

LE SOUVERAIN BIEN – OU L'EUROPE EN MAL DE SOUVERAINETÉ

La conférence de Strasbourg 8 juin 2004
Jacques Derrida

Presses Universitaires de France | *Cités*

2007/2 - n° 30
pages 103 à 140

ISSN 1299-5495

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cites-2007-2-page-103.htm>

Pour citer cet article :

Derrida Jacques, « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté » La conférence de Strasbourg 8 juin 2004, *Cités*, 2007/2 n° 30, p. 103-140. DOI : 10.3917/cite.030.0103

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

*Le souverain bien
– ou l'Europe en mal
de souveraineté*

La conférence de Strasbourg
8 juin 2004

JACQUES DERRIDA

Présentation

Le 8 juin 2004 à Strasbourg, Jacques Derrida prononce ce qui devait être sa dernière conférence en France. Sous le titre Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté, le philosophe reprenait certaines des interrogations qu'il avait déployées depuis octobre 2001 dans un séminaire de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris) intitulé Questions de responsabilité. La bête et le souverain¹.

Le fil conducteur tendu dans la conférence de Strasbourg vise à dévoiler ce qu'il conviendrait de nommer l'aporie de la souveraineté. D'où la forme générale de la question posée par Jacques Derrida : en quoi et pourquoi la souveraineté politique s'est-elle construite à partir d'un principe qui la situerait « au-dessus » de la bête et éminemment supérieure à la vie naturelle de l'animal tout en étant également, simultanément, c'est-à-dire contradictoirement figurée comme l'expression même de la bestialité ou de l'animalité ?

1. L'intégralité de ce séminaire de recherche doit paraître, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Ginette Michaux et Michel Lisse, aux Éditions Galilée en 2008.

Cités 30, Paris, PUF, 2007

Il serait quelque peu incongru, surtout dans le cadre de cette trop brève présentation, de déplier toutes les implications et de commenter les différentes lignes « déconstructrices » tirées et dessinées par Jacques Derrida dans cette conférence. Les conséquences « politiques » de cette interrogation, c'est-à-dire aussi de cette « déconstruction » du fondement même de la définition traditionnelle de la souveraineté politique et de l'opposition classique que celle-ci entend maintenir et déterminer entre le « souverain » et l'« animalité », sont en réalité infinies. Elles ne peuvent qu'orienter plus en avant la pensée politique contemporaine à questionner interminablement le lieu où la souveraineté se donne à soi-même les conditions de possibilité de sa propre réalisation ou de son effectivité authentique. L'envoi de Jacques Derrida quant à la question de la souveraineté aura peut-être été celui d'un certain « pas en arrière », et donc celui de penser une souveraineté pas encore la souveraineté, c'est-à-dire de penser une souveraineté pas encore et autrement que dans et sous l'horizon de sa propre possibilité ; une souveraineté en tant que telle impossible et dont l'impossibilité même appellerait la chance hypothétique et hyperbolique de son événement. Au nom, peut-être, d'une souveraineté digne de ce nom, digne de ce qu'elle peut peut-être exceptionnellement vouloir dire.

*Nous nous contenterons donc plus humblement d'inviter à sa lecture. Qu'il nous soit cependant permis de rappeler au lecteur intéressé – et ce parce qu'il pourrait y trouver des éléments de réflexion complémentaire – la conférence que Jacques Derrida prononça à Cerisy en 1997 et publiée sous le titre *L'animal que donc je suis*¹, ainsi que le dialogue entre Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, dialogue qui eut lieu le 9 juin 2004 à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg et qui est publié dans le numéro intitulé « Penser avec Jacques Derrida »² de la revue du Collège international de philosophie Rue Descartes.*

Nous souhaiterions aussi et surtout remercier très chaleureusement Marguerite Derrida pour la confiance et l'amitié qu'elle nous témoigne en nous accordant la permission de publier ici la conférence de Strasbourg. Nos sincères remerciements vont également à Michel Delorme, directeur des Éditions Galilée. Puis, pour la lecture attentive et scrupu-

1. Paris, Galilée, 2006.

2. Cf. *Penser avec Jacques Derrida*, sous la direction de Joseph Cohen, Rue Descartes, n° 52, Paris, PUF, 2006.

leuse de notre transcription, nous tenons également à exprimer notre vive reconnaissance et amitié à Marie-Louise Mallet et à Raphaël Zagury-Orly.

Joseph Cohen.

*
* *

Je ne commencerai pas sans déclarer, encore, mon immense gratitude. Elle va vers vous tous, bien sûr, que je remercie de votre présence, mais elle va d'abord, et c'est justice, à Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Gérard Bensussan et Joseph Cohen qui m'ont honoré de leur invitation et donné la chance de m'adresser, à la fois dans et hors l'Université, à un auditoire strasbourgeois.

À Strasbourg, la conscience politique européenne est plus vigilante, et on est sans doute plus soucieux qu'ailleurs de l'avenir de l'Europe, des drames et des conflits de la souveraineté qui occupent la scène depuis longtemps, et annoncent pour l'avenir d'heureuses mutations ou de terribles séismes.

Je vous dois quelques explications pour justifier mon titre et annoncer le parcours de cette conférence. Si j'y nomme l'Europe, ce n'est pas *seulement* à cause de Strasbourg, de l'histoire européenne de votre ville et de la proximité du Parlement européen. Puis, ce n'est pas *seulement* parce que l'Europe n'a pas pu et ne pourra se développer sans que les modalités de la souveraineté État-nationale en soient profondément affectées : soit dans le sens de certains abandons, au moins partiels, de souveraineté pour chaque État-nation européen (c'est depuis longtemps le cas), soit dans le sens de nouveaux partages de souveraineté, soit dans le sens d'une hyper- ou d'une supra-souveraineté élargissant ou élevant le modèle traditionnel de la souveraineté État-nationale à la hauteur d'une Europe élargie rêvant de devenir une nouvelle superpuissance économique et militaire.

Si j'ai choisi ce titre, ce n'est pas non plus *simplement* à cause de l'élargissement récent de l'Europe ou de la proximité des élections européennes et du sommet de Dublin sur la Constitution à venir de l'Europe. Ces deux événements pourraient jouer, ce n'est pas encore sûr, un rôle décisif dans l'élaboration d'une Constitution sans précédent, avec ou sans ce « patriotisme constitutionnel » dont parle Habermas de façon si problé-

matique. Non que je ne souscrive pas ici à l'intention politique qui est ainsi formulée. Je la comprends et je l'approuve, mais le mot « patriotisme » ne me paraît pas, en raison de tant de vieilles connotations équivoques, le plus approprié pour désigner ce nouvel affect politique (un affect à la fois sensible et prescrit par l'intelligibilité rationnelle de la loi, de façon quelque peu analogue au respect (*Achtung*) kantien), affect ou engagement du corps existentiel que je crois en effet, comme Habermas, nécessaire à une nouvelle citoyenneté européenne. Mais je n'en dirai pas plus aujourd'hui sur ce problème de l'affect d'appartenance, je m'en expliquerai ailleurs. Les prochaines élections européennes pourraient aussi, mais ce n'est pas sûr, jouer un rôle décisif dans l'orientation politico-économique d'un ensemble européen dont on ne sait pas encore quelle sera la configuration de ses limites. (Nous avons eu ici il y a des années, en 1992, un grand colloque sur le sens qu'il fallait donner au nom et au concept, donc aussi au destin de l'Europe. Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Daniel Payot, Denis Guénoun avaient organisé ce colloque sous l'autorité de la Faculté de philosophie, dans le Carrefour des littératures européennes de Strasbourg alors animé par Christian Salmon. De riches débats furent ensuite publiés sous le titre *Penser l'Europe à ses frontières*¹.)

Cette nouvelle configuration politique de l'Europe, on ne sait pas encore si elle sera social-démocrate, en un sens mou ou exigeant, si elle sera libérale, néolibérale ou ultralibérale, si elle sera ou non capable d'élaborer une politique extérieure cohérente assez forte pour se mettre en œuvre, de façon, s'il le faut, armée, afin d'obtenir enfin que les résolutions des Nations Unies ou du Conseil de sécurité ne soient plus soumises, pour leur application, aux États-Unis, à leurs intérêts (d'ailleurs souvent mal compris par les intéressés eux-mêmes) et au bon vouloir unilatéral d'une superpuissance dont l'hégémonie est aussi évidente que, je le crois, précaire et en crise.

Non, ce n'est pas seulement pour toutes ces raisons – trop évidentes – que j'ai choisi le titre de cette conférence. Le mal de souveraineté, l'être-*en-mal-de-souveraineté*, par cette expression idiomatique et donc peu traduisible, je voudrais faire allusion non seulement au mal dont souffrent les souverainistes de tous les pays européens qui sont en mal de souveraineté parce qu'ils continuent de rêver, de se laisser travailler par cette nostalgie ou de travailler à la reconstitution d'une souveraineté État-nationale, voire,

1. La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1993.

mais point toujours, État-nationaliste conforme au modèle hérité et traditionnel, voire théologico-politique de la souveraineté élaboré par une tradition de philosophie politique qui sans doute remonte plus haut que Bodin ou que Hobbes, les grandes références en ce domaine.

Non, ce qui sera à l'horizon des réflexions que je vous proposerai, ce sera la question de la souveraineté de l'Europe elle-même, dans sa totalité ouverte. De quelle façon elle constituera, orientera, pensera quelque chose qu'on appellera encore, au moins par commodité, sa souveraineté ? Est-ce que, oui ou non, elle confirmera ou, au contraire, déplacera (oserai-je dire : « déconstruira » ?) de façon efficiente le concept et la réalité traditionnelle de la souveraineté ? Tentera-t-elle de devenir, constitutionnellement, un super-État puissant (du point de vue économique, diplomatique, militaire, techno-scientifique, etc.), une superpuissance en concurrence, dans une logique néolibérale classique, avec les États-Unis, avec la Russie, avec une entité à dominante théocratique et arabo-islamique qui se cherche ou qui cherche ses Lumières démocratiques dans la souffrance, et surtout avec la Chine dont la montée en puissance, y compris et par conséquent quant aux besoins pétroliers, sera, devient déjà (jusque dans la désastreuse intervention des États-Unis et de sa coalition en Irak) une donnée majeure de la géopolitique à venir ? Ou bien sera-ce une autre Europe, celle dont je rêve, sans le moindre euro-centrisme – on m'accuse depuis près de quarante ans d'être un ennemi de l'eurocentrisme, il serait un peu tard pour une conversion –, une autre Europe qui, sans renoncer au réalisme et aux atouts indispensables d'une superpuissance économique, militaire, techno-scientifique, puiserait dans sa mémoire, dans sa mémoire unique, dans ses mémoires les plus lumineuses (la philosophie elle-même, les Lumières, ses révolutions, l'histoire ouverte et encore à penser des droits de l'homme), mais aussi dans ses mémoires les plus sombres, les plus coupables, les plus repentantes (les génocides, la Shoah, les colonialismes, les totalitarismes nazi, fasciste ou stalinien, tant d'autres violences oppressives et même celles qui sous une forme moderne et d'apparence démocratique, aujourd'hui, sous nos yeux, prendrait la forme néo-berlusconienne d'un autoritarisme capitalistico-médiatique), une autre Europe donc, celle dont je rêve, qui trouverait dans ses deux mémoires, la meilleure et la pire, la force politique d'une politique *altermondialiste* capable de combattre ou de réorienter toutes les instances qui arraisonnent aujourd'hui le processus ambigu de la mondialisation – le G8, le marché totalitaire, le libre-

échange intégral, la Banque mondiale, le FMI, l'OCDE, l'OMC, sans parler de la respectable mais si faible et réformable et perfectible ONU dont le siège devrait être déplacé et les pouvoirs exécutifs renforcés et autonomisés (par exemple, pour imposer et mettre en œuvre elle-même des solutions justes au Moyen-Orient, aussi bien en Irak que dans le processus qui devrait aboutir à une solution juste du conflit israélo-palestinien, en interrompant les violences les plus barbares et en faisant entendre une autre voix, en frayant une autre voie, contre l'hégémonie de l'actuelle administration américaine ou de ses héritages passés ou à venir, la voie par exemple d'une nouvelle souveraineté démocratique viable en Irak et dans un nouvel État palestinien qu'on est en train d'anéantir alors que sa légitimité a été formellement reconnue par la totalité de la communauté internationale, et même, au moins verbalement, par l'actuel gouvernement israélien) ?

Cette Europe de la justice sociale et de l'altermondialisme dont je rêve, c'est donc aussi une Europe qui réactive sa mémoire philosophique, une Europe qui a besoin de ses philosophes ou d'un grand parlement des philosophes. On y discuterait, étudierait, proposerait par exemple les nouveaux problèmes et les nouveaux concepts de cette Europe altermondialiste à venir, comme du nouveau droit international qu'elle appelle.

Aujourd'hui dans cette modeste conférence qui n'en serait qu'un minuscule dossier à discuter dans un tel parlement des philosophes, je ne proposerai pas de nouveau projet de constitution ni même quelque chose qui pourrait ressembler à un programme politique. Je n'en ai ni les moyens ni le temps. Je voudrais seulement esquisser une réflexion préliminaire sur l'une au moins des dimensions qui auront, dans l'histoire philosophique de l'Europe, déterminé le concept et la problématique de la souveraineté et de ce que j'appelle aujourd'hui « l'être en mal de souveraineté ». D'une souveraineté qui est, j'y insiste, comme tous les concepts du droit international, un concept européen, qui a son acte de naissance et son histoire en Europe.

Pour introduire au mal, il faut bien, oui, il faut bien commencer par le bien, et justement par ce qu'on appelle le « souverain bien ».

L'expression de « souverain bien » est devenue assez commune, comme l'association du bien à la souveraineté. Mais, à l'horizon ou à l'origine de mon propos, il y a la mémoire des mots de Platon et d'Aristote. Ils ont eu le mérite, si on peut dire, le mérite ambigu, d'allier,

dans un alliage résistant et durable, l'ontologie, l'éthique et la politique. Dans *La République*, quand il définit l'idée du Bien (« *idea tou agathou* »), Platon y révèle d'une part l'inconditionnalité (« *l'agathon est anhypotheton* » : anhypothétique, sans limite et sans condition, et c'est déjà l'un des traits qui marqueront pour toujours la souveraineté politique : elle est en principe inconditionnelle et indivisible). Il y a encore des figures plus inévitablement politisables dans la définition platonicienne du Bien comme souverain. Dans le fameux passage dont j'ai esquissé une interprétation dans *Voyous*, Platon évoque ce que le *logos* touche par la puissance dialectique (*o logos aptetai te tou dialegesthai dunamei*) (511 b). À cette *dynamis*, à cette dynamique, à cette dynastie du *logos* répond ou correspond le Bien, c'est-à-dire aussi sa représentation sensible, le Soleil. Ils sont *royaux*. Tous les deux, ils ont le pouvoir et le droit de *régner* (*basileuein*). Le Bien et le Soleil sont deux souverains ou plutôt un double roi (*basileus*) ; non pas ce roi à deux corps dont parle Kantorovitz, mais cela y revient un peu au même : un double roi dont l'un étend son royaume sur le monde visible *intelligible* (et c'est l'*agathon*, le Bien absolu), dont l'autre a pour royaume les corps visibles *sensibles* (et c'est le Soleil). Ce qui justifie encore davantage la traduction dans le langage politique de la souveraineté, c'est la définition du Bien et du Soleil comme *kurion* (508 a). En grec, le *kurion*, c'est le maître, le détenteur du pouvoir et souvent de la toute-puissance. Et quand il en appelle au Bien comme à ce qui est *epekeina tes ousias* (au-delà de l'être, de l'étant ou de l'essence), Platon parle toujours le langage de la puissance, voire de la superpuissance, d'une puissance plus puissante que tout pouvoir au monde, plus puissante que la puissance même. Le Bien, dit-il encore, dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance (*all eti epekeina tes ousias presbeia kai dunamei uperekhontos*) (509 a-b).

La traduction en français de *presbeia* par « majesté » paraît juste. *Presbeia*, c'est l'honneur et la dignité qui reviennent à l'ancienneté de ce qui vient avant, de ce qui devance, du devancier qui commence et commande – à savoir, de l'*arkhé*. Or vous savez que Bodin dans son chapitre sur la souveraineté rappelle les mots équivalents dans d'autres langues. Il cite alors *majestas* en latin (la *majestas*, c'est le superlatif absolu de la grandeur, de ce qui est *magnus* ou *majus*, et plus grand que la magnitude même) ; Bodin cite aussi les mots grecs de *kurion* et de *arkhé*.

Avant d'en venir à *La Politique* d'Aristote et à la question si controversée de l'animal politique (*zoon politikon*), car c'est surtout de la bête que je vous

parlerai aujourd'hui, j'aurais aussi pu rappeler qu'à la fin de *Métaphysique* Aristote cite l'*Illiade* : *ouk agathon polukoiraniè. Eis koiranos estos, eis basilous* : « Avoir plusieurs rois ou souverains n'est pas le Bien. Qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi [sous-entendu : un seul souverain], voilà le Bien. »

Si au *souverain bien* mon titre associe le *mal de souveraineté*, ce n'est pas simplement pour jouer de l'opposition du bien et du mal, mais, misant sur l'idiome français « être en mal », « être en mal de », je suggérerai au contraire que la souveraineté manque toujours, fait toujours défaut mais comme le Bien le plus désirable auquel nul ne saurait renoncer. Ce qui fait qu'elle porte le mal en elle, et le souverain bien ne s'oppose pas au mal, il contracte avec lui une sorte de contagion secrète. C'est le bien en souffrance, si vous voulez, en attente. Et si j'avais ici à proposer une thèse politique, ce ne serait pas l'opposition de la souveraineté et de la non-souveraineté, comme l'opposition du bien au mal ou du bien qui est un mal au mal qui désire le bien, mais une autre politique du partage de la souveraineté – à savoir, du partage de l'impartageable ; autrement dit ; la division de l'indivisible.

Mais, sur le fond de cet horizon, c'est vers la question du souverain comme homme politique, comme animal politique, que je m'aventurerai aujourd'hui au plus près d'un travail que je poursuis en séminaire sur la bête et le souverain.

La bête et le souverain, donc. la, le

Je tenterai naturellement de justifier cette juxtaposition, *la bête et le souverain*, chemin faisant et, dirai-je, pas à pas, peut-être à pas de loup. La bête, ce n'est pas exactement l'animal ou le vivant. L'une au moins des lignes de force ou l'une des connotations silencieuses mais insistantes dans ce qui me paraissait en imposer la lettre même, jusqu'à mon inconscient, jusqu'à l'inconscient de cette conjonction, « *la bête et le souverain* », c'est sans doute la différence sexuelle marquée dans la grammaire française des articles définis *la, le* (féminin, masculin), comme si nous nommions là, d'avance, un certain couple, un certain accouplement, une intrigue d'alliance ou d'hostilité, de guerre et de paix, de mariage ou de divorce – non seulement entre deux espèces de vivants (l'animal et l'homme) mais entre deux sexes qui, dès le titre, et dans une certaine langue, le français, se font une scène.

Quelle scène ?

« *Nous l'allons montrer tout à l'heure.* »

À *pas de loup*. Imaginez une conférence qui commencerait, ainsi, à *pas de loup* :

« *Nous l'allons montrer tout à l'heure.* »

Quoi ? *Qu'allons-nous montrer tout à l'heure ? Eh bien, « nous l'allons montrer tout à l'heure ».*

Pourquoi dirait-on d'une telle conférence qu'elle s'avance à *pas de loup* ?

Je le dis par référence à cette locution proverbiale, « à pas de loup », qui en général signifie une sorte d'introduction, d'intrusion discrète, voire d'effraction inapparente, sans spectacle, quasiment secrète, clandestine, une entrée qui fait tout pour ne pas se faire remarquer, ni surtout se laisser arrêter, intercepter, interrompre. S'avancer « à pas de loup », c'est marcher sans bruit, arriver sans prévenir, procéder discrètement, de façon silencieuse, invisible, presque inaudible et imperceptible, comme pour surprendre une proie, comme pour prendre en surprenant ce qui est en vue mais qui ne voit pas venir ce qui déjà le voit, l'autre qui s'apprête à le prendre par surprise, à le comprendre par surprise. La parole, puisque c'est de parole silencieuse qu'il s'agit ici, la parole alors, procédant à pas de loup, ne procéderait pas « à pas de colombe », selon ce qu'une grande tradition philosophique dit de la colombe, de la démarche ou de la marche presque inapparente de la vérité qui s'avance dans l'histoire comme un voleur ou encore en volant. Rappelez-vous ce qu'en disait déjà Kant, tant que nous sommes dans le colombier de la philosophie, dans l'*Introduction* à la *Critique de la raison pure*, au sujet de la colombe légère (*die leichte Taube*) qui, dans son vol, ne sent pas la résistance de l'air et s'imagine que ce serait encore mieux dans le vide. Et surtout Zarathoustra, dans ce livre qui est l'un des plus riches bestiaires de la bibliothèque philosophique occidentale. Un bestiaire d'ailleurs politique, riche de figures animales comme figures du politique. Une colombe traverse un chant, tout à la fin de la deuxième partie du *Also sprach Zarathoustra*, « Die stillste Stunde », « l'heure du suprême silence ». Cette heure du suprême silence prend la parole, elle *me*

parle à son heure, elle m'a parlé hier, dit-il, elle me murmure au creux de l'oreille, elle est au plus proche de moi, comme en moi, comme la voix de l'autre en moi, comme ma voix de l'autre, et son nom, le nom de cette heure de silence, de *mon* heure de silence, est celui d'une souveraine effrayante. Non pas d'un souverain, mais d'une souveraine : « Hier soir mon heure du suprême silence (mon heure du souverain silence) m'a parlé : c'est le nom de ma terrifiante souveraine. » (« *Gestern gen Abend sprach zu mir meine stillste Stunde : das ist der Name meiner furchtbaren Herrin.* »)

L'heure, mon heure, l'heure de mon silence souverain me parle. Or son nom, à cette silencieuse absolue, c'est celui de ma maîtresse la plus redoutable, en mal de laquelle je me trouve, celle qui me parle en silence, celle qui me commande en silence, en chuchotant à travers le silence, celle qui m'ordonne en silence, comme silence. Or que va-t-elle lui dire, *me* dire, au cours de ce chant silencieux ? Après lui avoir dit, après m'avoir dit, dit Zarathoustra : « Ce qui est le plus impardonnable chez toi (*dein Unverzeihlichstes*), c'est que tu as le pouvoir (*Macht*) et que tu ne veux pas régner (*du willst nicht herrschen*), tu as le pouvoir et tu ne veux pas être souverain », la réponse de Zarathoustra fait comparâître, fait paraître ensemble, donc, le pouvoir souverain et la bête. « Pour tout commandement, dit-il, il me manque la voix du lion. » « À ce moment-là, sa voix la plus silencieuse lui dit, comme dans un chuchotement : Ce sont les paroles les plus silencieuses qui apportent la tempête. Ce sont les pensées qui viennent sur des pattes de colombe qui mènent le monde. » (« *Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir : Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanke, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt* »).

Il faudrait lire la suite : la voix de fin silence, dirait-on en parodiant les Rois de la Bible, la voix silencieuse lui commande mais lui commande de commander, et surtout de commander en silence, de devenir souverain, d'apprendre à commander, à donner des ordres (*befehlen*), et d'apprendre à commander en silence en apprenant que c'est le silence, que c'est l'ordre silencieux qui commande et mène le monde. Sur des pattes de colombe, à pas de colombe.

Or où en étions-nous à l'instant ? Non pas à la manière de la colombe, disions-nous, et surtout pas à pas de colombe mais « à pas de loup ». Ce qui veut dire aussi, quoique tout autrement que dans le pas de colombe : de façon silencieuse, discrète et inapparente. Ce que le pas de colombe et le pas de loup ont en commun, c'est qu'on ne les entend guère, ces deux pas. Mais l'un annonce la guerre, le chef de guerre, le souverain qui

commande la guerre, l'autre commande silencieusement la paix. Ce sont deux figures majeures de la grande zoo-politique qui nous préoccupent ici, qui ne cesseront et ne cessent déjà de nous occuper d'avance. Ces deux figures préoccupent notre espace. On ne peut imaginer animaux plus différents, sinon antagonistes, que la colombe et le loup, l'une allégorisant la paix, depuis l'arche de Noé qui assure pour l'avenir le salut de l'humanité et de ses animaux, l'autre, le loup, tout autant que le faucon, allégorisant la chasse et la guerre, la proie, la prédation. Je rêve d'une Europe dont l'hospitalité universelle et de nouvelles lois de l'hospitalité ou du droit d'asile en fassent l'arche de Noé du XXI^e siècle.

Un grand nombre d'expressions idiomatiques et quasi proverbiales françaises mettent le loup en scène (« hurler avec les loups », « crier au loup », une « faim de loup », un « froid de loup », entre « chien et loup », un « jeune loup », « le grand méchant loup », etc.). Ces locutions idiomatiques ne sont pas toutes traductibles d'une langue ou d'une culture à l'autre, voire d'un territoire, d'une géographie à l'autre – il n'y a pas de loup partout et on n'a pas la même expérience du loup en Alaska ou dans les Alpes, au Moyen Âge ou aujourd'hui. Ces expressions idiomatiques et ces figures du loup, ces interprétations, ces fables ou ces phantasmes varient d'un lieu et d'un moment historiques à l'autre ; les figures du loup rencontrent donc, et elles nous posent, d'épineux problèmes de frontière. Les loups réels passent, sans demander d'autorisation, les frontières nationales et institutionnelles des hommes, et de leurs États-nations souverains ; les loups dans la nature, comme on dit, les loups réels sont les mêmes en deçà ou au-delà des Pyrénées ou des Alpes ; mais les figures du loup appartiennent, elles, à des cultures, à des nations, à des histoires, à des langues, des mythes, des fables, des phantasmes.

Si j'ai choisi la locution qui nomme le « pas » du loup dans le « à pas de loup », c'est sans doute parce que le loup lui-même y est nommé *in absentia*, si on peut dire. Le loup y est nommé là où on ne le voit ni ne l'entend encore venir ; là où il est encore absent, fors son nom. Il s'annonce, on l'appréhende, on le nomme, on se réfère à lui, on l'appelle même par son nom, on l'imagine ou on projette vers lui une image, un trope, une figure, un mythe, une fable, un phantasme, mais toujours par référence à quelqu'un qui, s'avançant à pas de loup, n'est pas là, pas encore là, à quelqu'un qui ne se présente ni ne se représente pas encore ; on ne voit même pas sa queue, comme dit encore un autre proverbe : « Quand on parle du loup, on voit sa queue » pour signifier que quel-

qu'un, une personne humaine cette fois, surgit au moment même où l'on parle d'elle. Ici on ne voit ni n'entend encore rien de ce qui s'avance à *pas de loup*, quand au début d'une conférence je dirais : « Nous l'allons montrer tout à l'heure. »

Car l'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai choisi, dans ce lot de proverbes, celui qui forme le syntagme « à pas de loup », c'est justement que l'absence du loup s'y dit aussi dans l'autre opération silencieuse du « pas », du vocable « pas » qui laisse entendre, mais sans aucun bruit, l'intrusion sauvage de l'adverbe de négation (pas, pas de loup, il y a pas de loup, il n'y a pas de loup), l'intrusion clandestine, donc, de l'*adverbe* de négation « pas » dans le *nom*, dans « le pas de loup ». Un adverbe hante un nom. L'adverbe « pas » s'est introduit en silence, à pas de loup, dans le nom « pas ».

Cela pour dire que, là où les choses s'annoncent « à pas de loup », il n'y a pas encore le loup, pas de loup réel, pas de loup dit naturel, pas de loup littéral. Il n'y a pas encore de loup là où les choses s'annoncent « à pas de loup ». Il y a seulement un mot, une parole, une fable, un loup de fable, un animal fabuleux, voire un fantasma (*fantasma* au sens du revenant, en grec ; ou phantasme au sens énigmatique de la psychanalyse, au sens par exemple où *totem* correspond à un phantasme) ; il y a seulement un autre « loup » qui figure autre chose – autre chose ou quelqu'un d'autre, l'autre que la figure fabuleuse du loup viendrait, comme un substitut ou un suppléant métonymique, à la fois annoncer et dissimuler, manifester et masquer.

Et n'oubliez pas qu'en français on appelle aussi « loup » le masque de velours noir que jadis on portait, que les femmes surtout, que les « dames » plus souvent que les hommes, portaient, à un certain moment, dans certains milieux, et notamment lors de bals masqués. Ledit « loup » leur permettait de voir souverainement sans être vues, d'identifier sans se laisser identifier. Ce serait, cette femme au loup, la figure féminine de ce que j'avais naguère appelé un « effet de visière », le haut de l'armure dont joue le père ou le roi spectral de *Hamlet* qui voit sans être vu quand il rabat sa visière. Cette fois, dans le cas du loup, du masque surnommé « loup », l'effet de visière jouerait surtout, en tout cas le plus souvent, du côté féminin.

Pourquoi ce loup, pourquoi, au lieu de l'homme au loup, la femme au loup, dans cette inapparence masquée, alors que dans le proverbe « Quand on parle du loup on voit sa queue », c'est du côté masculin de la différence sexuelle qu'on semble davantage porté ?

Dans les deux cas de la différence sexuelle, « pas de loup » signifie l'absence, la non-présentation littérale du loup lui-même à l'appel de son nom, donc sa seule évocation figurale, tropique, fantasmagorique, connotative : il n'y a pas de loup, il y a « pas de loup ». Et l'absence de ce loup insaisissable en personne autrement que selon la parole d'une fable, cette absence dit en même temps le pouvoir, la ressource, la force, la ruse, la ruse de guerre, le stratagème ou la stratégie, l'opération de maîtrise. Le loup est d'autant plus fort, la signification de son pouvoir est d'autant plus terrorisante, armée, menaçante, virtuellement prédatrice que dans ces appellations, dans ces locutions, le loup n'apparaît pas encore en personne mais seulement dans la *persona* théâtrale d'un masque, d'un simulacre ou d'une parole, c'est-à-dire d'une fable ou d'un fantôme. La force du loup est d'autant plus forte, voire souveraine, elle a d'autant plus raison de tout que le loup n'est pas là, qu'il n'y a pas le loup lui-même, fors un « pas de loup », excepté un « pas de loup », sauf un « pas de loup », seulement un « pas de loup ».

Je dirais qu'alors cette force du loup insensible (insensible parce qu'on ne le voit ni l'entend venir, insensible parce qu'invisible et inaudible, donc non sensible, mais aussi insensible parce que d'autant plus cruel, impassible, indifférent à la souffrance de ses victimes virtuelles), la force de cette bête insensible semble avoir raison de tout parce qu'à travers cette autre singulière locution idiomatique (*avoir raison de*, donc l'emporter sur, être le plus fort) la question de la raison s'annonce, celle de la raison zoologique, de la raison politique, de la rationalité en général : Qu'est-ce que la raison ? Qu'est-ce qu'une raison ? Qu'est-ce que la raison du loup ? Qu'est-ce que la raison pour un loup ? Une bonne ou une mauvaise raison – et vous voyez bien que déjà quand je passe de la question « Qu'est-ce que la raison ? » à la question « Qu'est-ce qu'une raison ? », bonne ou mauvaise, le sens du mot « raison » a changé. Et il change encore quand je passe de l'expression « avoir raison » à « avoir raison de ». « Avoir raison », c'est avoir une bonne raison à faire valoir, selon quelque éthique de la discussion raisonnable, rationnelle, dans un débat ou dans un combat, une bonne raison contre une mauvaise raison, une raison juste contre une raison injuste. « Avoir raison de », au contraire, avoir raison de l'adversaire, c'est l'emporter sans discussion rationnelle, dans un rapport de force, une guerre de conquête, une chasse, voire une lutte à mort.

« *Nous l'allons montrer tout à l'heure* », disais-je.

Imaginez une conférence, disais-je encore, qui commencerait ainsi, à pas de loup :

« *Nous l'allons montrer tout à l'heure.* » *Quoi ? Eh bien, « nous l'allons montrer tout à l'heure. »*

Maintenant, il en est temps, vous aviez déjà reconnu la citation.

C'est le deuxième vers d'une fable, justement, d'une fable de La Fontaine qui met en scène un de ces loups dont nous reparlerons, le loup de la fable intitulée « Le loup et l'agneau ». Vous en connaissez par cœur les deux premiers vers. La fable commence par la moralité, cette fois, avant le récit, avant le moment narratif ainsi différé, ce qui est assez rare.

« *La raison du plus fort est toujours la meilleure.*
Nous l'allons montrer tout à l'heure. »

Mon collègue et ami Louis Marin avait consacré à cette fable de La Fontaine, dans son livre intitulé *La parole mangée, et autres essais théologico-politiques*¹, un très beau chapitre intitulé « La raison du plus fort est toujours la meilleure », précédé par un autre bref chapitre, « L'animal-fable ». Bien que le chemin dans lequel nous nous engageons ne soit pas exactement le même, nous croiserons souvent cette analyse de Marin. Celle-ci propose une articulation historique entre plusieurs textes exactement contemporains – à savoir, cette fable de La Fontaine, donc, puis la *Grammaire Générale* et *L'Art de penser* de Port-Royal, et enfin, telle fameuse pensée de Pascal, sur le rapport entre justice et force, pensée sur laquelle Marin est souvent revenu et dont la logique nous importe ici beaucoup. Je me réfère à ce que Pascal met sous le titre « Raison des effets » et je lis tout le fragment. Son interprétation appelle des trésors d'attention et de vigilance.

« *Justice, force.* Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et, pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »²

1. Paris, Klincksieck, 1986.

2. Pascal, *Pensées*, § 288, éd. Brunschvicg, p. 470.

Outre ceux de Marin, parmi les textes qui se sont d'une manière ou d'une autre consacrés à ce fragment, je me permets de renvoyer à mon petit livre *Force de loi* et à l'admirable chapitre que Geoffrey Bennington consacre à Paul de Man, « Aberrations : de Man (and) the Machine »¹.

Nous allons montrer tout à l'heure qu'on ne peut s'intéresser aux rapports de la bête et du souverain, comme à toutes les questions de l'animal et du politique, de la politique de l'animal, de l'homme et de la bête quant à l'État, la *Polis*, la Cité, la République, le corps social, la Loi en général, la guerre et la paix, la terreur et le terrorisme, le terrorisme national ou international, etc., sans reconnaître quelque privilège à la figure du « loup » ; et non seulement dans la direction d'un certain Hobbes et de cette fantastique, phantasmatique, insistante, récurrente altercation entre l'homme et le loup, entre les deux, le loup *pour* l'homme, l'homme *pour* le loup, l'homme *comme* loup *pour* l'homme, l'homme comme genre humain, cette fois, au-delà de la différence sexuelle, l'homme et la femme (*homo homini lupus*, ce datif disant bien qu'il s'agit aussi d'une façon pour l'homme, dans l'intériorité de son espace humain, de se donner, de se représenter, de se raconter à lui-même cette histoire de loup, de *chasser* le loup en le faisant venir, en le traquant (on appelle « louveterie » cette chasse au loup). Il s'agit aussi bien d'une façon pour l'homme, dans l'intériorité de son espace humain, de se donner, de se représenter, de se raconter à lui-même cette histoire de loup, de *chasser* le loup, c'est-à-dire à la fois de l'expulser, de l'exclure de son territoire ou de l'exterminer, mais aussi de le chasser en lui courant après, comme si l'homme était en mal de loup, voire de loup-garou, dans un phantasme, un récit, un mythe, une fable, un trope, un tour de rhétorique. L'homme se raconte alors l'histoire du politique, l'histoire de l'origine de la société, l'histoire du contrat social, etc. : *pour* l'homme, l'homme est un loup).

Le loup ne doit pas nous laisser oublier la louve. Là, ce qui compte, ce n'est plus la différence sexuelle entre le loup comme animal réel et le masque porté par la femme. Il s'agit ici non plus de ce double loup, de ce mot jumeau, masculin dans les deux cas, le loup naturel, le loup réel et son masque le loup, son simulacre, mais bien de la louve, souvent symbole de la sexualité, voire de la débauche sexuelle ou de la fécondité. Une louve

1. G. Bennington, « Aberrations : de Man (and) the Machine », in *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Londres-New York, Verso, 1994, p. 147.

fut aussi la mère d'autres jumeaux, d'autre *twins*, par exemple celle qui, à la fondation de Rome, allaita, tour à tour, chacun son tour, les *twins* en deux tours, ou tous les deux d'un seul coup, les deux *twins*, les deux jumeaux, Remus et Romulus. À propos de jumeaux, de *twins* et des mythes de fondation originaire, il est fréquent, chez les Indiens d'Amérique du Nord, car nous sommes aussi en Amérique depuis un moment, que deux jumeaux se disputent le sein de leur mère ; et chez les Ojibwa, dans certaines variantes du récit, le héros Manabozho (qui le plus souvent s'entend bien avec son frère) ou bien reste inconsolable à sa mort ou bien le tue lui-même ; or son frère mort ou tué par lui est un Loup, c'est le Loup. Son frère est le loup, son prochain est le loup. Pour cet homme, le frère jumeau est un loup : un loup ami, un frère ami dont la mort le laisse inconsolable, au-delà de tout travail du deuil possible ; ou bien un loup ennemi, un frère ennemi, un jumeau qu'il aura tué, et dont il ne fait pas davantage son deuil. Les prochains, les frères, les frères amis ou les frères ennemis sont des loups qui sont mes prochains et mes frères.

Et puis, la meute des loups mythiques étant innombrable, rappelez-vous Wotan parmi les dieux des Germains (Wotan ou Odin dans le Nord). Wotan est un dieu guerrier, un dieu de la fureur guerrière (de *wüthen*, en allemand moderne : être en furie, exercer des ravages par la guerre), et Wotan décide en roi souverain, en chef de guerre. La souveraineté est son essence même. Or, quand il siège, il est entouré de deux loups, qui sont comme les insignes de sa majesté, les armes de chair, l'armoire vivante de sa souveraineté. À ces deux loups, il donne tout ce qu'on lui tend à manger car il ne mange pas, lui, il boit seulement, et en particulier de l'hydromel. D'ailleurs Odin Wotan avait aussi le don de se changer à volonté en animal sauvage, en oiseau, en poisson ou en serpent.

Il faut tenter de penser ce devenir-bête, ce devenir-animal, d'un souverain qui est avant tout chef de guerre, et se détermine comme souverain ou comme animal face à l'ennemi. Il est institué en souverain par la possibilité de l'ennemi, par cette hostilité en laquelle Schmitt prétendait reconnaître, avec la possibilité du politique, la possibilité même du souverain, de la décision et de l'exception souveraines. Dans la légende de Thor, fils d'Odin (ou de Wotan) et de Iord, la Terre, on retrouve encore une terrible histoire de loup. Le loup géant Fenrir joue un rôle important le jour du crépuscule des dieux. Pour ne dire qu'un mot d'une intrigue longue et compliquée, je rappelle que les dieux, menacés par ce loup sinistre et vorace – oui, vorace –, lui tendent un piège fort ingénieux que

le loup découvre, auquel il accepte de se soumettre à telle condition. Cette condition remplie, il finit par fermer sa gueule sur le poignet du dieu Tyr qui devait l'y mettre, conformément au contrat. À la suite de quoi, le dieu Tyr qui avait accepté de mutiler sa main pour respecter un contrat et racheter l'épreuve déloyale proposée au loup, Tyr devient le dieu juriste, le dieu de la justice et du serment, fixant le code et le règlement de ce qu'on appelait le *Thing* (*Ding*, rappelle Heidegger), la Chose, la Cause, c'est-à-dire le lieu des assemblées, des parlements, des débats, des délibérations communes, conflits, litiges et décisions de justice. Le Dieu de la Chose, de la Cause, de la justice, du serment a eu la main dévorée, coupée au poignet par le loup, dans la gueule du loup. Et puis, mais la liste serait trop longue, pensez à Akela, le chef souverain des loups et le père des louveteaux qui protègent et élèvent Mowgli.

Maintenant, s'agissant de cette louve et de tous ces hommes au loup, de la fondation de la ville ou de la cité, de l'origine du politique, du contrat social originaire et de la souveraineté, je rappelle, d'un mot, une chose bien connue. C'est que Rousseau s'opposera à une certaine fantastique ou fantasmagorique de l'homme au loup ou de l'*homo homini lupus* de Plaute, de l'*Asinaria*, la comédie de Plaute (*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novis* (II, 4, 86) : « Quand on ne le connaît pas, l'homme n'est pas un homme, mais un loup pour l'homme », phrase dont le noyau proverbial fut repris, réinterprété, réinvesti, médiatisé par tant d'autres : Rabelais, Montaigne, Bacon, Hobbes surtout). Or c'est contre l'*homo homini lupus* de Hobbes ou aussi bien de Grotius que Rousseau, vous le savez, pense et écrit *Le Contrat social*.

Dès le chapitre II du *Contrat social*, « Des premières sociétés », sur le « seuil » donc du chapitre qui suit immédiatement et qui semble répondre à La Fontaine, puisqu'il s'intitule « Du droit du plus fort », Rousseau s'oppose à Grotius et à Hobbes comme à des théoriciens du politique, de la fondation du politique, qui réduisent le citoyen à la bête, et la communauté originaire des hommes à une communauté animale. Une communauté animale dont le chef serait en somme une sorte de loup, comme le tyran-loup, le tyran changé en loup dans *La République* de Platon, livre VIII (sur lequel nous devrions, si nous en avions le temps, revenir, comme sur tout ce que j'appellerais la *lycologie* de la politique platonicienne, la politique comme discours sur le loup, *lukos*). Pour Rousseau, un souverain qui serait simplement plus fort et par là capable de dévorer ceux à qui il commande – à savoir, un bétail –, ce serait un loup. Rousseau avait pourtant écrit : « Je

vivais en vrai loup-garou » (j'y ai consacré beaucoup d'attention ailleurs dans un séminaire, comme à tous les loups de Rousseau et à la grande figure du loup-garou ; *werwolf*, *werewolf*). Ici dans *Le Contrat social*, au chapitre II, Rousseau s'oppose donc à une certaine animalisation des origines du politique chez Grotius et Hobbes, quand il écrit :

« Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain : et il paraît, dans tout son livre, pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi, voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer. »

Notez bien « pour le dévorer », n'oublions pas ce mot : « dévorer ». Il, le chef, ne garde pas *en dévorant* la bête, tout en dévorant la bête (et nous sommes déjà dans l'espace de *Totem et tabou* et des scènes de cruauté dévoratrice qui s'y déchaînent, s'y répriment, s'y refoulent et donc s'y déplacent en symptômes ; et le loup dévorateur n'est pas loin, le grand méchant loup, la gueule du loup, les grandes dents de la Grand-mère Loup du Chaperon Rouge (« Grand-mère comme tu as de grandes dents »), aussi bien que le loup dévorateur du Rig Veda, etc., ou *Kronos* apparaissant avec le visage d'Anubis dévorant le temps lui-même), notez bien, donc, « pour le dévorer » dans le texte de Rousseau (« Ainsi, voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer ») : le chef ne garde pas *en dévorant* la bête, il ne garde pas d'abord le bétail, il ne garde le bétail *que pour* le dévorer, *afin de* le manger de façon sauvage et gloutonne, à pleines dents, violemment, il le garde pour lui comme on garde pour soi (dans ce qui est un garde-manger), mais en vue de garder encore mieux pour soi en dévorant, c'est-à-dire aussi en mettant à mort et en détruisant, comme on anéantit ce qu'on veut garder pour soi – et Rousseau dit bien « le bétail », c'est-à-dire une animalité, non pas domestiquée (ce qui serait encore autre chose) mais déjà définie et dominée par l'homme *en vue de* l'homme, une animalité qui est déjà destinée, dans sa reproduction organisée par l'homme, à devenir ou bien instrument de travail asservi ou bien nourriture animale (cheval, bœuf, agneau, mouton, etc. Autant d'animaux, notons-le, qui peuvent devenir les victimes ou la proie du loup).

Rousseau poursuit, et nous sommes toujours dans l'ordre de l'*analogie* (« analogie », c'est le mot de Rousseau, vous allez l'entendre), nous sommes dans l'ordre de la figure, du « comme » de la métaphore ou de la comparaison, voire de la fable :

« *Comme* un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi supérieurs à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula, concluant bien de cette *analogie* que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes.

« Le raisonnement de ce Caligula... »

J'interromps la citation. C'est bien là le raisonnement d'un souverain, la raison donnée par un souverain, ne l'oublions pas. Rousseau marque bien que ce discours, ce « raisonnement », était signé, et signé non par un philosophe ou un politologue mais par un chef, un empereur, donc par un souverain lui-même situé par l'analogie et dans l'analogie « animale » qu'il accrédi-te ainsi, une analogie où l'homme disparaît en somme, entre le dieu et la bête : « Les rois étaient des dieux, les peuples étaient des bêtes » : le souverain dit, l'empereur Caligula prononce, il édicte, parlant ainsi de la souveraineté depuis la souveraineté, depuis la place du souverain, il dit : il y a des dieux et il y a des bêtes, *il y a, il n'y a que* du théo-zoologique. Dans le théo-anthropo-zoologique, l'homme est coincé, évanescent, disparaissant, tout au plus une simple médiation, un trait d'union entre le souverain et la bête, entre Dieu et le bétail. Je reprends le fil de ma citation :

« Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula, concluant bien de cette *analogie* que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes. Le raisonnement de ce Caligula revient à celui de Hobbes et de Grotius. Aristote, avant eux tous, avait aussi dit que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. »

Rousseau poursuit :

« Aristote avait raison [encore la “raison” ! ici dans le syntagme “avoir raison”, il s'agit non pas d’“avoir raison de” mais d'avoir raison tout court, d'être dans le juste ou dans le vrai] ; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage. Rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves » (...).

Les esclaves ont ainsi renoncé à ce dont on les a privés, ils ne sont même plus en mal de liberté ou de souveraineté, et voilà leur mal absolu : ne même plus être en mal de, ne plus souffrir de leur désir, ne plus souffrir de leur désir de souveraineté.

La thèse de Rousseau, c'est donc à la fois que « la raison du plus fort » est *en fait* la meilleure, qu'elle a prévalu et prévaut en fait (le plus fort a raison du plus faible, et le loup de l'agneau), mais que si *en fait* la raison du plus fort l'emporte, *en droit* la raison du plus fort n'est pas la meilleure, ne devrait pas, n'aura pas dû être la meilleure, n'aurait pas dû avoir raison, et tout tournera autour du pivot sémantique du mot « raison » dans la fable. Quand celle-ci dit : « La raison du plus fort est toujours la meilleure », est-ce la raison elle-même, la bonne raison, la plus juste raison, la vraie raison, ou la raison donnée, la raison alléguée par le plus fort (Caligula ou le souverain ou le loup de la fable) qui est la meilleure ? Et « meilleure » peut encore dire deux choses radicalement hétérogènes : ou bien celle qui prévaut en fait ou bien, au contraire, celle qui devrait prévaloir en droit et selon la justice.

Si je cite déjà *Le Contrat social* de façon un peu longue et insistante, c'est pour plusieurs *raisons*, justement.

1 / La première, c'est qu'on y voit se croiser, dans la chaîne de quelques phrases, la plupart des lignes de force de notre problématique, à commencer par cette insistante « analogie », cette analogie multiple et sur-déterminée qui, à travers tant de figures, tantôt rapproche l'homme de l'animal, les inscrivant tous deux dans un rapport de proportion, tantôt rapproche pour les opposer l'homme et l'animal : hétérogénéité, disproportion entre l'*homo politicus* authentique et l'animal apparemment politique, le souverain et l'animal le plus fort, etc. Bien entendu, le mot « analogie » désigne pour nous le lieu d'une question plutôt que celui d'une réponse. De quelque façon qu'on entende le mot, une analogie, c'est toujours une raison, un *logos*, un raisonnement, voire un calcul qui remonte vers un rapport de proportion, de ressemblance, de comparabilité dans lequel co-existent l'identité et la différence.

Partout où nous parlerons de la bête et du souverain, nous aurons en vue une analogie entre deux représentations courantes (courantes, donc problématiques, suspectes, à interroger) entre cette espèce d'animalité ou d'être vivant qu'on appelle la « bête » ou qu'on se représente comme bestialité, d'une part, et, d'autre part, une souveraineté qu'on se représente le plus souvent comme humaine ou divine, anthropo-théologique en vérité. Mais cultiver cette analogie, en défricher ou en labourer le territoire, cela ne veut dire ni l'accréditer, ni simplement y voyager dans un seul sens, par exemple en réduisant la souveraineté (politique ou sociale ou individuelle – et ce sont déjà des dimensions différentes et terriblement

problématiques), telle qu'elle est le plus souvent située dans l'ordre humain, en la réduisant donc à des préfigurations dites zoologiques, biologiques, animales ou bestiales.

Nous ne devrions jamais nous contenter de dire, malgré quelques tentations, quelque chose comme : le social, le politique, et en eux la valeur ou l'exercice de la souveraineté ne sont que des manifestations déguisées de la force animale ou des conflits de force pure, dont la zoologie nous livre la vérité, c'est-à-dire au fond la bestialité ou la barbarie ou la cruauté inhumaine. On pourrait, on pourra citer mille et un énoncés confiants dans ce schéma, toute une archive ou une bibliothèque mondiale. Nous pourrions aussi bien inverser le sens de l'analogie et reconnaître, au contraire, non pas que l'homme politique est encore animal mais que l'animal est déjà politique, et exhiber, comme c'est facile, dans bien des exemples de ce qu'on appelle des sociétés animales, l'apparition d'organisations raffinées, compliquées, avec des structures de hiérarchie, des attributs d'autorité et de pouvoir, des phénomènes de crédit symbolique, autant de choses qu'on attribue si souvent et qu'on réserve si naïvement à la *culture* dite humaine, par opposition à la *nature*. Par exemple, pour ne citer que cet indice qui m'intéresse depuis longtemps, et qui touche à ce que tant de philosophes et d'anthropologues tiennent pour le propre de l'homme et de la loi humaine – à savoir, l'interdit de l'inceste. Parmi tous les apports de la primatologie moderne, je le souligne depuis longtemps partout où je me suis intéressé à la grande question de l'animal et du propre de l'homme, comme de ce que j'ai surnommé le *carno-phallogocentrisme*, je souligne donc depuis longtemps la fragilité et la porosité de cette limite entre nature et culture et le fait qu'il y a aussi de l'évitement de l'inceste dans certaines sociétés de singes dits supérieurs – et on aura toujours du mal à reconnaître la limite entre évitement et interdit – de même qu'il y a aussi, chez l'homme, dans les sociétés dites humaines, de l'inévitabilité de l'inceste, si on y regarde d'un peu plus près, là même où l'inceste paraît interdit. La seule règle que, pour l'instant, je crois qu'il faut se donner ici, c'est aussi bien de ne pas se fier à des limites oppositionnelles communément accréditées entre ce qu'on appelle nature/culture, nature/loi, *physis/nomos*, Dieu, l'homme et l'animal ou encore autour d'un « propre de l'homme », que, néanmoins, ne pas tout mélanger et ne pas se précipiter, par analogisme, vers des ressemblances ou des identités. Chaque fois qu'on remet en question une limite oppositionnelle, loin d'en conclure à l'identité, il faut multiplier au contraire l'attention aux différences,

raffiner l'analyse dans un champ restructuré. Pour ne prendre que cet exemple, au plus proche de notre propos, il ne suffira pas de prendre en compte ce fait peu contestable qu'il y a des *sociétés animales*, des organisations animales raffinées et compliquées dans l'organisation des rapports familiaux et sociaux en général, dans la répartition du travail et des richesses, dans l'architecture, dans l'héritage d'acquis, de biens ou d'aptitudes non innées, dans la conduite de la guerre et de la paix, dans la hiérarchie des pouvoirs, dans l'institution d'un chef absolu (par consensus ou par la force, si on peut distinguer), d'un chef absolu qui a droit de vie et de mort sur les autres, avec la possibilité de révoltes, de réconciliations, de grâces accordées, etc. ; il ne suffira pas de prendre en compte ces faits peu contestables pour en conclure qu'il y a du *politique* et surtout de la *souveraineté* dans des communautés de vivants non humains. « Animal social » ne veut pas nécessairement dire « animal politique », toute *loi* n'est pas nécessairement éthique, juridique ou politique. C'est donc le concept de *loi*, et avec lui ceux de contrats, d'autorité, de crédit, et donc tant et tant d'autres, qui seront à notre foyer. La loi qui règne (de façon d'ailleurs différenciée et hétérogène) dans toutes les sociétés dites animales est-elle de même nature que ce qu'on entend par « loi » dans le droit humain et dans la politique humaine ? Et l'histoire complexe, quoique relativement courte, du concept de souveraineté en Occident (concept qui est donc lui-même une institution que nous devrions étudier le mieux possible), est-ce ou non l'histoire d'une loi dont la structure se retrouve ou ne se retrouve pas dans les lois qui organisent les rapports hiérarchisés d'autorité, d'hégémonie, de force, de pouvoir, de pouvoir de vie et de mort dans les sociétés animales ? La question est d'autant plus obscure et nécessaire que le trait minimal qu'on doit reconnaître dans la position de souveraineté, à ce stade à peine préliminaire, c'est, comme dit Schmitt, un certain pouvoir de *donner*, de *faire la loi*, mais aussi de *suspendre* la loi ; c'est le droit exceptionnel de se placer au-dessus du droit ; c'est le droit au non-droit, si je puis dire, ce qui à la fois risque de porter le souverain humain au-dessus de l'humain, vers la toute-puissance divine (qui aura d'ailleurs le plus souvent fondé le principe de souveraineté dans son origine sacrée et théologique) et à la fois, à cause de cette arbitraire suspension ou rupture du droit, risque justement de faire ressembler le souverain à la bête la plus brutale qui ne respecte plus rien, méprise la loi, se situe d'entrée de jeu hors la loi, à l'écart de la loi, au-dessus des lois. Pour la représentation courante, à laquelle nous nous référons pour

commencer, le souverain et la bête semblent avoir en commun leur être-hors-la-loi. C'est comme si l'un et l'autre se situaient, par définition, à l'écart ou au-dessus des lois, dans le non-respect de la loi absolue, d'une loi absolue qu'ils *font* ou qu'ils *sont*, mais qu'ils n'ont pas à respecter. L'être-hors-la-loi peut sans doute, d'une part, et c'est la figure de la souveraineté, prendre la forme de l'être-au-dessus-des-lois, et donc la forme de la Loi elle-même, de l'origine des lois, du garant des lois, comme si la Loi, la condition de la Loi, était avant, au-dessus et donc en dehors de la loi, extérieure, voire hétérogène à la loi ; mais l'être-hors-la-loi peut aussi, d'autre part, et c'est la figure de ce qu'on entend le plus souvent par l'animalité ou la bestialité, l'être-hors-la-loi peut situer le lieu où la loi n'apparaît pas, ou n'est pas respectée, ou se fait violer. Ces modes de l'être-hors-la-loi (que ce soit celui de ce qu'on appelle la bête, que ce soit celui du criminel, voire de ce grand criminel dont Benjamin disait qu'il fascine les foules, même quand on le condamne et l'exécute, parce qu'il défie, avec la loi, la souveraineté de l'État comme monopole de la violence, ou que ce soit l'être-hors-la-loi du souverain lui-même), ces différents modes de l'être-hors-la-loi peuvent paraître hétérogènes entre eux, voire en apparence hétérogènes à la loi. Il reste que, partageant ce commun être-hors-la-loi, la bête, le criminel et le souverain se ressemblent de façon troublante ; ils s'appellent et se rappellent entre eux, de l'un à l'autre ; il y a entre le souverain, le criminel et la bête une sorte d'obscur et fascinante complicité, voire une inquiétante attraction mutuelle, une inquiétante familiarité, une *unheimliche*, *uncanny* hantise réciproque. Comme entre le Bien absolu et le mal radical, peut-être. Être en mal de souveraineté, ce n'est sans doute pas seulement cela, mais c'est peut-être aussi cela. Tous deux, tous trois, l'animal, le criminel et le souverain sont hors la loi, à l'écart ou au-dessus des lois ; le criminel, la bête et le souverain se ressemblent étrangement alors qu'ils paraissent se situer aux antipodes l'un de l'autre. Il arrive d'ailleurs, brève réapparition du loup, qu'on donne le surnom de loup à un chef d'État comme Père de la nation. Mustapha Kemal, qui s'était donné le nom de Atatürk (Père des Turcs), était appelé le « loup gris » par ses partisans en mémoire de l'ancêtre mythique de Gengis Khan, le « loup bleu ».

Cette ressemblance troublante, cette superposition inquiétante entre ces deux êtres-hors-la-loi ou « sans loi » ou « au-dessus des lois » que, vus d'un certain angle, sont la bête et le souverain, je crois qu'elle évoque une quasi-coïncidence. Elle explique et elle engendre une sorte de fascination

hypnotique ou d'hallucination irrésistible qui nous fait voir, projeter, percevoir, comme aux rayons X, sous les traits du souverain, le visage de la bête ; ou, inversement, ce serait comme si transparaissait, à travers la gueule de la bête indomptable, une figure du souverain. Machiavel aura abondamment usé de ce vocabulaire zoologique pour parler du prince comme renard ou comme lion. On pense à ces jeux où il s'agit d'identifier une figure à travers une autre. Dans le vertige de cette hallucination *unheimlich*, *uncanny*, on serait comme en proie à une hantise, ou plutôt au spectacle d'une spectralité : hantise du souverain par la bête et de la bête par le souverain, l'un habitant ou hébergeant l'autre, l'un devenant l'hôte intime de l'autre, l'animal devenant l'hôte (*host* ou *guest*), l'otage aussi, d'un souverain dont on sait d'ailleurs qu'il peut aussi être très bête sans que cela atteigne en rien la toute-puissance assurée par sa fonction ou encore, par l'un des deux « corps du roi ». Dans le recouvrement métaphorique des deux figures, la bête et le souverain, on pressent donc qu'une profonde et essentielle copule ontologique est à l'œuvre, qui travaille ce couple. C'est comme un accouplement, une copulation ontologique, onto-zoo-anthropo-théologico-politique : la bête devient le souverain qui devient la bête. Il y a la bête et le souverain (conjonction), mais aussi la bête e.s.t. le souverain, le souverain e.s.t. la bête.

D'où, et ce serait l'un des principaux foyers de notre réflexion, son foyer politique le plus actuel, l'accusation si souvent lancée aujourd'hui, dans la rhétorique politicienne, contre des États souverains qui ne respectent pas la loi ou le droit international, et qui sont traités, en français, d'États-voyous – États-voyous, c'est-à-dire États délinquants, États criminels, États qui se conduisent en brigands, en bandits des grands chemins ou en vulgaires sauvageons qui n'agissent qu'à leur tête, se tiennent en marge de la civilité internationale, violent la propriété, les frontières, les règles et les bonnes mœurs internationales, et jusqu'au droit de la guerre, le terrorisme étant une des formes classiques de cette délinquance, selon la rhétorique de chefs d'État souverains qui prétendent, eux, respecter le droit international. Or « État-voyou » est la traduction de l'anglais *rogue*, *rogue State* (en allemand *Schurke*, qui veut aussi dire : coquin, fripon, escroc, canaille, scélérat, criminel et qu'on utilise aussi pour traduire *rogue*). *Rogue State* semble être, en anglais donc, la première appellation (*voyou* et *Schurke* ne sont que des traductions) car l'accusation se formula d'abord en anglais, et par les États-Unis. Or la pragmatique et la sémantique de ce mot *rogue*, très présent chez Shakespeare, parlent aussi de

l'animalité ou de la bestialité. Le *rogue*, qu'il s'agisse de l'éléphant, du tigre, du lion, de l'hippopotame (et plus généralement des animaux carnivores), le *rogue*, c'est l'individu qui ne respecte même pas la loi de la communauté animale, de la meute, de la horde, de ses congénères. Par son comportement sauvage ou indocile, il se tient ou il va à l'écart de la société à laquelle il appartient. Comme vous savez, les États qui sont accusés d'être et de se conduire en *rogue states* retournent souvent l'accusation vers le procureur et prétendent à leur tour que les vrais États-voyous sont les États-nations souverains, puissants et hégémoniques, qui, eux, commencent par ne pas respecter les lois ou le droit international qu'ils ont eux-mêmes institué et organisé à leur avantage, auquel ils prétendent se référer, et pratiquent depuis longtemps le terrorisme d'État, qui n'est qu'une autre forme du terrorisme international. Le premier accusateur accusé, dans ce débat, ce sont les États-Unis d'Amérique. Les États-Unis sont accusés de pratiquer un terrorisme d'État et de violer régulièrement les décisions de l'ONU ou les instances du droit international qu'ils sont si prompts à accuser les autres, les États dits voyous, de violer. Il y a même un livre de Noam Chomsky, intitulé *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*¹ dont la visée principale, étayée sur un grand nombre de faits et de preuves, dans l'histoire géopolitique des dernières décennies, consisterait à instruire une accusation lancée contre les États-Unis. Les États-Unis, qui sont si enclins à accuser d'autres États d'être des *rogue States*, seraient en fait les plus animaux, les plus « bestiaux », les plus « voyous » de tous, ceux qui violent le plus souvent le droit international, alors même qu'ils enjoignent, souvent par la force, quand cela leur convient, aux autres États de respecter un droit international auquel ils ne se plient pas eux-mêmes chaque fois que cela leur convient. Les exemples ne sont pas seulement ceux auxquels on pense – à savoir, les plus récents que je n'ai pas besoin de rappeler. Leur usage accusateur du mot *rogue State* serait « la raison du plus fort », le stratagème rhétorique le plus hypocrite, la ruse armée la plus pernicieuse ou perverse ou cynique de leur recours permanent à la plus grande force, à la plus inhumaine brutalité. Pour ne prendre, provisoirement, qu'un exemple dans les lourds dossiers qu'instruit Chomsky dans *The Rogue States...*, et pour y sélectionner le lexique du bestiaire qui nous importe ici, j'invoquerai seulement au début du livre l'exemple de l'histoire longue et complexe des rapports entre les

1. Cambridge, South End Press, 2000.

États-Unis et l'Irak de Saddam Hussein. Chomsky n'a certes aucune indulgence pour Saddam Hussein et pour l'Irak qu'il traite, en s'appuyant sur nombre de faits bien connus, de « leading criminal State »¹. Mais si l'Irak de Saddam vient, en effet, en tête des États criminels, si comme l'en accuse régulièrement la diplomatie américaine depuis dix ans, il est coupable d'utiliser des armes de destruction de masse contre ses voisins et contre son propre peuple, Chomsky n'a aucun mal à rappeler que pendant très longtemps, Saddam Hussein a été bien traité et armé et entraîné par les États-Unis en allié et en client. Ce traitement prit fin, conduisant à une terrible guerre biologique (je parle de la guerre du Golfe, mais que dire de la guerre en cours ?) dont les victimes irakiennes se comptent par centaine de milles (malnutrition, maladie, 5 000 enfants qui meurent tous les mois selon l'Unicef cité par Chomsky, etc.). Mais ce traitement de Saddam Hussein comme allié et comme client considéré n'a pris fin que le jour où il a cessé de se montrer docile à la stratégie politique et militaro-économique des États-Unis. C'est seulement à ce moment-là que l'Irak, cessant d'être un allié, un complice ou un client docile, est devenu un « *rogue State* » et qu'on a commencé à parler de lui comme chef d'un État-voyou, comme d'une « bête », « la bête de Bagdad », « *The beast of Bagdad* ».

Voilà, en quelques mots de pure anticipation, le lieu obscur vers lequel nous orienterait le mot lui-même obscur d'*analogie* entre le souverain politique et la bête. Ce mot d'*analogie* n'est pas seulement obscur, tel un mot dont le concept ou le théorème, la teneur théorique serait invisible ou inaccessible ; il est obscur et sombre et noir, ce mot d'*analogie*, comme la réalité d'un nuage effrayant qui annonce et porte en lui le mal, c'est en un autre sens le mal de souveraineté ; c'est la menace du tonnerre, de la foudre, de la tempête ou de l'ouragan. Il est sombre parce que lourd de toutes les violences (actuelles et virtuelles) et de ravages historiques sans nom, de désastre qu'on ne saura même plus, qu'on ne sait déjà plus nommer, là où les noms de droit (national et international), de guerre, de guerre civile ou de guerre internationale, de terrorisme – national ou international – perdent leur crédit le plus élémentaire.

2 / La seconde raison pour laquelle je reviens vers ce premier chapitre du *Contrat social*, c'est qu'on y voit déjà cités des philosophes et des philosophèmes, des philosophies politiques qui devraient nous occuper en

1. *Ibid.*, p. 24.

premier lieu, par exemple, Aristote, Grotius et Hobbes. Rousseau les inscrit ici tous les trois un peu vite dans la même tradition. Il néglige un fait massif, à savoir que c'est pour rompre avec Aristote, avec les conséquences qu'Aristote tire de sa fameuse, mais toujours aussi énigmatique définition de l'homme comme vivant ou animal politique (*politikon zoon*) que Hobbes a écrit son *Léviathan* ou son *De cive*, et qu'il y a développé sa théorie de la souveraineté.

3 / La troisième raison pour laquelle je me réfère à ce premier chapitre du *Contrat social*, c'est que dans les lignes que je viens de citer, au mot « abrutissement » (« ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement... »), Rousseau ajoute une note en bas de page. Cette note renvoie à Plutarque. Elle dit : « Voy. Un petit traité de Plutarque, intitulé : *Que les bêtes usent de la raison*. » Vous trouverez ce texte passionnant de Plutarque, traduit par Amyot dans le recueil qu'en publie et préface Élisabeth de Fontenay, *Trois Traités pour les Animaux*¹. Le Traité auquel renvoie Rousseau s'y trouve sous le titre *Que les bêtes brutes usent de la raison*. Le mot « brutes » nous importe beaucoup, là où il semble connoter non seulement l'animalité, mais une certaine bestialité de l'animal. Dans *Que les bêtes brutes usent de la raison*, les premiers mots d'un entretien philosophique à plusieurs voix y convoquent déjà ou encore la figure du loup, l'analogie et la quasi-métamorphose qui organise le passage entre l'homme et le loup (mais aussi le lion). L'entretien commence donc par cette analogie métamorphique :

« Il me semble, Circé, que j'ai bien compris cela et l'ai bien imprimé en ma mémoire. Mais j'aimerais volontiers savoir s'il n'y a point quelques Grecs entre eux que tu as transformés d'hommes, en loups et en lions. »

Dans l'éloge d'une certaine vertu de l'animal, l'un des acteurs de l'entretien, Gryllus, place justement cette vertu animale au-dessus ou à l'écart de la loi. Cet éloge, éthique et politique de l'animal, dont la vertu morale et sociale, politique même, se porte au-dessus de la loi ou avant elle – un peu *comme* (un « comme » qui porte toute la charge de la question d'une analogie) le souverain. On le lit à la page 129 des *Trois Traités* :

« Tu vois les combats des animaux contre les hommes et les uns contre les autres : ils sont sans ruse, sans artifice ; ils usent ouvertement et franchement de hardiesse ; ils se défendent et se revengent contre leurs ennemis avec une magnanimité naïve *sans qu'aucune loi ne les y appelle*, sans avoir peur d'être réprimés

1. Paris, POL, 1992.

par jugement pour lâcheté ou pour couardise. Bien plus, par instinct naturel, ils fuient l'état de vaincus ; ils endurent et résistent jusqu'à toute extrémité pour se maintenir invincibles. (...) Il n'y a pas de nouvelles qu'ils prient leur ennemi, lui demandent pardon ni ne se confessent vaincus : on n'a jamais vu un lion s'asservir à un autre lion ni un cheval à un autre cheval, faute de cœur, comme le fait un homme à un autre homme, se contentant facilement de vivre dans la servitude, proche parente de la couardise. Quant aux animaux que les hommes surprennent par des pièges et des engins inventés et subtils, ils rejettent, s'ils ont atteint l'âge parfait, toute nourriture et endurent la soif jusqu'à cette extrémité, d'aimer mieux se donner la mort plutôt que de vivre en servitude. »

Les animaux seraient donc, pour Plutarque, naturellement libres et souverains, ils seraient aussi en mal de souveraineté puisqu'ils préfèrent et peuvent donc se suicider, se donner à eux-mêmes la mort au lieu d'endurer l'esclavage et la dépendance.

Si nous voulions mettre en réseau, en réseau rousseauiste, cette note du *Contrat social*, qui renvoie au plaidoyer de Plutarque en faveur de la raison animale, il faudrait étudier de près, dans l'*Émile*, la très longue citation de l'ouverture du premier des *Trois Traités* de Plutarque (« S'il est loisible de manger chair »). Avant de citer Plutarque, celui qui parle à Émile, l'élève imaginaire, le met en garde contre la nourriture carnée. Les enfants sont naturellement végétariens et il importe de ne « point les rendre... carnassiers ». Pour leur santé et pour leur caractère. Car, dit le maître, « il est certain que les grands mangeurs de viande sont en général cruels et féroces plus que les autres hommes ; cette observation est de tous les lieux et de tous les temps. La barbarie anglaise est bien connue... Tous les sauvages sont cruels ; et leurs mœurs ne les portent point à l'être. Cette cruauté vient de leurs aliments. Ils vont à la guerre comme à la chasse, et traitent les hommes *comme* des ours. En Angleterre même les bouchers ne sont pas reçus en témoignage, non plus que les chirurgiens. Les grands scélérats s'endurcissent au meurtre en buvant du sang ». (Rousseau ajoute ici une note, par scrupule, son traducteur lui ayant fait remarquer, et les traducteurs sont toujours les lecteurs les plus vigilants et les plus redoutables, que, en fait, bouchers et chirurgiens anglais ont le droit de témoigner et seuls les bouchers, non les chirurgiens, se voient refuser l'autorisation de siéger comme jurés dans les procès criminels.) Suit une très longue citation du plaidoyer ou du réquisitoire de Plutarque, l'un des plus éloquents de l'histoire de ce procès de la culture carnivore et de ses « cruels délices » : « Vous ne les mangez pas, ces animaux carnassiers, vous les imitez ; vous n'avez faim que des bêtes innocentes et douces qui ne font de mal à

personne, qui s'attachent à vous, qui vous servent, et que vous *dévorez* pour prix de leurs services. »

Vous avez sans doute déjà remarqué la récurrence du lexique de la dévoration (« dévorant », « dévoration ») : la bête serait dévorante et l'homme dévorerait la bête. Dévoration et voracité. *Devoro, vorax, vorator*. Il y va de la bouche, des dents, de la langue et de la violente précipitation à mordre, à engloutir, à avaler l'autre, à le prendre au-dedans de soi, aussi, pour le tuer ou en faire son deuil. La souveraineté serait-elle dévoratrice ? Sa force, son pouvoir, sa plus grande force, sa puissance absolue serait-elle, par essence et toujours, en dernière instance, puissance de dévoration (appropriation par la bouche, les dents, la langue, compulsion à la morsure, à l'engloutissement de l'autre en soi, pour le mettre à mort ou en faire son deuil) ? Mais ce qui transite par la dévoration intériorisante, c'est-à-dire par l'oralité, par la bouche, la gueule, les dents, le gosier, la glotte et la langue – qui sont aussi des lieux du cri et de la parole, du langage –, cela même peut aussi habiter cet autre lieu du visage ou de la face que sont les oreilles, les attributs auriculaires, les formes visibles, donc audio-visuelle de ce qui permet non seulement de parler, mais d'entendre et d'écouter. « Grand-mère, comme tu as de grandes oreilles », dit-elle au loup. Le lieu de la dévoration, c'est aussi le lieu de ce qui porte la voix, c'est le *topos* du porte-voix – en un mot, le lieu de la *vocifération*. Dévoration, vocifération, voilà, dans la figure de la figure, dans le visage en pleine gueule, mais aussi dans la figure comme trope, la dévoration vociférante ou la vocifération dévorante. L'une, la vocifération, extériorise ce qui se mange, dévore ou intériorise l'autre, et, inversement ou simultanément, la dévoration intériorise ce qui s'extériorise ou se profère. Et s'agissant de dévorer, de proférer, de manger, de parler et donc d'écouter et d'obéir en recevant au-dedans par les oreilles, s'agissant de la bête et du souverain, je vous laisse rêver aux oreilles d'âne du roi Midas qu'Apollon lui infligea parce qu'il lui avait préféré son adversaire dans une joute musicale. L'âne passe injustement pour la plus bête des bêtes. Midas les cachait, ces oreilles d'âne, sous sa tiare, et quand son coiffeur le dénonça et confia son secret à la terre, les roseaux, nous dit Ovide, murmuraient, sous le vent : « Le roi Midas a des oreilles d'âne ! » Et puis, dans *Tristan et Iseult*, ce sont aussi, autre roi, autres oreilles animales, les oreilles de cheval du roi Marc.

« *La raison du plus fort est toujours la meilleure.
Nous l'allons montrer tout à l'heure.* »

D'une certaine manière, aucune conférence ne devrait commencer ainsi. Mais toute conférence, tout séminaire, tout discours, en somme, commence pourtant de la sorte, par quelque façon de faire attendre, d'anticiper en différant la monstration ou la démonstration. Toute conférence commence par quelque fabuleux : « Nous l'allons montrer tout à l'heure. »

Qu'est-ce qu'une fable ?

Nous pourrions nous demander (et je dis bien : *nous demander* – mais que fait-on quand on *se demande* ?, quand on *se demande quelque chose* à soi-même ? quand on se pose une question, quand on s'interroge à tel ou tel sujet ou, ce qui est autre chose, quand on *se demande soi-même*, comme si c'était possible comme si c'était un autre), nous pourrions donc nous demander quel rapport il peut y avoir entre une conférence et une fable, entre un colloque et un mode de la fiction, du simulacre, de la parole fictive, de la narration en « il était une fois » et en « comme si » qu'on appelle une fable. Surtout si ladite fable met en scène quelque fabuleuse bête, l'agneau, le loup, les grands monstres aquatiques créés par Dieu dans la *Genèse* (I, 21) ou encore les quatre bêtes du rêve ou de la vision de Daniel (notamment à partir de VII, 1, où il s'agit de ces « quatre énormes bêtes qui sont quatre rois qui se lèveront de la terre » – autrement dit, de quatre figures bestiales de la souveraineté historico-politique – ; ou encore, et surtout, toutes les bêtes de l'Apocalypse de Jean qui se donnent évidemment pour des figures politiques ou polémologiques dont la lecture mériterait plus d'un colloque à elle seule ; ou encore, Behemoth ou Leviathan, le nom de cet apocalyptique monstre marin, ce dragon politique re-nommé par Dieu dans sa presque dernière adresse à Job (XL, 15) :

« Voici l'Animal : Behemoth
Je l'ai fait avec toi
il broute comme un bœuf
voici la force de ses reins... »

Et, à peine plus loin, dans le livre de Job :

« Peux-tu harponner Leviathan ?
Lui ligoter la langue

Lui mettre un anneau dans le nez
 Percer d'un crochet sa mâchoire (...) ficher le harpon à son crâne ?
 Pose plutôt ta main sur lui,
 Souviens-toi du combat.
 Arrête.
 Car l'espoir qu'il laisse est trompeur,
 Le voir suffit à le terrasser,
 Pas une brute ne le provoque
 – et moi,
 Qui peut se mettre en travers ma route [...]
 je m'en vais détailler ses membres... »

Là encore, il faudrait relire la suite dans Isaïe, XXVII, 1 (« Ce jour-là YHWH s'en prendra muni de sa grande épée, lourde et dure / à Léviathan, serpent furtif / à Léviathan, serpent difforme. / Et il égorgera ce monstre sous-marin »).

Ou bien encore, dans les Psaumes (LXX, 13-14), et c'est toujours une adresse à Dieu capable de détruire, de mettre à mort la bête hideuse, puissante et répugnante, le Léviathan : « Toi, qui brises la mer de force / Toi, qui brises les têtes des monstres sur les eaux / Tu brises les têtes de Léviathan / Tu les donnes à manger aux peuples des déserts. »

Là où l'on oppose si souvent le règne animal au règne humain comme le règne du non-politique au règne du politique, là où, aussi bien, on a pu définir l'homme comme animal ou vivant politique, un vivant qui, de plus, est aussi « politique », c'est aussi dans la forme sans forme de la monstruosité animale, dans la figure sans figure d'une monstruosité mythologique, fabuleuse ou non naturelle, d'une monstruosité artificielle de l'animal qu'on a souvent représenté l'essence du politique, en particulier de l'État et de la souveraineté.

Parmi toutes les questions que nous devrions déployer en tout sens, parmi toutes les choses que nous aurions à nous demander, il y aurait donc cette figuration de l'homme comme « animal politique » ou « vivant politique », *zoon politikon*, selon la formule à la fois connue et énigmatique d'Aristote dans sa *Politique*, livre I, 1253 a. (Il est évident, dit alors Aristote, que la *polis* fait partie des choses de la nature (*tôn physei*) et que l'homme est par nature un vivant politique (*kai oti anthropos physei politikon zôon*) ; de quoi il conclut, après avoir, contrairement à ce que l'on entend ou lit parfois, beaucoup insisté, dans le même texte, dans les mêmes pages, et encore peu auparavant sur le vivre et sur la vie comme *zen*, et non comme *bios*, sur le *eu zen*, le vivre-bien, il conclut, donc,

qu'un être sans cité, *apolis*, un être apolitique, est, par nature et non par hasard (*dia physin kai ou dia tukhèn*) ou bien plus mauvais, *phaulos*, ou bien meilleur que l'homme, supérieur à l'homme (*kreittôn è anthropos*) – ce qui marque bien que la policité, l'être-politique du vivant nommé homme est un milieu entre ces deux autres vivants que sont la bête et le dieu, qui, chacun à sa manière, seraient « apolitiques ».

Parmi toutes les questions que nous aurions donc à déployer en tout sens, parmi toutes les choses que nous aurions à nous demander, il y aurait donc d'abord cette figuration de l'homme comme « animal politique » ou « vivant politique », mais aussi une double et contradictoire figuration (et la figuration est toujours le commencement d'une fabulation, d'une affabulation), la figuration de l'homme politique comme *d'une part* supérieur, dans sa souveraineté même, à la bête qu'il maîtrise, asservit, domine, domestique ou tue, si bien que la souveraineté consiste à s'élever au-dessus de l'animal et à se l'approprier, à disposer de sa vie, mais *d'autre part* (et contradictoirement), figuration de l'homme politique, et notamment de l'État souverain *comme animalité*, voire *bestialité* (deux valeurs qu'il convient donc de distinguer), soit une bestialité normale, soit une bestialité monstrueuse et elle-même mythologique ou fabuleuse. L'homme politique supérieur à l'animalité et l'homme politique comme animalité.

D'où la forme la plus générale et abstraite de cette question : pourquoi la souveraineté politique, le souverain ou l'État ou le peuple, sont-ils figurés tantôt comme ce qui s'élève, par la Loi de la raison, au-dessus de la bête, au-dessus de la vie naturelle de l'animal et tantôt (ou simultanément) comme la manifestation de la bestialité ou de l'animalité humaine – autrement dit, de la naturalité humaine ? Le principe d'une réponse, et je le situerai comme à la charnière articulée du souverain bien et du mal de souveraineté, je l'appellerai prothétique ou pro-étatique ou prothétatique, c'est-à-dire conforme à la logique technique d'un supplément qui supplée ou diffère la nature en lui ajoutant un organe artificiel – ici, l'État. Le principe d'une réponse prothétatique nous viendrait de l'exemple le plus saisissant, sans doute, le plus présent à notre mémoire, de cette figuration du politique, de l'État et de la souveraineté dans l'allégorie ou la fable de l'animal monstrueux, et précisément de ce dragon nommé Léviathan dans le livre de Job. C'est le livre de Hobbes, *Léviathan* (1651). Dès son Introduction, et dans une opposition à Aristote que nous aurions aussi à préciser, le *Léviathan* de Hobbes inscrit l'art humain dans la

logique d'une imitation de l'art divin. La nature est l'art de Dieu quand il crée et gouverne le monde, c'est-à-dire quand, par un art de la vie, un génie de la vie, il produit du vivant et commande ainsi à du vivant. L'homme, qui est la plus éminente création vivante de Dieu, l'art de l'homme qui est la plus excellente réplique de l'art de Dieu, l'art de ce vivant qu'est l'homme imite l'art de Dieu, mais, faute de pouvoir *créer*, il *fabrique* et faute de pouvoir engendrer un animal naturel, il fabrique techniquement, prothétiquement, un animal artificiel. Cet art de la substitution ou de la supplémentarité va jusqu'à imiter ce vivant excellent qu'est l'homme, et, je cite :

« L'art va plus loin en imitant l'œuvre raisonnable et la plus excellente de la nature : *l'homme*. C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LÉVIATHAN¹, appelé RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (*Commonwealth*, CIVITAS) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grande que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. »

Léviathan, c'est donc l'État et l'homme politique lui-même, l'homme artificiel, l'homme de l'art et de l'institution, l'homme producteur et produit de son propre art qui imite l'art de Dieu. L'art est ici, comme l'institution même, comme l'artificialité, comme le supplément technique, une sorte de naturalité animale et monstrueuse. Hobbes va analyser dans le détail, il va « détailler les membres », comme il est dit dans Job, il va détailler les membres du corps monstrueux de cet animal, de ce Léviathan, produit comme homme politique par l'homme. Et il commence par la souveraineté, qui est à la fois absolue, indivisible (et Hobbes a sans doute lu Bodin, le premier grand théoricien de la souveraineté politique qui dit aussi de celle-ci qu'elle est absolue et indivisible), mais cette absolue souveraineté est, nous le verrons aussi, tout sauf naturelle, elle est le produit d'une artificialité mécanique, c'est un produit de l'homme, un artefact, et c'est pourquoi son animalité est celle d'un monstre comme animal prothétique et artificiel, comme un produit de laboratoire, et du même coup, dirais-je en quittant le genre du commentaire pour passer à celui de l'interprétation, c'est-à-dire en suivant la conséquence de ce que dit Hobbes au-delà de sa propre intention expli-

1. Le frontispice du livre représente cet homme gigantesque et monstrueux qui domine la Cité et Hobbes cite en latin, dans ce frontispice, ce passage de Job XLI, 26 : « Il n'a pas son égal sur la terre », mots suivis dans le texte par : « Il voit tout ce qui est sublime / et il règne sur tous les fauves. »

cite, si la souveraineté, comme animal artificiel, comme monstruosité prothétique, prothétatique, comme Léviathan, est un artefact humain, si elle n'est pas naturelle, elle est déconstructible, elle est historique, et en tant qu'historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible. Je poursuis la citation :

« En lui, la *souveraineté* est une âme artificielle, car elle donne vie et mouvement au corps ; les magistrats et les autres officiers judiciaires et d'exécution sont des articulations artificielles ; la récompense et le châtement par où la souveraineté, attachant à son service chaque articulation et chaque membre, met ceux-ci en mouvement pour accomplir leur devoir, sont les *nerfs*... »

Je soulignerai deux propositions. D'une part, la souveraineté est l'âme artificielle, l'âme, c'est-à-dire le principe de vie, la vie, la vitalité, la vivance de ce Léviathan, c'est-à-dire aussi de l'État, de ce monstre étatique créé et dominé par l'art de l'homme, monstre animal artificiel qui n'est autre que l'homme artificiel, dit Hobbes, et qui ne vit, en tant que République, État, *Commonwealth*, *Civitas*, que par cette souveraineté. Cette souveraineté est comme un poumon d'acier, une respiration artificielle, une « âme artificielle ». L'État est donc une sorte de robot, de monstre animal qui, dans la figure de l'homme ou d'homme dans la figure du monstre animal, est « plus fort » que l'homme naturel. C'est comme une prothèse gigantesque destinée à amplifier, en l'objectivant hors de l'homme naturel, le pouvoir du vivant, de l'homme vivant qu'elle protège, qu'elle sert, mais comme une machine morte, voire une machine de mort, une machine qui n'est que le masque du vivant, comme une machine de mort peut servir le vivant. Mais, d'autre part, cette machine étatique et prophétique (disons donc : prothétatique), cette *prothétatique* doit à la fois prolonger, mimer, imiter, reproduire même jusque dans le détail le vivant qui la produit.

Ce qui fait que, paradoxalement, ce discours politique de Hobbes est à la fois vitaliste, organiciste, finaliste *et* mécaniste. Jusque dans le détail, la description *analogiste* du *Léviathan* retrouve dans le corps de l'État, de la République, de la *Civitas*, du *Commonwealth* toute la structure du corps humain. Par exemple, les nerfs sont le droit pénal, la récompense et le châtement, par où, dit Hobbes, la souveraineté, attachant à son service chaque articulation et chaque membre, met ceux-ci en mouvement pour accomplir leur devoir. C'est à propos du droit pénal que Hobbes nomme, dans cette physiologie du politique, une souveraineté qui est donc le nerf ou le système nerveux du corps politique, ce qui assure à la fois son articulation et lui donne son mouvement. L'opulence et la richesse sont la force,

le *salus populi*, la sécurité est l'*affaire de l'État*, les *conseillers* sont la mémoire, la *concorde* est la *santé*, la *sédition* est la maladie, et enfin, point sur lequel nous devrions sans cesse revenir, la *guerre civile* est la *mort*. La guerre civile est la mort du Léviathan, la mort de l'État, et voilà au fond notre question fondamentale : qu'est-ce qu'une guerre, *aujourd'hui* ? À quoi reconnaître la différence entre une guerre civile et une guerre en général ? Quelle est la différence entre la guerre civile comme « guerre des partisans » (notion de Schmitt qui voit dans Hobbes le « grand esprit politique systématique par excellence »¹) et une guerre interétatique ? Quelle est la différence entre la guerre et le terrorisme ? Entre le terrorisme national et le terrorisme international ? Entre le civil et le militaire, *aujourd'hui* ?

Cette systématique de Hobbes est inconcevable sans cette prothétatique (à la fois zoologiste, biologiste et techno-mécaniste) de la souveraineté, de la souveraineté comme animal-machine, machine vivante et machine de mort. Cette souveraineté prothétatique, dont Hobbes rappelle dans *De cive* qu'elle est *indivisible*², suppose le droit des hommes sur les bêtes. Ce droit de l'homme sur les bêtes est démontré dans le chapitre VIII, « Du droit des maîtres sur leurs esclaves », juste avant le chapitre IX, « Du droit des pères et des mères sur leurs enfants et du régime patrimonial », au cours duquel la souveraineté, la domination ou la puissance souveraine est dite *indivisible* – et Hobbes démontre qu'elle revient, cette souveraineté, dans la famille, au père qui est « un petit roi dans sa maison », et non à la mère, bien que par la génération naturelle, dans l'état de nature où, suivant Hobbes, « on ne peut savoir qui est le père », ce soit la mère, seule génératrice assurée, qui dispose de l'enfant. Quand on quitte l'état de nature par le contrat civil, c'est le père qui, dans une « république policée », dispose de l'autorité et de la puissance. Et c'est donc juste avant de traiter du « droit des pères et des mères sur leurs enfants et du régime patrimonial » (donc, du droit absolu du père dans la société civile), c'est à la fin du chapitre VIII, « Du droit des maîtres sur leurs esclaves », que Hobbes pose le droit des hommes sur les bêtes. Nous avons donc là une configuration à la fois systématique et hiérarchique : au sommet, le Souverain (maître, roi, homme, mari, père – *l'ipséité* même), et, au-dessous, assujettis à son service, l'esclave, la bête, la femme, l'enfant. Le

1. Schmitt, *La notion du politique*, Paris, Flammarion, 1992, p. 109.

2. Hobbes, *De Cive*, trad. S. Sorbière, Paris Sirey, 1981, chap. IX, 1.

mot d'*assujettissement*, le geste d'« assujettir » est au centre du dernier paragraphe de ce chapitre VIII, que je m'en vais lire, avant de conclure :

« Le droit sur les *bêtes* s'acquiert de la même façon que sur les hommes, à savoir par la force et par les puissances naturelles. Car, si en l'état de nature il était permis aux hommes (à cause de la guerre de tous contre tous) de s'assujettir et de tuer leurs semblables toutes les fois et quand cela leur semblerait expédient à leurs affaires, à plus forte raison, la même chose leur doit être permise envers les bêtes, dont ils peuvent s'assujettir celles qui se laissent apprivoiser et exterminer toutes les autres en leur faisant la guerre perpétuelle. D'où je conclus que la domination sur les bêtes n'a pas été donnée à l'homme par un privilège particulier du droit divin positif, mais par le droit commun de la nature. Car, si on n'eût joui de ce dernier droit avant la promulgation de la Sainte Écriture, on n'eût pas eu celui d'égorger quelques animaux pour se nourrir. En quoi la condition de l'homme eût été pire que celle des bêtes, qui nous eussent pu dévorer impunément, sans qu'il nous eût été permis de leur rendre la pareille. Mais comme c'est par le droit de nature que les bêtes se jettent sur nous lorsque la faim les presse, nous avons aussi le même titre de nous servir d'elles et, par la même loi, il nous est permis de les persécuter. »¹

La bête et le souverain (le couple, l'accouplement, la copule), la bête *est* le souverain, l'homme est la bête pour l'homme *homo homini lupus*, Pierre et le loup, Pierre accompagne son grand-père dans la chasse au loup, Pierre, le grand-père et le loup, le père est le loup.

Dans *Die Frage der Laienanalyse* (1926), au chapitre IV, Freud, l'auteur de *L'homme aux loups*, feint de s'entretenir avec un homme impartial, et il lui rappelle que chaque fois que dans un conte un animal dévorant, « comme le loup », dit Freud, entre en scène, « nous reconnâtrons en celui-ci le déguisement du père ». Et Freud de nous expliquer qu'on ne peut rendre compte de ces fables et mythologies sans retour à la sexualité infantile. Dans la série du père dévorateur, on trouvera aussi, précise-t-il, *Kronos* qui engloutit ses enfants après avoir émasculé son père Ouranos et avant d'être lui-même émasculé par son fils Zeus, qui fut sauvé par la ruse de sa mère.

Mais s'agissant de ces *analogies* zoo-anthropologiques, voire de ces tropes zoo-anthropo-théologiques de l'inconscient (puisque Freud dit dans *Das Unbehagen in der Kultur* (1929-1930), au chapitre III, que, grâce à la technique et à la maîtrise sur la nature, l'homme est devenu un « Dieu prothétique »), Freud se pose dans le même livre, à l'ouverture du

1. *Ibid.*, chap. VIII, p. 184.

chapitre VII, la question de savoir pourquoi, malgré les analogies entre les institutions étatiques des sociétés animales et les institutions étatiques humaines, l'analogie rencontre une limite. Les animaux nous sont apparentés, ce sont nos frères, dit même une traduction, ce sont nos congénères, et il y a même des États animaux, mais nous, les hommes, nous n'y serions pas heureux, dit en somme Freud. Pourquoi ? L'hypothèse qu'il laisse suspendue, c'est que ces États animaux sont arrêtés dans leur histoire. Ils n'ont pas d'histoire et pas d'avenir ; et la raison de leur arrêt, de leur stabilisation, de leur statique (et, en ce sens, les États animaux seraient plus stables, plus statiques, donc plus étatiques que les États humains), la raison de leur statique est relativement anhistorique – c'est un équilibre relatif entre le monde environnant et leurs pulsions. Tandis que pour l'homme, hypothèse que Freud laisse suspendue, il est possible qu'un excès ou une relance de la *libido* ait provoqué une nouvelle rébellion de la pulsion de destruction, un nouveau déchaînement de la pulsion de mort et de la cruauté, et donc une relance (finie ou infinie) de l'histoire. Voilà la question que Freud laisse ouverte pour nous.

« Pourquoi ces êtres qui nous sont apparentés, les animaux, n'offrent-ils pas le spectacle d'un tel combat pour la culture ? Hélas nous ne le savons pas. Quelques-uns d'entre eux, les abeilles, les fourmis, les termites ont très vraisemblablement lutté pendant des millénaires jusqu'à ce qu'ils aient trouvé des institutions étatiques, cette répartition des fonctions, cette restriction des individualités que nous admirons aujourd'hui chez eux. Il est caractéristique de notre état présent que, à écouter notre sens intime, nous ne nous estimerions heureux dans aucun de ces États animaux et dans aucun des rôles impartis chez eux à l'individu. Chez d'autres espèces animales, il se peut qu'on soit arrivé à un équilibre temporaire entre les influences du monde environnant et les pulsions se combattant dans ces espèces, et de ce fait à un arrêt du développement. Chez l'homme originaire, il se peut qu'une nouvelle avancée de la *libido* ait attisé une rébellion renouvelée de la pulsion de destruction. Que de questions se posent ici pour lesquelles il n'y a pas encore de réponse ! »¹

Autre façon de dire, peut-être, que la recherche de la souveraineté, la pulsion de souveraineté sous la forme du souverain bien et l'être en mal de souverain bien ne se laissent plus dissocier dans l'histoire. C'est l'histoire même, semble suggérer Freud, c'est la possibilité et la nécessité de l'avenir dont sont privés les animaux et auquel l'homme ne renonce pas. La

1. S. Freud, *Le malaise dans la culture*, trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, 1995, p. 65-66.

recherche de la souveraineté sous la forme du souverain bien, l'être en mal de souveraineté, serait hélas indissociable de la possibilité du mal même, de la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*) et de la pulsion de destruction, voire de la pulsion de mort.

Nous savons que l'effet de souveraineté – celle-ci fût-elle niée, partagée, divisée –, je ne dis pas la souveraineté elle-même, mais l'*effet* de souveraineté, est politiquement irréductible.

Mais comment faire pour que cet être en mal de souveraineté légitime et inconditionnelle ne devienne pas une maladie et un malheur, une maladie mortelle et mortifère ? C'est l'impossible même.

La politique, le droit, l'éthique sont peut-être autant de tractations avec cet impossible-là.

© Éditions Galilée,
Succession Derrida.