborée à partir des questions permettant de reconstituer d'une certaine manière

le nœud de la problématique machiavélienne. D'après cet ouvrage, la « question-origine » de l'œuvre machiavélienne est celle du fondement—que ce soit le fondement de la société politique ou de l'action du sujet. Machiavel refuse toute référence à une nature de la société politique, ainsi que toute garantie inscrite dans un ordre naturel ou un plan providentiel. Retirant à la politique tous les appuis qui lui donnaient son assurance, il ne livre jamais une connaissance du principe de la société politique ou de l'action du sujet. C'est l'une des raisons pour lesquelles elle constitue la « question-origine », celle qui « habite toute question particulière⁴ ». Selon Lefort, l'interrogation de Machiavel sur le fondement est étroitement liée à sa réflexion sur la division originaire du corps social. Lefort trouve la trace d'une telle réflexion dans les passages du *Prince* et des *Discours* où Machiavel parle de l'opposition entre les Grands et le peuple⁵. L'un des traits qui caractérisent la réflexion de Machiavel sur la division sociale est qu'il ne cherche jamais à l'expliquer à partir d'une référence à l'animalité de l'homme. Pour Lefort, l'un des signes indiquant que Machiavel ne considère pas le peuple comme le porteur d'un reste d'animalité présocial est qu'il conseille au prince d'armer le peuple, et de chercher la sécurité de l'Etat dans la confiance de ce dernier plutôt que dans les forteresses. Cette question de l'armement et de la puissance du peuple étant déterminante dans l'entreprise de Machiavel, Lefort en fait l'un des guides de son interprétation de l'œuvre. La cause du conflit de classe n'étant pas l'animalité de l'homme, elle ne doit pas être cherchée au niveau de l'ambition ou de l'appétit de puissance, d'honneur et de richesse. Rapporter le conflit uniquement aux appétits d'honneur, de richesse ou de puissance revient à considérer que le conflit de classes est causé par les insatisfaits, et les envieux, ceux dont la soif d'honneur ou de richesse n'est pas comblée. Cette explication permet de faire de ceux qui possèdent la richesse, la puissance et les honneurs, les gardiens de l'ordre de la loi et des dominés, ceux qui la mettent en danger à cause de leur ambition. Elle laisse en outre entrevoir assez facilement la fin et la résolution du conflit social : celui-ci résiderait dans la mise en place d'un pouvoir qui « bénéficierait de la peur des adversaires et de la régulation naturelle des appétits qu'elle engendre⁶ », se préserverait « un espace propre à distance des classes », et incarnerait « le principe de l'utilité commune ». Chez Machiavel, pour qui il n'y a pas de rupture entre le règne du désir et celui de la loi, la division sociale ne peut jamais être annulée ou résorbée. Le conflit des classes n'est pas une lutte naturelle qui devrait s'abolir dans l'état de société. L'ordre ne s'institue pas dans la rupture avec le désordre, il se conjugue avec un désordre continué. L'animalité de l'homme demeure même dans la société politique.

Pour Machiavel, la cause du conflit est à chercher dans l'opposition entre deux désirs intrinsèquement différents : celui d'opprimer et celui de ne pas être opprimé. Selon Lefort, l'un des grands intérêts de cet auteur est d'introduire une dissymétrie dans le conflit social en rapportant le désir des Grands à un « désir d'avoir », c'est-à-dire un désir d'opprimer en même temps que d'acquérir et le désir du peuple à un « désir d'être », c'est-à-dire un désir de ne pas être opprimé, un désir de liberté. Alors que le désir des Grands est déterminé par l'ambition et l'appétit —de puissance, d'honneur et de richesse—celui du peuple, en tant que désir de ne pas être opprimé, ne se limite jamais à la poursuite d'un intérêt particulier, car il « détache le sujet de toute position particulière et l'arrime à une revendication illimitée⁷ ». Dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel montre que la République romaine, contrairement à la république florentine, a mis en place des institutions telles que

⁴ Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 (1984), p.720

⁵ Notamment : « en toute cité on trouve ces deux humeurs opposées ; et cela vient de ce que le peuple désire de n'être pas commandé ou opprimé par les Grands, et que les Grands désirent commander ou opprimer le peuple », N. Machiavel, *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1980 (1992), p. 105, ou encore: « il y a dans chaque État deux humeurs différentes, celle du peuple et celle des grands », N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, p. 70

⁶ Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op.cit., p. 722

⁷ *ibid.*, pp.722-723.

l'accusation publique ou le Tribunat permettant au désir du peuple de s'exprimer. Ces institutions permettent de reconnaître les humeurs du peuple pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des revendications de liberté dérivant d'un certain désir de ne pas être opprimé, et non de simple colères ou humeurs animales. Les humeurs du peuple peuvent ainsi s'exprimer par des « moyens ordinaires »—légaux et institutionnels—et non par des « moyens extraordinaires »—violents et illégaux. À partir de la dissymétrie entre désir du peuple et désir des grands, il est possible de distinguer deux sortes de conflits, ceux qui ne mettent en jeu que des « désirs d'avoir »—où ne s'opposent que des intérêts particuliers—et ceux où la logique de l'appropriation impliquée par le « désir d'avoir » des Grands est mise à mal par ce désir sans objet qu'est le désir de ne pas être opprimé. Les « bons » Etats donnent un débouché aux humeurs du peuple en lui permettant de trouver une expression publique à son désir. Grâce au désir de ne pas être opprimé du peuple et de la revendication de liberté qu'il exprime, de nouvelles institutions et de nouvelles lois en faveur de la liberté sont mises en place. Dans ces Etats, la dialectique de la revendication de la concession entraînée par le désir de ne pas être opprimé est laissée ouverte. Ainsi, l'Etat sort de la répétition engendrée par le conflit d'intérêts particuliers auquel mène l'ambition et les appétits des grands et s'ouvre à la création historique, c'est-à-dire à l'invention de nouvelles lois et de nouvelles institutions déterminées par le désir de liberté. Au contraire, les « mauvais » Etats ont tendance à empêcher le débouché des humeurs du peuple et à laisser se développer la logique de l'appropriation impliquée par les « désirs d'avoir » des Grands, tout en formant une image d'une société unifiée.

Alors que le conflit dans lequel surgit le désir de ne pas être opprimé peut parfois prendre des allures de guerre civile, le conflit d'intérêts particuliers entraîné par les « désirs d'avoir » peut prendre l'apparence de la concorde. Le conflit paraît se dégrader en guerre civile ou en révolte sanglante notamment lorsque les moyens mis en place par l'Etat afin de donner un débouché au désir du peuple ne suffisent plus, et que le peuple est alors contraint de recourir à des « moyens extraordinaires ». Cette question peut être appréhendée à partir de l'analyse machiavélique du rôle qu'ont joué, dans la chute de la République romaine, les lois agraires mises en place par les Gracques et ayant pour objet un meilleur partage des terres en faveur des citoyens pauvres. La plupart des lectures de Machiavel considère que les conflits autour de la loi agraire constituent dans son œuvre l'exemple de mauvais tumultes où les désirs du peuple comme ceux des Grands basculent dans l'excès qu'est l'ambition ou l'appétit. Lefort propose une autre interprétation qui se fonde sur la différence intrinsèque entre le désir du peuple et celui des Grands. D'après lui, si Machiavel commence par suggérer que lors des luttes autour des lois agraires le peuple tout comme les Grands n'est plus guidé par la nécessité mais par l'ambition, il réintroduit ensuite une dissymétrie entre les Grands et le peuple, affirmant que si ce dernier n'avait pas mis un frein à l'ambition démesurée des Grands présente dès les commencements du régime la chute de la république romaine serait advenue bien plus tôt. L'ambition des Grands semble alors présentée comme la cause première de la corruption de la république et les appétits du peuple comme ce qui permet de repousser de manière toujours provisoire la corruption dérivant des appétits des Grands. Pour Lefort, même si la plèbe romaine semble guidée par son appétit de la même façon que les Grands, sa lutte n'a pas le même sens. Il est donc possible d'affirmer que, pour Lefort, même lorsque la plèbe lutte pour ses intérêts particuliers, elle est désir de ne pas être opprimé, et donc désir sans objet avant d'être désir de richesses. S'il le fait ce n'est pas poussé par son ambition, ou du moins pas au même sens que les Grands, mais mû avant tout par un « désir de ne pas être opprimé »—ou plutôt dans ce cas-ci un « désir de ne pas être exploité »—qui vient mettre un frein à l'ambition des Grands, et à leur insatiable appétit de richesses. Lorsque Lefort, dans « Machiavel : la dimension économique du politique » (1974), traite de ce qui pousse le

peuple à recourir à des « moyens extraordinaires », il suggère que cela doit être saisi à partir des affirmations machiavéliennes sur l'appétit de richesse. Selon Machiavel :

quand il s'agit des honneurs, la noblesse romaine céda toujours sans scandale extraordinaire à la plèbe. Mais quand il s'agit de ses biens, elle mit tant d'obstination à les défendre, que la plèbe recourut pour trouver un débouché à son appétit aux moyens extraordinaires dont on a parlé ci-dessus⁸.

Pour Machiavel, le conflit ne serait donc pas provoqué par l'ambition du peuple, mais par le refus des Grands de céder à ses revendications, refus intrinsèquement lié aux appétits de ces derniers, et plus particulièrement à leurs appétits de richesse. Lefort en tire la conclusion que la dégradation de l'Etat est l'effet d'une impuissance de la classe dominante à mettre une limite à ses ambitions et à composer avec les revendications du peuple. La réflexion machiavélienne sur les lois agraires permettrait dès lors de montrer que l'« ambition » du peuple se situe dans le prolongement de son désir de ne pas être opprimé et que les violences et les illégalités sont la continuation par d'autres moyens –par des « moyens extraordinaires »– de ses revendications pour la liberté. L'ambition, tout comme l'appétit bestial, serait donc l'autre nom à demi-vrai du désir de ne pas être opprimé, le nom que lui donne les dominants lorsqu'il menace ce à quoi ils tiennent le plus. C'est principalement, dans les Etats où le conflit d'appropriation prend le nom de concorde, que le « désir de ne pas être opprimé » venant mettre à mal cette apparente tranquillité est accusé d'être une ambition ou un appétit bestial. Cependant, comme l'a montré l'exemple de la loi agraire, même dans les meilleurs Etats, le désir de ne pas être opprimé peut être contraint de prendre la forme d'un appétit, ou du moins d'être considéré comme tel. Que même dans les meilleurs Etats, subsiste encore un reste d'oppression, et plus encore d'exploitation –un reste de violence– vient dès lors compliquer l'opposition trop simple entre bons et mauvais Etats présentée précédemment.

Il est possible de saisir ce reste de violence à partir de la métaphore machiavélienne de la créature mi-homme, mi-bête. Selon Lefort, cette métaphore indique que l'Etat ne permet pas de séparer définitivement l'homme de sa bestialité, qu'il subsiste une différence interne au sein de l'existence socio-historique de l'homme. L'animalité de l'homme ne désignerait dès lors pas seulement certaines strates de la population, ceux qui provoquent les conflits à cause de leur ambition et de leurs appétits, mais plutôt certains moyens que les hommes sont parfois contraints d'employer afin d'arriver à leurs fins. Ces moyens violents et illégaux peuvent être utilisés par le Prince, l'Etat, mais aussi par le peuple lorsque son désir de liberté ne trouve pas un débouché par la voie ordinaire, c'est-à-dire institutionnelle et légale. Pour Lefort, on l'a vu, lorsque le peuple emploie ses moyens, cela n'est pas le signe qu'il tombe dans l'ambition, et l'appétit bestial, mais plutôt qu'il en a été contraint par le refus des Grands de céder à ses revendications. La bestialité ne désignerait donc pas le peuple lui-même, mais seulement certains moyens qu'il est parfois forcé d'utiliser afin de répondre à une certaine exploitation, elle aussi en bien des points bestiale et violente, et causée précisément par les appétits de richesse des Grands, ceux-là même qui sont considérés comme des humeurs bestiales lorsque c'est le peuple qui les exprime. On pourrait également affirmer que si le peuple recourt parfois à la violence et aux illégalités, c'est toujours en réponse à un reste d'exploitation, et d'oppression, c'est-à-dire à un reste de violence, qui subsiste dans tout Etat. En effet, même à Rome où était instaurée le tribunat qui laissait à la plèbe la possibilité d'exprimer son désir de liberté, lorsque ses revendications ont commencé à risquer de porter atteinte aux possessions du Patriciat, celui-ci a réagi par la violence et n'a plus permis à la plèbe de donner un débouché institutionnel à son désir. La violence du peuple ne serait dès lors pas le signe d'un « passage » du désir de ne pas être opprimé à l'ambition, mais plutôt la réponse–violente–à une certaine violence due à l'exploitation présente même dans le meilleur des Etats.

⁸ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 37, cité in Cl. Lefort, *Les formes de l'histoire : essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p.137

La métaphore du centaure permet de rapporter la réflexion de Lefort à la question des moyens et des fins à partir de laquelle j'ai tenté de saisir également les lectures de Gramsci et d'Althusser. À partir de la double perspective sur l'action politique que permet de prendre la métaphore du centaure, on pourrait considérer que le peuple peut exprimer son désir de ne pas être opprimé soit par des moyens ordinaires, c'est-à-dire légaux et institutionnels, soit par des moyens extraordinaires, c'est-à-dire par la révolte, les cris, la violence et le sang. Parce qu'il appréhende le conflit à partir du désir et non de la nature ou animalité de l'homme, Machiavel ne condamne pas moralement les « moyens extraordinaires de la plèbe », mais en montre plutôt les causes, ainsi que les éventuels résultats. J'ai dit plus haut que les moyens extraordinaires que sont la violence et l'illégalité étaient utilisés afin d'aboutir à une certaines fins. En réalité, s'il est vrai que dans le cas du prince, il s'agit d'employer certains moyens afin de réaliser une certaine fin. Dans le cas du peuple, il me semble que l'on peut plutôt parler de « moyens sans fins⁹ » qui peuvent aboutir à un résultat sans pour autant que celui ait constitué la fin visée par son action.

Pour conclure

Lefort renoncerait à définir l'action politique en fonction de la fin qu'elle vise, pour concevoir les moyens comme une sorte de geste dont le résultat et le sens peuvent être évalués après coup, au vu de la création historique qu'ils rendent possible. Lefort établit une pensée des moyens qui n'ont pas de fin, mais seulement des effets-imprévus, contingents, et d'une certaine manière immaîtrisable. Aux purs moyens de la nouvelle obéissance proposée par la lecture de Gramsci, Lefort opposerait une sorte d'action sans espoir. Althusser quant à lui continue à se référer à la fin qu'est le communisme. Néanmoins, en tentant de se débarrasser du communisme comme « image adamique », et en affirmant que les moyens doivent être déterminés à partir des nécessités de la conjoncture, Althusser n'en vient-il pas lui aussi à une conception des moyens comme action sans finalité dont le résultat serait jugé après coup ? Lorsque le communisme est défini comme une tendance de la société capitaliste existant déjà concrètement dans les « interstices de la société capitaliste » peut-on encore le considérer comme une fin ? Ne faudrait-il pas plutôt considérer que ces interstices constituent une sorte de moyens sans fins ? D'autre part, lorsqu'il définit le communisme comme les associations qui parviennent au sein même de la société capitaliste à échapper aux rapports marchands, ne souscrit-il pas lui-même à une sorte de vision adamique du communisme où celui-ci est conçu comme ce qui échappe aux rapports idéologiques, politiques et économiques ? Dès lors, si Althusser se détache de la vision adamique du communisme ce ne serait que pour la projeter dans le présent. De plus, en faisant de la fin, ce qui est déjà présent dans les interstices de la société capitaliste, il n'est plus indispensable de penser les moyens nécessaires à sa réalisation (organisation, etc.). Cette fin existant sous la forme interstitielle n'aurait si peut dire quasiment plus besoin de moyens. Alors qu'il tente afin de dépasser tant la fin adamique que le pur moyen de définir des moyens qui anticipent la fin qu'ils visent, Althusser semble contraint d'osciller entre une conception des « moyens sans fin et une image de « fin sans moyens ».

⁹ Cf. Giorgio Agamben, *Moyens sans fins : notes sur la politique*, Paris, Payot, 1995 (2002)