

La cause des peuples ou :

Politique et vérité

Nous sommes périodiquement sommés de faire notre « devoir de citoyens ». La plupart d'entre nous vaquent à leurs occupations privées et professionnelles selon les multiples nécessités de la vie commune ; quelques-uns comme les artistes ou les penseurs vouent leur vie à une cause qu'ils n'ont pas choisie (la peinture, la philosophie, etc.) et à la production d'une œuvre dont, si c'en est une, le sens leur échappera toujours. D'eux, les communs qui savent ou les déchirés qui ne savent pas, on peut dire qu'ils ne « font » pas de politique : c'est *par ailleurs* (hors des soucis privés, hors de la nécessité de l'œuvre) qu'ils se reconnaissent des responsabilités de citoyens. Cela signifie que pour eux *la question de la politique et la question de ce qui compte dans la vie sont disjointes* : elles ne sont rassemblées que par *l'importance* plus ou moins grande des orientations collectives dans la vie de chacun. Ce n'est pas l'avis des militants de toutes obédiences : pour eux, la politique compte, puisqu'ils tiennent d'elle leur réalité subjective (des pensées, des projets, des solidarités, des exclusivités...) ; d'eux, on peut donc dire qu'ils « font » de la politique. Par exemple ils sont inscrits dans le parti dont les orientations sont les plus proches des leurs, dont le programme correspond le mieux à l'idée qu'ils se font de ce qui est souhaitable pour la société. En quoi ils avèrent la réalité de la politique comme celle d'une possibilité (oui, la politique existe : on *peut* en faire l'essentiel de sa vie) qui soit elle-même l'ouverture d'autres possibilités (on *peut* être de droite ou de gauche).

Or cette évidence n'est pourtant pas une vérité : *il ne va pas de soi que la politique existe, puisque sa notion s'oppose à celle de la gestion et que toutes les difficultés de la vie peuvent être ramenées à des problèmes de gestion* – des problèmes dont on pourra éventuellement reconnaître le caractère aporétique, mais dont la réalité sera *toujours* comprise selon les nécessités de ce qu'on peut globalement appeler *le service des biens*. De fait, on peut toujours dire que *rien* n'est politique : il y a des nécessités individuelles et des nécessités collectives, dont la nécessité de les déterminer et de les concilier relève d'un savoir qu'on appellerait, disons, la gestion sociale. Pareillement la notion de la politique s'oppose à celle de l'idéologie où toutes les réponses sont données avant même qu'on ait posé les questions : on n'a jamais à délibérer sur la singularité des cas ni par conséquent à se décider, mais seulement à appliquer une doctrine d'autant plus étrangère à la politique comme ordre de décisions et par conséquent de nouveauté qu'elle en systématise et en sature l'idée. La gestion et l'idéologie sont donc l'envers l'une de l'autre comme des semblants : la première est la réalité de la politique sans la politique et la seconde l'idée de la politique sans la politique.

Alors il existe une quatrième catégorie de personnes à considérer : celles qui sont, consciemment ou non, chargées *d'assumer ce paradoxe* : non plus les militants mais les *responsables* politiques. Eux, leur question n'est pas tant de *faire* de la politique que de faire, en tant que responsables, *qu'il y ait de la politique* puisqu'il n'est pas naturel qu'il

y en ait – s'il est vrai qu'il appartient constitutivement à la politique qu'on y décide de la politique elle-même.

Car ce qui n'existe pas naturellement et qui ne peut en ce sens avoir de réalité acquise une fois pour toutes, il faut *décider* que cela existe, comme dans l'exemple du géomètre qui décide de n'avoir affaire qu'à des idéalités (par exemple le cercle dont on développera les propriétés) bien qu'il n'y ait rien d'autre que des réalités (de fait, il n'y a dans le monde que des choses plus ou moins rondes). Comme la géométrie advient idéalement à elle-même en refusant d'être une rationalisation de l'arpentage, la politique le fait en refusant d'être une subjectivation des nécessités réelles de la gestion et des nécessités idéales de la doctrine, *et par conséquent de relever du service des biens réels ou idéaux* dont on imagine habituellement qu'elle est une région. Et ce refus, *c'est la décision politique, en tant qu'elle est en même temps décision de la politique* à l'encontre de ces nécessités humaines que sont la gestion (réalité) et l'idéologie (idéauté). *C'est de n'être ni triviale gestion ni sublime idéologie que la politique est la politique*. La maxime « Écartons tous les faits » (le géré, l'idéologique) permet ainsi de poser la question de la politique : celle d'une *distinction* dont un certain sujet, par là même *auteur* de la politique, soit spécifiquement responsable.

Ce sujet, en faisant qu'il y ait la politique à l'encontre des nécessités de la gestion et de l'idéologie, la sort en même temps de la nécessité des biens et de celle des idées. Cela signifie qu'il lui donne un enjeu dont on peut dire dans un premier temps qu'il est la politique elle-même : de toute question dont on sera amené à traiter, il faut que la réponse soit politique – quelle que soit par ailleurs la nature de cette question. Cela signifie aussi que *l'enjeu de la politique ne peut pas plus être celui de la gestion qu'il ne peut être celui de l'idéologie, dont le paradoxe est qu'il soit le même – celui qu'on a depuis Platon identifié sous le nom de Bien*. Il n'y a en effet de gestion que comme service des biens, autrement dit promotion du bien dans les diverses occurrences de la vie (la santé est le bien pour le corps, etc.), et d'idéologie qu'à ce qu'on l'entende comme l'indication de ce qu'il faudrait finalement être et donc finalement faire.

Par politique, c'est par conséquent le rupture avec le Bien qu'on doit forcément entendre, alors même qu'on se représente le contraire en en faisant le nouage de la gestion et de l'idéologie, c'est-à-dire en méconnaissant la nécessité pour elle d'être *non pas tant son propre fait* (le fait de la politique, c'est la gestion ou c'est l'idéologie) *mais sa propre décision* (il n'y a de décision politique que comme décision de la politique).

Quel est alors l'autre radical du Bien, second terme d'une alternative qu'il faudra donc dire originelle et dont le responsable politique soit, comme tel, responsable ? Forcément quelque chose dont la pensée soit en même temps celle de cette responsabilité...

1. Exclusivité de la politique et de la vie

Tout le monde admet la distinction de la politique et de la vie, autrement dit son irréductibilité au service des biens : celui qui ne verrait que ses intérêts catégoriels au

moment de mettre son bulletin dans l'urne agirait d'une manière fort peu « citoyenne ». En fait, il agirait d'une manière *politiquement* irresponsable, surtout si le résultat de l'élection se révèle bénéfique pour lui. Et cela vaut aussi pour le bien commun, en admettant qu'il y ait assez d'unité dans la collectivité pour que sa notion ait un sens : *c'est le même d'en avoir le souci exclusif et de refuser de faire de la politique*, ainsi qu'on le voit dans les petites communes où les affaires municipales sont confiées non pas à l'envoyé d'un parti qui déterminerait idéologiquement les options que tout le monde serait ensuite contraint de suivre, mais au familier dont on connaît le sérieux et la probité, c'est-à-dire à celui dont on est sûr qu'il agira *pour le mieux*. Du politique, on ne peut rien attendre de tel (ce qui ne signifie évidemment pas qu'on attend le contraire), *puisque'il revient au même de dire que la politique décide de la vie et de dire que la question de la politique n'est pas celle de la vie mais, précisément, celle de la politique*. De fait, à l'échelle des grandes collectivités et a fortiori des nations, la gestion des nécessités de la vie n'est qu'un moment plus ou moins instrumentalisé de la mise en œuvre d'une certaine politique – par exemple libérale ou marxiste, pour citer des significations commodes.

On peut préciser encore. La principale distinction constitutive de la politique est celle qu'on a toujours déjà faite entre la population et le peuple. *La politique, c'est que le peuple compte et que la population soit seulement plus ou moins importante* (aussi importante qu'on voudra, la question n'est pas là). Mais où est le peuple ? Eh bien répondra-t-on il est dans la souveraineté comme décision que la société prend d'elle-même, autrement dit dans la dimension politique du monde social. Autant dire nulle part ! Car enfin la société comme telle est une sorte de chose (non pas une chose mais un phénomène, distinction négligeable ici) et on ne voit pas en quoi une chose pourrait prendre une décision, a fortiori à propos de soi. On répondra que l'instance de cette décision existe : c'est l'État. Mais non, elle n'existe pas *puisque l'État n'est rien d'autre qu'une idée* ! Bien sûr, répondra-t-on pour finir : l'État n'est qu'une idée *mais ça ne compte pas – et c'est en cela, et en cela seulement, qu'il est l'État* !

Cette nécessité que la réalité ne compte pas, ni donc le service des biens qui la structure alors qu'il n'y a par définition rien d'autre, quelle en est la nature ? La réponse est évidente : c'est une décision. Quelle décision ? La décision qu'il y ait la politique.

La tradition philosophique s'est longuement interrogée sur cette décision, à travers la question de ce qui peut valoir à bon droit dans la société. La question de la légitimité est celle de la rupture avec la réalité incontestablement naturelle des sociétés – non seulement au sens factuel où nous disons aujourd'hui que de les sociétés humaines procèdent des sociétés animales qu'elles étaient primitivement mais encore au sens aristotélicien où la cité est le seul lieu où l'humain puisse accomplir la potentialité qui lui est propre et par là rejoindre sa propre nature. Poser la question de la légitimité, c'est laisser en arrière aussi bien la nécessité naturelle que la finalité métaphysique : échapper à la première en posant la question de la sécurité, et à la seconde en supposant chacun responsable des fins qu'il peut se donner, et donc en le supposant libre malgré toutes les évidences de l'expérience et de la réflexion.

On sait que résoudre le problème de la légitimité dans les sociétés d'une manière *telle que la sécurité soit la condition d'un être dont la liberté reste le propre* est le projet du Contrat Social, de Rousseau. L'ouvrage ne donne pas la théorie d'un État idéal

mais de la légitimité, *en tant qu'elle ne diffère pas du caractère décisif de l'existence politique*. Décisif, ici, a deux sens : d'une part on fait la théorie de ce qui *décide* de l'humanité en décrivant l'entrée dans l'ordre politique comme « l'instant heureux (...) qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »¹, et d'autre part on fait la théorie d'une certaine *décision* que des hommes, qu'on devra dire préalablement naturels, auront dû prendre de former une société dont la réalité soit indistinctement le règne de leur sécurité et de leur liberté. Il suffit de rapprocher ces deux sens pour comprendre que la question n'est pas plus celle d'un événement qui aurait eu lieu à tel moment précis qu'elle n'est celle d'hommes dont la vie n'aurait pas depuis toujours été sociale, mais celle d'une *origine* – l'origine de la politique, avec ce que cette notion a de constitutivement normatif.

Pour la question de l'origine du politique, la référence au Contrat Social a donc valeur de paradigme, au sens où nous disposons avec ce livre d'un matériau en quelque sorte expérimental : les apories conscientes ou inconscientes sur lesquelles il débouche ou contre lesquelles il bute sont autant d'indications de *l'exclusivité de la politique et de la vie* que Rousseau et nous sommes habitués à dénier depuis que la métaphysique platonicienne a inscrit la politique dans l'horizon du Bien.

Or cette exclusivité est d'emblée présente dans le texte, au corps défendant de Rousseau. Il décrit l'institution du politique comme une réponse à la nécessité vitale : le pacte est celui que des hommes vivant à l'état de nature auraient dû passer entre eux pour assurer la possibilité d'une vie qu'un changement quelconque (glaciation, volcanisme, etc.) aurait compromis². Mais ce motif est expressément récusé par le pacte social, en tant qu'il *a pour sens de convertir ces individus soucieux de leur bien en citoyens dont la question ne soit plus celle de leur bien*. Qu'en effet elle reste celle de ce bien, *et c'est au contraire la mort que la collectivité va faire s'abattre sur ceux qui auront refusé d'oublier le motif pour lequel ils ont passé le pacte*. Dans le chapitre sur la religion civile, Rousseau cite l'exemple du « plus grand des crimes » qui est d'avoir « menti devant les lois » et dont on fixe d'avance qu'il doit être « puni de mort »³ ! Le Contrat social, qui est « l'acte par lequel un peuple est un peuple »⁴ est donc aussi bien *l'acte par lequel les motifs de passer le contrat* (être en sécurité tout en conservant sa liberté) *disparaissent dans le fait même de le passer* : ce sont les individus qui veulent passer le contrat qui voient en lui le moyen de leur bien, mais les citoyens qui naissent de cette convention *ne sont citoyens que parce que leur question n'est plus du tout celle de leur bien*. La fin n'est pas constituée par le bonheur de l'individu récoltant en quelque sorte les fruits de son renoncement primitif à l'indépendance, mais par l'accomplissement de la politique : les bonnes lois ne sont pas celles qui rendent les gens heureux mais celles qui les amènent à être de plus en plus spontanément de bons citoyens, c'est-à-dire des individus capables de se sacrifier à la collectivité s'il s'avère

¹ Rousseau, le Contrat Social, Livre I, ch. 8, De l'état civil.

² « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. » *ibid.*, Livre I, ch. 6, Du pacte social.

³ *Ibid.* Livre IV, ch. 8, De la religion civile. On pourrait imaginer d'autres cas comme celui du déserteur, dont la notion est très exactement celle du soldat soucieux de son bien.

⁴ *Ibid.* Livre I, ch. 5, Qu'il faut toujours remonter à une première convention

qu'elle en a besoin. Pour que l'« aliénation » du Contrat pût s'entendre comme un moment du service des biens, il faudrait qu'elle ne fût pas totale, autrement dit qu'un droit naturel à sa propre conservation pût être opposé aux exigences du souverain quand elles sont manifestement contraires au bien de l'individu *c'est-à-dire au motif qu'il a eu de passer le contrat social*. Mais c'est impossible : il n'y a de droit que par l'État, l'aliénation n'étant fondatrice de la liberté civile qu'à la condition expresse être totale⁵. En somme l'argument implicitement dénié est le suivant : passer le contrat, c'est cesser d'être celui qui avait des raisons de le passer⁶, *autrement dit c'est cesser d'identifier sa propre question à celle de son bien* dont on s'était imaginé qu'il relevait.

Que la politique naisse d'*avérer que la vie ne compte pas* est une vérité qu'on s'efforce habituellement de dissimuler – car il importe au responsable politique qu'on lui fasse confiance (autrement dit : il n'est pas politique d'exhiber le caractère effroyable de la politique). Le moyen le plus commode est d'arguer de l'opposition du fait et du droit.

Prenons celle, très évidente, que nous faisons entre *tous* et *chacun*. Elle peut servir à définir la politique : *la politique, c'est que chacun ne compte pas quand il s'agit de tous*. Mais ce « tous » qu'on oppose à chacun, n'est-ce pas une abstraction dans la mesure où en « tous », c'est à *chaque fois et seulement* de chacun qu'il s'agit ? Croire qu'il existe positivement un « tous » dont on doit privilégier les intérêts au détriment de chacun, c'est délirer, puisque c'est *réaliser* des entités seulement produites par notre réflexion et auxquelles il faudrait que les individus, en dehors de quoi il est évident qu'il n'y a rien, sacrifient leurs biens et parfois leur personne ! C'est se faire le prêtre de Moloch. Qu'au contraire on en reste à la seule réalité factuelle qui est celle de l'individu en prenant pour maxime que chacun *compte* quand il est question de tous, et l'on verse expressément non pas dans la fausseté mais dans l'*anti-politique*.

La récusation vaut aussi pour le peuple en tant que peuple. On peut en effet considérer que ce n'est pas spécialement une *bonne* chose, pour un peuple, d'être un peuple, dès lors qu'il lui appartient essentiellement de pouvoir décider son anéantissement ou, plus simplement, de pouvoir s'engager dans des aventures dont cet anéantissement soit une issue probable. C'est qu'un peuple peut déclarer des guerres,

⁵ « Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule - savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. » *ibid.*, Livre I, ch. 6, Du pacte social.

⁶ Rousseau connaît cet argument, qui gouverne sa réfutation du pacte d'esclavage (Livre I, ch. 4). En cette occurrence on peut le présenter ainsi : imaginons qu'on puisse promettre de devenir le bien d'un autre ; à l'instant où c'est effectif, il n'y a plus personne pour en tenir la promesse.

dont il ne va pas de soi qu'elles servent le bien de l'individu puisqu'elles ne le concernent jamais que selon son rapport à l'Etat⁷.

L'évidence du bien commun n'est pas mieux assurée. D'ailleurs l'histoire en témoigne à l'envi : la plupart des guerres n'ont pour motif que des différends idéologiques ou ce qu'on pourrait appeler des passions culturelles ou nationales : *autant de fois le malheur, pour les peuples concernés, d'avoir été des peuples*. Quant à l'hypothèse d'un bien qui serait commun et qui constituerait l'objet propre de la Volonté Générale (le bien du peuple en tant que peuple), elle est bâtarde et ne convient pas, puisqu'elle suppose 1) que les intérêts divers de la société sont finalement conciliables dans quelque chose comme une résultante (mais la résultante de deux forces exactement opposées, c'est zéro !) et 2) qu'elle dénie *qu'il appartienne tout autant à la volonté de pouvoir se consacrer à son mal qu'à son bien*.

Voici en effet le terme essentiel. Quand Rousseau dit qu'« il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut »⁸, il a tort *parce qu'il confond décider et choisir* : le choix étant forcément choix du préférable autrement dit du meilleur, on ne peut certes pas choisir son mal, ni donc le vouloir si vouloir consiste à subjectiver un choix ; *mais on peut le décider et donc le vouloir si vouloir consiste à subjectiver une décision !* Or qui niera que la politique ne soit en propre le domaine des décisions ?

Si donc nous veillons à ne pas confondre choisir qui renvoie au service des biens, et décider qui renvoie à la politique – autrement dit si nous reconnaissons que la disjonction des ordres est aussi une disjonction subjective – alors nous devons poser la question de la politique comme celle d'une décision originelle : la décision de rompre avec des ordres où la question soit de choisir, *autrement dit de faire pour le mieux*. C'est pourquoi il faut finalement nier qu'une réconciliation puisse jamais s'opérer entre la politique et la vie, *puisque il peut toujours être politique de vouloir son mal et même d'abolir sa propre vie* (pour sauver sa cité, pour entraîner ses ennemis dans la mort...)

De même qu'il appartient à l'individu libre de pouvoir décider de son mal et de sa mort (par exemple en étant imprudent : en vouloir au moins la possibilité), *il appartient au souverain que sa volonté soit contingente relativement à son bien*. Car ce n'est pas le bien commun qui est contraignant pour le souverain, c'est sa souveraineté ! Donnons l'argument dans sa radicalité : *si la souveraineté qui fait du peuple le sujet de la politique est inaliénable, alors elle ne saurait pas plus être aliénée au savoir de son bien que ne l'est, chez un individu, sa liberté au savoir du sien*. Et exclure qu'on soit « aliéné » au savoir de son bien c'est, subjectivement, exclure qu'on soit aliéné à ce bien. *Au souverain il appartient donc aussi de pouvoir vouloir son propre mal* – par exemple de déclarer des guerres dont l'anéantissement de *tous* les belligérants soit l'issue la plus probable (l'arme atomique et « l'équilibre de la terreur » concrétisent pour nous cette hypothèse). L'argument s'impose à partir de la notion de souveraineté,

⁷ « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. » *ibid.* Livre I, ch. 4 De l'esclavage.

⁸ Livre II, ch. 1 : Que la souveraineté est inaliénable.

et notre époque a montré qu'il n'avait rien d'abstrait : *courir à sa perte est une prérogative essentielle du sujet politique en tant que politique*⁹.

Cela ne signifie pas que la *responsabilité* politique reste étrangère aux nécessités de la vie et de la conscience, mais qu'elle ne les considère que dans leur dimension politique. S'il y a par exemple une épidémie, la responsabilité politique ne consistera pas à agir en tant que médecin mais à prendre de la situation sanitaire une responsabilité qui soit encore et toujours *politique*. On voit la même chose avec la morale : la responsabilité politique ne consiste pas à agir et à faire agir les autres en fonction des impératifs de la conscience mais en fonction des impératifs de la politique. Ainsi il peut être *politique* de voler au secours d'une population persécutée par son gouvernement dans un cas, et ne pas l'être (donc la laisser se faire massacrer) dans un autre – la nécessité morale étant pourtant identique à chaque fois. Ici, personne n'accusera les responsables politiques de cynisme : il se peut tout à fait que ce soit la mort dans l'âme qu'un chef d'État refuse de sauver des populations entières. Cela revient à dire que s'il intervenait en n'écoutant que sa conscience d'être humain qui le lui commande expressément, il se conduirait, en tant que chef d'État, d'une manière irresponsable et donc, paradoxalement, indigne !

La politique ne vaut donc *ni pour le particulier* qui pouvait croire à l'intérêt de contracter, *ni pour le peuple* qui pouvait se figurer sujet de son propre bien sous les espèces de la Volonté Générale : elle vaut seulement pour le politique. Bref, *la politique, c'est seulement que la politique compte* – le reste (la morale, l'intérêt individuel ou collectif) ne servant qu'à *importer* de la détermination dans cette nécessité *proprement et définitivement inhumaine*.

D'où cette évidence : la responsabilité politique est celle de ne pas céder sur l'impossibilité que ce qui compte soit jamais autre chose que la politique elle-même. De fait si c'est la vie qui compte, on ne pourra jamais *trancher* puisque cela revient toujours à récuser partiellement la vie. Qu'est-ce qu'un chef, par exemple, sinon celui qui va décider du pourcentage de perte acceptable pour la réalisation d'un objectif ? Reprendre une colline à l'ennemi devrait par exemple coûter la vie de cent hommes. Alors, qu'est-ce qu'on fait ? Eh bien le chef répond à cette question (éventuellement par l'abstention) – *et c'est précisément parce qu'il ne le fera pas du point de vue de la vie qu'il est un chef*.

Il n'y a jamais que la vie, et la réflexion de la vie autrement dit la conscience. On le sait, *mais on décide que ce savoir ne comptera pas* et on définit alors le responsable politique *comme celui qui a la charge de prendre sur lui qu'il en aille bien ainsi*.

⁹ On pense à l'Allemagne à la fin de la guerre qui utilisait ses ultimes ressources logistiques pour convoyer des Juifs vers l'extermination alors que l'avancée des troupes russes exacerbait les besoins de trains militaires.

2. Un auteur de la politique

La politique est un ordre de décision, mais par ailleurs il a fallu décider de la politique. La notion de la politique est d'abord celle de ce nouage. Concrètement, cela revient à dire qu'*il n'y a jamais de décision de la politique qu'elle ne soit déjà une décision politique* : la politique n'est pas de la philosophie réalisée mais toujours déjà et toujours encore de la politique. Le sujet qu'on lui reconnaîtra ne sera donc pas le sujet philosophique (l'Homme, avec toute la raison ou toutes les passions qu'on voudra lui attribuer) mais un sujet intégralement politique. Il est alors impossible de suivre la tradition (et notamment Rousseau) dans l'idée d'une *fondation de l'espace politique* comme si, à partir d'une idée non politique d'un état antérieur lui-même non politique (la « nature »), on pouvait imaginer une raison non politique (vivre) d'instituer la politique. Si la politique relève d'une décision, ce doit donc être d'une décision politique et non une décision philosophique ou une décision vitale.

Mais qui prend cette décision, dès lors que ce ne peut pas être un sujet qui aurait vu en elle un moyen plus ou moins direct de servir son bien ? Forcément un sujet politique. Quel est-il, alors, ce sujet politique de la politique ? Le citoyen, le peuple, ou quelqu'un d'autre dont le peuple aurait souverainement décidé de faire le spécialiste, voire le professionnel, de la politique ? Il faut se méfier de ces évidences, puisqu'elles laissent dans l'ombre le tout premier moment de la politique, à savoir l'institution du peuple comme peuple.

Si un peuple peut s'instituer lui-même d'une manière qui ne soit pas une sortie de la nature mais déjà et encore une institution politique, alors il est le sujet politique comme sujet de soi-même. Mais s'il ne le peut pas et qu'un autre doit assurer pour lui qu'il soit bien un peuple, alors la question de l'origine de la politique devient elle de cet autre...

Une nécessité déjà partisane

Qu'il ait dû être *politiquement décidé* de la politique à l'encontre de l'évidente nécessité pour chacun et pour tous d'en rester à la question des biens, cela signifie que la politique n'est réelle que dans la mise en œuvre d'une politique *particulière*. Car enfin, cette décision *originelle* que seule la politique compte alors même que tout relève de la vie, comment voudrait-on qu'elle ne soit pas déjà politique, *puisque'on ne peut concrètement décider qu'il y a la politique qu'en fonction de l'idée qu'on en a* ? Or cette idée est déjà marquée politiquement. Il est évident, par exemple, qu'un libéral ou un marxiste n'ont pas du tout la même idée de ce que c'est que la politique, ni donc, à partir de la population et des règles de la vie sociale, de ce qu'il faudra reconnaître comme le peuple ou comme le droit. Non seulement la définition du peuple, du droit et de la société se trouve conditionnée par cette nécessaire détermination, mais l'est encore

ce qu'il faut entendre par « politique ». Par exemple le marxiste comprend ce terme comme guerre sociale, avec tout ce que cela peut supposer comme stratégies et tactiques, alors que le libéral le comprend comme aménagement de nécessités qui restent en fin de compte individuelles. Il est impossible de remonter en deçà de cette détermination (trouver une notion de la politique convenant aussi bien au libéralisme qu'au marxisme) *parce que cela reviendrait à restaurer comme une dernière instance la nature philosophique et donc a-politique de la politique*. Ne jouons donc pas sur les mots : contre la tradition métaphysique faisant de la politique, et donc de la responsabilité qu'il y ait de la politique, l'objet du privilège philosophique, il faut reconnaître que l'institution de la politique n'est possible que de manière politique, *autrement dit partisane*. Il appartient donc à la politique qu'elle relève du sujet dont elle est elle-même la détermination (par exemple un sujet libéral ou marxiste) et non pas, comme dans la tradition métaphysique, du philosophe entendu comme celui qui prend acte de nécessités objectives et morales pour en déduire « les justes clauses d'un pacte »¹⁰.

Ce qui vaut pour le principe ne vaut pas moins pour le fait. Car nous le demandons : comment est-il *déjà* constitué, ce social dont nous avons l'*idée* qu'il devra être écarté pour qu'on aborde toute question (la morale, l'économie, la médecine, etc.) en fonction de son aspect politique ? Il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir : il est déjà constitué *politiquement*. Autrement dit : *la politique vient forcément d'une région déjà politique du social*.

Mais alors de quelle politique concrète (partisane) peut-il s'agir dans cette institution, qui serait celle du peuple comme tel *et donc aussi de la politique et du droit* ? Il n'y a qu'une seule réponse à cette question : *n'importe quelle politique* ! En effet, il suffit qu'une politique en soit une pour qu'elle détermine politiquement la *notion* même de la politique et donc aussi celles du peuple, du droit, de la société – irréductiblement aux *idées* qu'il appartiendra au philosophe d'en avoir donné.

Ni le peuple, ni le citoyen

Quel est donc ce sujet toujours déjà politique dont la politique aurait à relever ? Du simple point de vue des idées, c'est le peuple. Réapparaît ainsi la difficulté logique due à l'impossibilité d'un ultime métalangage, autrement dit à la nécessité que la politique relève déjà d'elle-même : le peuple est sujet de la politique, certes, mais la notion de peuple est la notion politique par excellence ! *Il faudrait en somme qu'il y ait déjà eu le peuple comme sujet de la politique pour instaurer ce sujet politique qu'est le peuple*. Rousseau avait donné l'argument : il faudrait « que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »¹¹.

¹⁰ C'est le sens de la citation de Virgile (*foederis aequas dicamus leges*, Enéide XI) que Rousseau a mise en exergue de son travail.

¹¹ Livre II, ch. 7 : Du législateur.

On vient de voir qu'il fallait sauter par dessus cette difficulté : puisque de toute façon le social est déjà politique, on peut laisser de côté la question de savoir comment le peuple a été politiquement institué. Pascal a raison, qui dénonce les « demi-habiles » : n'examinons pas de trop près ce qui fonde l'autorité, puisqu'il faut de l'autorité. Ici, ce serait l'autorité du peuple, dont on peut admettre qu'il existe comme tel, *puisque de toute façon il est là* (le social est politique). Rien n'empêche alors de le considérer comme le sujet d'un acte politique, et donc aussi à la limite comme le sujet (politique) de sa propre institution. D'autant que si le peuple peut décider de sa propre dissolution, comme il appartient au Contrat d'en être la possibilité, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas à l'inverse décider de sa propre institution, dès lors qu'il est là ! En théorie il ne le peut pas (il n'y a pas de peuple pour instituer le peuple), mais dans les faits rien ne paraît s'y opposer (il y a un peuple pour instituer le peuple).

Pourtant, il ne le peut pas, et pour une raison très simple : *le peuple déjà politique ne pourrait jamais s'instituer lui-même que selon la politique qui détermine actuellement son existence – or cela n'aurait aucun sens*. Par exemple est-ce qu'un régime libéral va instituer le peuple dans la compréhension marxiste de cette notion, ou un régime marxiste dans la compréhension libérale ? On voit bien que non : chacun, ayant une compréhension exclusive de ce que c'est qu'être un peuple, s'instituera forcément lui-même *tel qu'il est déjà, autrement dit pas du tout* ! On pourrait donc accorder au peuple qui existe en fait la possibilité qu'il s'institue lui-même, *sauf qu'il faudrait ôter de cette idée la nouveauté qui en est l'essentiel*. Car s'instituer, c'est décider de soi-même et il n'y a de décision que du nouveau – d'un irréductible à ce qui était avant la décision. Bref, l'idée que le peuple puisse être sujet de sa propre institution *et donc sujet du fait même qu'il y ait la politique* est absurde parce que cela impliquerait *d'identifier l'institution de soi avec le fait de continuer normalement à être ce qu'on est déjà*. S'il n'y a d'institution que comme décision et de décision que du nouveau, il est impossible qu'un peuple s'institue lui-même *c'est-à-dire prenne et assume actuellement la responsabilité d'être un peuple* et pas simplement une population.

Il ne se réduit certes pas à la population qu'il est par ailleurs ; *mais alors nous découvrons que cette irréductibilité n'est pas son affaire*. Or elle est la réalité même de la politique, si l'on nous a accordé qu'il n'y avait de politique que dans la *décision* qu'il y en ait...

Est-ce alors du citoyen qu'elle sera l'affaire ? Pour la même raison que précédemment (on est de toute façon déjà dans l'espace politique), on écartera l'argument de principe selon lequel il n'y a de citoyen que si le peuple est déjà institué. Supposons donc la réalité factuelle du citoyen qui serait alors sujet de l'institution du politique. On voit tout de suite qu'en disant cela nous retombons dans l'attitude métaphysique qui consiste à imaginer, à la manière de Rousseau, un citoyen qu'on opposerait à l'homme comme le politique s'opposerait d'une manière générale au naturel. Autrement dit *l'idée de citoyen n'a aucun sens concret* : elle ne vaut que pour l'idée de politique, par opposition à la *notion* qu'on peut en avoir de tel ou tel point de vue. Qu'on passe en effet de l'idée à la notion, et tout change : d'un point de vue marxiste, on pourrait par exemple faire équivaloir la notion de citoyenneté à celle de mystification ! Bref, ou bien on en reste à une idée abstraite et, à la manière de Rousseau, on pense le citoyen à partir d'une décision non politique d'instituer la politique (la philosophie serait alors la théorie du devenir citoyen de l'homme), ou bien

on en saisit la notion concrète en remarquant qu'on est toujours déjà citoyen, mais alors il faut préciser et dire par exemple si c'est d'un régime libéral ou d'un régime marxiste qu'on est le citoyen, si c'est une nécessité ou une mystification.

D'où il faut conclure que ni le peuple ni le citoyen ne peuvent être en réalité sujets de la politique, bien que nous nous représentions nécessairement qu'ils le sont.

La conséquence en est étonnante : tant en ce qui concerne le peuple que le citoyen, on doit reconnaître qu'ils ne sont sujets de la politique qu'à la condition qu'il soit préalablement décidé de cette même politique – décidé qu'il y ait de la politique, et laquelle. Formulons alors le véritable énoncé du problème en disant que *le peuple est bien le sujet de la politique, mais il n'est aucunement sujet d'être ce sujet : son être, qui en l'occurrence doit être entendu comme sa responsabilité, est la décision d'un autre*. Il y a un autre dont la politique est l'affaire propre – la pensée de cette « affaire » étant alors le dégagement de sa vérité.

L'élu

Qui sera cet autre ? Quel est le sujet de la décision politique, dès lors que ce n'est pas le peuple ni le citoyen ? Un quelconque aventurier ? Assurément non, puisque la question de la politique est celle de l'*autorité* de la décision qu'il y ait la politique. N'importe qui n'est pas en position de décider, a fortiori de décider qu'il y ait la politique. Il faut donc que ce soit un responsable – et déjà un responsable politique, puisque la question de la politique est elle-même politique et non pas philosophique ainsi qu'on l'imaginerait.

Il y a des gens à qui le peuple a décidé de confier la politique, dont elle devient ainsi l'affaire. Ce sont les élus. A l'instant du vote, la politique est celle du citoyen, mais il retourne aussitôt à ses affaires qui sont privées, n'étant plus citoyen que nominativement ou plutôt imaginativement. Que le peuple soit un peuple et non pas une horde de consommateurs insatiables ou d'ayant droits revendicatifs, c'est la politique dans sa dimension originelle – *et la politique, une fois le bulletin glissé dans l'urne, est l'affaire des élus*.

Le paradoxe que nos démocraties déniaient malgré son évidence est que l'élu devient le sujet réel de la souveraineté, dont la définition est pourtant qu'elle soit aussi inaliénable que la liberté pour un être humain, autrement réduit à la servitude : « Le peuple Anglais pense être libre, il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement : sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. »¹² Cela vaut certes pour la puissance législative qui est la souveraineté dans son sens étroit, mais cela ne vaut pas moins de la simple existence politique, non pas bien sûr comme un fait inerte qu'un observateur extérieur pourrait constater mais *en tant qu'il doit en être décidé*. Car la décision de la souveraineté est la souveraineté même ! Et celui qui

¹² Livre III, ch. 15 Des députés ou représentants.

possède la puissance législative possède par là même la décision de la souveraineté, puisque cette puissance est d'abord constitutionnelle, institutrice de l'ordre politique.

Reconnaître à l'élu la souveraineté entendue comme pouvoir législatif revient donc à le reconnaître comme *le sujet de l'existence politique* – du fait même que le peuple soit le peuple... Toute la question de la responsabilité se joue alors sur la question de l'élection, dont la notion doit être précisée.

Nous parlons de ceux qui sont élus : *élus et non pas choisis*. Car si nous les choissions, nous devrions préalablement déterminer une capacité dont ils devraient faire montre et, tout choix étant forcément choix du préférable en fonction d'un certain critère, opter nécessairement pour celui des candidats qui en serait le plus manifestement porteur. En somme, si nous devons choisir les responsables politiques, nous devrions leur faire passer un examen ou des tests à la manière d'un chef d'entreprise qui sélectionne le candidat le plus apte à exercer des fonctions préalablement définies. Ainsi attendrait-on des candidats retenus qu'ils possèdent les meilleures aptitudes à la représentation de la population et que leur compétence corresponde à la double nécessité de la sécurité extérieure et de la concorde intérieure, qui constitue le souci spécifique du corps social. Quel serait alors le statut des candidats retenus ? Celui d'être des mandataires. Étant choisis, ils seraient eux-mêmes sujets pour des choix : dans chaque situation leur mission serait d'agir au mieux en faisant ce que n'importe qui, possédant la compétence requise, ferait à leur place. Or ce sont des *responsables* qu'on élit...

Un mandataire en effet est doublement irresponsable : d'une part c'est son client qui tient le principe de la responsabilité, puisque le mandataire fait ce que le client lui dit de faire ; et d'autre part dans l'exercice de son métier, c'est le savoir anonyme qui détient toute la responsabilité puisque s'il réussit, c'est que son savoir (sa compétence) était suffisant, et que s'il échoue c'est que le savoir aura manqué. Lui n'est jamais pour rien : la responsabilité est toujours extérieure : celle du client comme donneur d'ordres, celle du savoir comme efficient ou comme manquant. A l'inverse, les responsables politiques sont des décideurs : des gens qui doivent *prendre sur eux* non seulement qu'il y ait de la politique quand on aurait pu imaginer qu'il n'y ait que de la gestion ou de l'idéologie, mais encore que la politique soit celle-ci plutôt qu'une autre. Le *responsable* politique l'est de la politique qu'il mène – y compris dans son orientation la plus générale : en aucune manière il ne peut se défaire sur le peuple en lui rappelant les orientations que celui-ci avait privilégiées, alors même que c'est en fonction d'elles qu'il a été élu. Rien ne serait plus irresponsable que le discours suivant : « en votant pour moi vous vouliez une politique de telle nature, je l'ai appliquée, vous n'avez qu'à vous en prendre à vous si les conséquences en sont catastrophiques ». Un mandataire, au contraire, tiendra nécessairement ce discours : « vous avez voulu des placements risqués pour obtenir une plus forte rentabilité, j'ai adopté cette politique pour vos investissements, ne me reprochez pas de vous avoir ruiné ! » Quant au *savoir* qui commande les choix, imagine-t-on un chef de gouvernement apparaître devant le pays en disant « je ne savais pas, je ne pouvais pas savoir ; croyez bien que si je l'avais su, j'aurais agi autrement » ? Rien ne serait plus indigne d'un responsable qu'un discours comme celui-ci, pourtant naturel et inattaquable venant d'un particulier. Le responsable ne renvoie pas la faute sur un savoir dont tout le monde accorderait pourtant que le manque l'innocente, parce que ce serait avérer son irresponsabilité. Autrement dit : il n'explique pas des *choix*

mais il assume des *décisions*, prenant sur lui d'avoir fait ce qu'il a fait et donc, dans les occurrences négatives, ne s'excusant pas en arguant de l'impossibilité de savoir. Un mandataire explique pourquoi la mission qu'on lui avait confiée a échoué. Un élu désavoué démissionne en silence.

Ainsi un *responsable* politique ne peut pas avoir été choisi, et sa responsabilité, à son tour, ne consistera jamais à choisir mais à décider. Dans une élection, les citoyens *décident* de celui qui exercera les responsabilités lesquelles, comme responsabilités de *décider* – autrement dit de *prendre* ses responsabilités – ne seront jamais réductibles à l'exercice d'un mandat.

En ce sens, l'agir de l'élu échappe à la possibilité d'être anticipé. Il est donc, au sens littéral, impossible : ne consistant pas à actualiser des possibilités qui eussent déjà été celles d'un sujet. Les choix expriment les sujet et sont donc parfaitement prévisibles (si j'étais exactement dans la situation de telle personne, je ferais *exactement* ce qu'elle va faire), alors que les décisions sont à chaque fois des ruptures avec le savoir auquel le sujet s'identifiait, des ruptures avec la possibilité subjective. Il revient donc au même de dire qu'on choisit toujours ce qui était possible alors qu'il n'y a jamais de décision que du nouveau, et de dire *qu'on choisit toujours selon soi mais qu'on ne décide jamais que sans soi*. D'ailleurs tout le monde le sait : décider, concrètement, c'est prendre brusquement conscience que la décision est déjà prise au fond de soi (parfois depuis une demi-seconde, parfois depuis cinq décennies).

Parler d'impossible à propos de nos attentes politiques ne signifie donc pas qu'elles aient à être démesurées et naïves : que le candidat qu'on aura élu supprime le chômage, résorbe les injustices, en un mot contribue fortement au bonheur de tout le monde et par là de chacun. Cela, et dans une mesure toujours très faible parce que liée à l'étroitesse des marges de manœuvres, on peut certes *l'espérer*, mais on ne peut pas *l'attendre*. Espérer renvoie à une réalité de fait, comme quand on espère qu'un médicament produira un effet bénéfique, alors qu'attendre renvoie à une nécessité de droit : *on peut espérer mais on est en droit d'attendre*. On peut donc espérer que l'élu réalise le programme qu'il a présenté, mais on n'est paradoxalement pas en droit de l'attendre.

Sauf s'il a promis de s'y tenir, direz-vous ? Eh bien non, parce que cela signifierait que l'élection n'est pas un acte par lequel va s'instaurer *la responsabilité qu'il y ait de la politique*. Car si c'est un *décideur* qu'on élit en lui confiant la responsabilité qu'il y ait de la politique (et pas seulement celle des actions qu'il fera dans un cadre politique supposé aller de soi), alors on sait d'avance qu'il peut décider *qu'il sera politique de ne pas tenir ses promesse*. On ne sera d'aucune manière fondé à le lui reprocher – *puisque c'est précisément pour décider de la politique qu'on l'aura élu*. Un très bon exemple est fourni par le tournant de 1983 : élu pour mettre en œuvre une politique de gauche, Mitterrand décide (sous le nom de « rigueur ») de pratiquer désormais une politique de droite. Ses électeurs pouvaient regretter cette décision, mais nul n'aurait eu l'idée d'y voir une forfaiture. La soumission de la parole pourtant donnée au réalisme de la politique n'est pas la corruption de la politique mais au contraire son essence, en tant qu'elle est décision et non pas choix : *la responsabilité politique, c'est de ne tenir que les promesses qu'il est politique de tenir*. Ne pas tenir parole, s'agissant de particuliers, implique la suppression du sujet : on ne peut plus se fier à celui qui a fait voir à tout le monde que sa parole ne comptait pas, qu'il était comme rien en tant que sujet

d'énonciation. S'agissant de politiques, au contraire, ce qui *n'est pas* une trahison des promesses (bien qu'en fait ce ne soit pas autre chose) avère qu'on est paradoxalement dans l'ordre de la responsabilité : celle de décider de la politique c'est-à-dire *de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas*. Ce qui eût été une ignominie pour un particulier est alors une assumption pour un politique : faire non pas que les promesses ne soient rien mais, selon le mot d'un praticien de la politique, qu'elles « n'engagent que ceux qui les reçoivent ».

La conséquence est étonnante, *et permet de sortir de l'aporie constituée par l'impossibilité que l'institution de la politique soit autre chose que la poursuite d'une politique préalable* (s'instituer, ce serait continuer à être normalement ce qu'on était déjà) : des responsables politiques, on attend d'abord qu'ils *prennent leurs responsabilités* et par conséquent qu'ils prennent sur eux *ne pas être ce que nous espérons pourtant qu'ils seront* – non pas seulement nos représentants, mais les représentants de la voie qui nous semblait la meilleure pour la collectivité. On ne sort pas de cette évidence : *on les élit pour décider et il n'y a de décision que du nouveau*. En ce sens, c'est-à-dire quand nous avons compris que nous élisions des responsables et que nous ne choisissons pas des mandataires, on attend bien d'eux... *l'impossible*, dont le possible (qu'ils appliquent le programme prévu) ne sera alors qu'une variante contingente et finalement paradoxale (de fait, on ne peut nier que cela arrive parfois). Le propre de l'élu est ainsi de ramener à une légitimité *dont il est seul à pouvoir et à devoir décider* les attentes qui sont tournées vers lui.

La notion de l'élection, quand on l'oppose à celle du choix, est donc toujours celle de *l'inauguration politique depuis l'intérieur même de la politique*, de sorte qu'il revient au même de dire que la politique est l'affaire des élus et de dire qu'elle est l'ordre de la décision politique de la politique.

Il semble donc que la figure de l'élu permette de dépasser les apories du sujet politique : ni le citoyen dont le caractère politique de la notion interdit de faire le sujet universel de la politique (dans l'Antiquité, le citoyen est un maître, pour un marxiste ce que nous appelons la citoyenneté est une mystification, etc.), ni le peuple qui ne peut jamais être que sa propre réitération, ne peuvent être sujets de la nouveauté, donc de la politique. Seul peut l'être l'élu, en tant qu'il est un acteur et non pas un agent, quelqu'un qui décide et non pas quelqu'un qui choisit...

Une difficulté subsiste toutefois : *l'élu peut certes décider d'une certaine politique pour le peuple, mais il ne peut pas décider du peuple lui-même*. Pour que ce soit le cas, il devrait être extérieur, à la manière du souverain de la doctrine hobbesienne qui fait être le peuple par sa seule réalité de souverain – mais qui en est aussi le maître absolu¹³. Aussi une référence à l'auteur du *Léviathan* n'est-elle pour nous d'aucune utilité puisque la question reste celle du peuple comme sujet inaliénable de la politique, la difficulté tenant à ce que celle-ci soit l'affaire propre de l'élu. D'un autre côté, il est

¹³ « 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. » Livre I, ch. 2, Des premières sociétés.

nécessaire que la responsabilité du peuple lui soit extérieure, puisqu'il n'y a de responsabilité que comme *prise* de responsabilité et que le peuple ne peut jamais que réitérer une identité politique déjà assurée. Bref, il faut que nous parvenions à comprendre comment *un autre* peut porter la responsabilité de ce que le peuple soit et reste le sujet de la politique : un autre auquel cette responsabilité pourrait être rapportée sans que cela constitue pour autant un assujettissement.

Ce problème est celui de l'autorité dont le peuple devrait relever pour être le peuple – lui dont la notion est d'être la source de toute autorité...

L'énigme du « législateur »

Quand on se demande en quoi consiste l'autorité dont toute autorité devra s'autoriser pour être une autorité, on répond que c'est la souveraineté dont la réalité au sens étroit s'identifie à la capacité législative. Si donc on envisage une autorité dont l'effet soit *l'impossibilité d'identifier le peuple à sa réalité* (population ou peuple déjà institué) *pour qu'il advienne comme décidant de lui-même*, alors on devra emprunter pour la désigner le terme de *législateur*. Or c'est très précisément le terme utilisé par Rousseau non pas pour penser le citoyen qui décide de la loi à l'intérieur de l'État comme les chapitres précédents du Contrat Social semblaient l'impliquer, mais *une instance extérieure, caractérisée par une autorité, et de qui le peuple tient paradoxalement d'être le peuple...*

Dans le chapitre qui lui est consacré, la question du législateur n'est pas d'abord celle d'une fonction que les références historiques font imaginer (proposer des constitutions), ou d'une compétence (une connaissance des hommes, une sagesse), mais d'une *audace* : l'audace d'un emploi, le sien, *dont on ne peut pourtant pas se représenter qu'il soit sujet* puisque c'est « une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain »¹⁴. Et certes, on ne peut pas se représenter qu'un homme produise un effet comme celui de « changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature ». Bref, le législateur est un homme et en ce sens notre semblable, *sauf que cette réalité n'est manifestement pas sa vérité*.

D'où le trait essentiel du législateur dont on devine que la question de l'institution politique sera la conséquence : *c'est un sujet dont la réalité et la vérité ne se recouvrent aucunement, un sujet en somme fait de leur distinction*. C'est de l'autorité d'un tel sujet qu'un peuple tiendrait alors d'être un peuple...

Le législateur n'est pas un *sujet* politique, au sens où l'institution du peuple comme tel résulterait de sa compétence, puisque son agir est défini par son impossibilité. Celle-

¹⁴ Livre II, chapitre 7, Du législateur. Les citations suivantes sont toutes tirées de ce chapitre.

ci n'est pas seulement de fait (« Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »), mais de droit (« Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté »). « Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien. » Bref, le sujet dont nous parle ce chapitre est d'emblée présenté comme étant en même temps un non-sujet, lui dont la responsabilité est qu'un autre, le peuple, décide de lui-même.

Pour concevoir cette difficulté de manière opératoire, il faut introduire la notion d'auteur dont les traits qui viennent d'être indiqués constituent le paradoxe. Un auteur, c'est pareil qu'un sujet sauf que c'est irréprésentable comme sujet. On le voit notamment quand on parle des œuvres¹⁵, *qui relèvent d'elles-mêmes* (chaque œuvre est l'invention de son propre domaine) bien que quelqu'un les ait signées et qu'on ait raison de les lui imputer. C'est que l'œuvre est réelle au sens où elle n'a jamais été le possible de personne. Un auteur est donc *un sujet auquel on impute quelque chose qui n'a jamais été sa possibilité* – comme ici où la question est celle du caractère inaliénable de la souveraineté. Imputation admise par tout le monde, donc, mais impossible à représenter : tout le monde reconnaît que c'est par leurs auteurs que les œuvres sont des œuvres, et tout le monde reconnaît aussi qu'une œuvre n'en est une qu'à la condition de *ne pas* être l'expression de son auteur. Un *sujet* s'exprime, et c'est donc à exclure l'expression qu'un *auteur* en est un. Ainsi n'est-on un auteur qu'à être sujet d'une absence, la sienne, dont la signature soit à la fois la preuve et la trace. S'agissant du peuple on dira qu'il doit avoir été *institué par un autre* puisque sa réalité est d'être ignorant et aveugle, mais qu'un peuple n'en est un qu'à la condition de *ne pas* être le résultat de l'activité d'un « instituteur », sa souveraineté consistant par définition à ne relever que de soi. La figure rousseauiste du « législateur » est donc au sens strict celle de l'*auteur* de la politique, par opposition au peuple qui en est le *sujet*.

Selon une formule qu'on empruntera à Hobbes en même temps que l'opposition qui vient d'être présentée, « là où est le représentant est le représenté ». Sauf que « représentation » doit être pris ici au sens d'acte : celui qui consiste à prendre la responsabilité d'être le décideur – et donc à faire exister le peuple. Ainsi la réalité du peuple n'est pas une subsistance, une présence permanente en soi, mais *un acte – celui d'un autre, dont la forme est unique : la décision*. Le sujet de la décision est en propre l'auteur. D'où cette conclusion qui ouvre en même temps le problème que nous avons à résoudre : *la réalité du peuple n'est rien d'autre que le fait, pour le responsable, de ne pas céder sur sa responsabilité d'auteur*.

Qu'on ne puisse se représenter le législateur dont l'idée est ainsi qu'il soit l'*auteur* du peuple, Rousseau y pare en faisant de lui le sujet d'une activité de contournement. On sait la « solution » qu'il propose : la ruse du législateur sera de mettre « dans la

¹⁵ On le voit aussi à propos du mal : l'auteur d'un délit, d'un crime. Pourquoi ? parce que le mal épuise sa définition dans l'impossibilité qu'on se le représente. Il est en effet ce qui ne peut pas être imputé au sujet de la représentation, qui est toujours sujet pour le savoir et donc pour le service des biens (au moins le sien propre – auquel cas le mal est effacé au profit du malheur comme dans l'exemple du voleur dont la situation ne lui permet pas de devenir riche autrement qu'en s'emparant du bien d'autrui). Des pires criminels, la pensée commune demande toujours qu'ils soient déclarés fous.

bouche des immortels » cela même dont le peuple est incapable de reconnaître la pertinence. Il s'agit en quelque sorte de tromper le peuple *pour son bien* en utilisant son penchant naturel à la superstition et à la soumission (car enfin, c'est bien à des *maîtres* qu'on fait nominativement appel) afin de le conduire à la « liberté civile ». Si la ruse fonctionne, le résultat sera l'institution du peuple comme peuple *non pas comme un fait* mais, si l'on peut dire, *à titre de tendance* : de bonnes lois (incomprises mais peu importe) produiront progressivement de bonnes mœurs, lesquelles seront des mœurs de citoyens c'est-à-dire des sujet politiques dont la volonté se déclarera sous les espèces de bonnes lois. *Ainsi la ruse du législateur finit par faire réellement de lui l'auteur du peuple, c'est-à-dire du sujet de la politique : c'est de lui-même que celui-ci tiendra d'être un peuple*, comme c'est d'elle et non d'un humain (dont elle n'a jamais été la possibilité) que l'œuvre tient d'en être une.

Parce qu'elle est l'hypothèse d'un auteur et non pas d'un sujet de la politique, la notion du législateur n'est pas l'indication d'une compétence. Impossible en ce sens d'assujettir le peuple à un savoir qui serait celui du législateur, *lequel n'est pas un semblant de sujet* comme le serait par exemple un expert en droit constitutionnel, véhicule anonyme d'un savoir universellement disponible, ou comme le serait encore un sage, lui aussi autorisé d'un savoir¹⁶. Non : le législateur, qui sait que le savoir ne compte pas parce que sa question n'est pas d'assujettir le peuple à son bien, *ne peut s'autoriser que de soi !* C'est pourquoi sa notion ne doit pas être pensée à partir d'une compétence qui ferait de lui une sorte de prestataire de service, mais seulement d'une *audace*. Rousseau est clair : il est « Celui qui *ose entreprendre* d'instituer un peuple » (souligné par nous). Et certes un auteur n'a en tous domaines d'autre *vertu* (au sens du grec *arété* qui veut en même temps dire *excellence*) que son audace¹⁷... Sans l'audace d'un sujet dont *l'absence laisserait enfin être le peuple* à l'encontre de sa propre réalité de population ou de peuple enfermé dans sa particularité politique, la souveraineté serait le fantasme métaphysique de l'aséité appliqué aux collectivités ou, si l'on préfère, le « délire d'autonomie du névrosé » (Lacan) érigé en principe politique.

La cause des peuples, parce que leur institution est aussi impossible en fait qu'en droit, ne peut donc être qu'une certaine audace... Evidemment, toute la question est de savoir de quelle audace il s'agit.

Un lecteur pressé trouvera la question incongrue, tant la réponse paraît s'imposer. Pour lui l'autorité paraît n'avoir d'autre origine que la corrélation du service des biens et du désir de soumission de ceux auxquels on s'adresse : le peuple étant incapable de saisir la pertinence des propositions qui lui sont faites, celui qui le trompe pour son bien

¹⁶ Le savant connaît les choses ; l'expert connaît les valeurs de ces choses ; le sage, lui, a pour objet propre les valeurs, dont il est non pas le savant (si on lui demande ce qu'est une valeur, il est incapable de répondre) mais l'expert. Lui, contrairement à la plupart des hommes qui en sont indifféremment les dupes, *il sait ce qu'elles valent*. On voit qu'être sage consiste, comme pour n'importe quelle compétence, à s'autoriser anonymement d'un savoir anonyme. L'ordre de la vérité reste ainsi l'énoncé (on recueille les sentences du sage, ses aphorismes). C'est par conséquent du même mouvement qu'on refusera de réduire la vérité au savoir et qu'on laissera la sagesse à ceux qui ont décidé de rester dupes de la nécessité représentative, afin de continuer à éluder la question du sujet de l'énonciation qu'ils seraient pour eux-mêmes.

¹⁷ Par exemple en philosophie : affronter les « grandes » questions.

brandira des autorités imaginaires, à la manière des parents qui font savoir à l'enfant que le père Noël désire instamment qu'il soit obéissant et poli s'il veut trouver des jouets au pied du sapin. Or cette lecture est expressément récusée par le texte, dont voici un extrait : « Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. »

La déclaration paraît folle, quand on la prend comme il faut c'est-à-dire à la lettre : *il s'agirait que les dieux, dont on fait semblant d'être l'interprète pour impressionner les ignorants, nous croient ?* Cela n'a aucun sens. Alors on est tenté de se rassurer en rapportant le pronom « en » à un sujet pluriel mentionné dans la phrase précédente : « ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine ». Outre qu'il faudrait supposer Rousseau mauvais écrivain, la lecture est triviale : l'idée, si l'on peut employer un aussi grand mot, serait qu'il faut faire montre d'une habileté particulière pour tromper le peuple. Pour plate quelle soit, l'affirmation n'en est pas moins fautive : il n'est nul besoin d'être si habile ! A qui le législateur s'adresse-t-il, en effet ? voici la réponse : « à une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon »¹⁸. Même l'institution du peuple comme peuple ne suffira pas à rendre difficile de le tromper : « jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe »¹⁹. Bref, tromper le peuple est à la portée de n'importe qui. Or du législateur, Rousseau ne cesse de répéter qu'il n'est pas n'importe qui²⁰...

N'importe qui veut le bien, n'importe qui peut ruser, n'importe qui peut être compétent en n'importe quoi et par là se trouver avoir raison dans les *énoncés* qu'il profèrera. Voilà donc ce qu'il faut éliminer si nous voulons comprendre cet auteur qui va faire que la politique ait un sujet, le peuple. Ce qu'il faut penser, une fois exclu que l'« autorité » (le fait d'être un auteur) soit une sorte de compétence et que sa vérité puisse relever de l'énoncé, c'est par conséquent le *dire* de quelqu'un dont le trait remarquable soit... de n'être pas n'importe qui.

Notre langue possède le terme pour indiquer cette propriété paradoxale : la distinction, *dont la notion est par conséquent l'envers de celle d'autorité*. Dire de quelqu'un qu'il est distingué, c'est dire qu'il n'est pas n'importe qui – bien que par ailleurs il ne diffère pas de ses semblables. Et dire qu'il n'est pas n'importe qui, c'est dire qu'il fait autorité, puisqu'il inspire le respect propre aux réalités dont le savoir (c'est-à-dire l'emprise conceptuelle qu'on peut exercer sur elles) ne compte pas. Dès lors, ce que Rousseau enseigne, c'est que *l'institution du peuple comme peuple doit s'entendre selon une parole dont l'audace tient à la distinction de celui qui la profère*.

Cette distinction, quel effet produit-elle ? Un effet qui rende compte de l'autorité. On apporte à cette énigme le mot qui lui manque en disant qu'il s'agit d'un effet de *vérité*.

¹⁸ Livre II, ch. 6, De la loi.

¹⁹ Livre II, ch. 3, Si la Volonté générale peut errer

²⁰ « La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés -mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. » Livre II, ch. 7, Du législateur.

C'est en tout cas ce que le texte suggère : comment voulez-vous que celui qui parle et qui pourrait facilement bernier les ignorants soit cru par des dieux si sa parole n'est pas une parole de vérité, *une parole qui soit vraie en tant que parole, une parole en somme qui soit vraiment une parole ?*

3. Autorité et vérité

L'hypothèse de l'étonnant passage qu'on a cité est que les dieux n'entrent pas en courroux de ce que le législateur se soit fait passer pour eux. La question de son acte est donc *qu'il soit tel que les dieux puissent y reconnaître leur agir propre.*

L'acte des dieux s'appelle le *numen* : un geste du bras qui marque leur décision de la vie des mortels. D'un mouvement presque imperceptible, le dieu donne à celui qu'il a distingué le destin auquel il est désormais voué *comme à sa vérité propre*. Ce mouvement adressé à un sujet distingué est, relativement à lui, encore un geste de distinction, *puisque en donnant à un mortel une vie qui ait à être vraiment la sienne, il écarte par là même tout ce qui eût valu pour n'importe qui, tout ce qui n'eût été que commun*. Le commun, dont la notion s'oppose à celle du distingué, nous l'avons identifié : c'est le service des biens. Les dieux ne comblent pas de biens ceux qu'ils ont distingués – sauf pour les perdre, évidemment. Le *numen* en somme est le geste de l'*alternative originelle* du bien et du vrai que, sans lui, chacun eût pu croire compatibles. Si donc on fait de ce mouvement le paradigme du geste d'autorité, on dira ceci : *l'autorité naît de ce que le savoir, et donc le sujet des biens, soit écarté au profit d'un autre qui n'en diffèrera que par ce geste – autrement qui n'en diffèrera pas mais en aura été distingué. A nous de découvrir quel est cet autre.*

Le geste du dieu fait naître un sujet défini par l'impossibilité que le savoir compte. C'est que l'autorité exclut d'abord que le savoir compte ; et inversement elle naît de ce que le savoir ne compte pas (elle naît par exemple de la beauté). Les raisons de l'autorité ne suffisent jamais à produire l'autorité (on peut par exemple accéder à la première place en continuant d'être moqué par tout le monde), et inversement il y a des autorités dont on cherche en vain la raison (il y a des personnes sans importance sociale dont pourtant tout le monde reste marqué²¹). Comme il n'y a par définition de savoir que de la réalité (sinon on croit savoir mais on ne sait pas et d'autre part la réalité est l'ensemble de ce qui peut être su), l'autorité sera d'abord *un écart de la réalité*. « Écartons tous les faits » est par conséquent sa maxime : étrangère au savoir qu'on pourraient lui opposer, mais également à celui dont l'« auteur » pourrait arguer à propos de soi. Celui qui fait autorité n'a pas à se justifier – au point que *ce soit le même de faire autorité et de ne pas avoir à se justifier*. Y compris à ses propres yeux. *Il n'a donc pas non plus à se comprendre lui-même*, bien qu'on puisse reconnaître *par ailleurs* que la

²¹ Dostoïevski a consacré tout un roman à cette vérité : *l'Idiot*. Melville aussi : *Billy Budd*.

lucidité fasse autorité, puisqu'elle avère dans le jugement d'un sujet que les influences de la réalité (dont il participe lui-même) ne comptent pas²².

L'exclusivité de l'autorité et du savoir constitue l'au-delà *décisionnel* du savoir à quoi on est habituellement aveugle, et que son écart par le geste d'autorité libère : *c'est la place du sujet, qui devra prendre sur lui qu'il en soit comme le savoir pose qu'il en est*. Le décisionnel du savoir, on peut donc dire que c'est *le vrai* : cela qui naît de la décision du sujet de prendre sur lui qu'il en soit bien comme on sait qu'il en est. Ainsi, *la vérité naît de la chute du savoir causée par le geste d'autorité*.

D'ailleurs chacun en a conscience : on ne peut nous présenter un savoir (par exemple la démonstration d'un théorème) sans attendre que nous donnions notre assentiment, c'est-à-dire *que nous prenions sur nous qu'il en soit bien ainsi*, que nous en décidions (« ah, d'accord ! » dit l'auditeur à la fin de l'explication). En quoi tout sujet avère, dans le moment de la vérité, que *ce n'est pas le savoir qui compte mais sa décision – son acte de sujet*. On ne peut donc jamais dire que le savoir est une raison suffisante à la reconnaissance de la vérité, bien qu'il arrive très souvent qu'il le soit (comme quand une démonstration est impeccable) : cette raison qui suffira²³, c'est la responsabilité que nous prenons d'être cette autorité *qui va faire qu'il y ait de la vérité là où il n'y avait que du savoir*.

L'auditeur est une autorité et *c'est l'effet de cette autorité qu'on appelle vérité*, par exemple quand le professeur a réussi à transmettre des faits (c'est *un fait* que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits) alors que tout le monde imagine que sa mission était de transmettre du savoir (ici un cours de géométrie). On voit clairement cette différence avec les exemples d'échecs de cette mission, comme dans celui de l'étudiant apathique et résigné qui note tout ce que dit le professeur (chacun sait qu'il faut « prendre les cours »), mais à qui l'idée ne viendrait jamais de se demander si ce qu'il vient de transcrire est vrai ou faux : il saura éventuellement le cours pour le réciter au moment de l'examen, mais il sera toujours aussi aveugle au monde.

En excluant ainsi que le savoir compte, donc aussi les réalités et les puissances dont il est la réflexion, *on fait de la vérité la responsabilité propre du sujet quant à être sujet*.

Cela signifie qu'on en rapporte la question non plus à l'ordre de ce qui est su c'est-à-dire énoncé, mais à l'éthique entendue comme l'ordre de la responsabilité que le sujet

²² De ce point de vue le savoir aussi fait autorité, puisqu'il révèle que la peine nécessitée par son acquisition n'a pas compté pour un sujet. Autrement dit l'individu compétent se présente sur le moment comme celui pour qui *rien ne compte* que le savoir (la réalité a donc été écartée), et c'est en ce sens qu'il inspire le respect. On ne confondra donc pas les niveaux : il n'y a d'autorité que sans le savoir, et cette vérité ne vaut pas moins pour le savoir que pour toute autre chose.

²³ Sauf bien sûr aux yeux d'une nouvelle réflexion qui portera sur cette vérité et en fera un savoir, réitérant alors la nécessité qu'un nouveau sujet, ou le même en tant qu'autre, prenne sur lui qu'à propos de la vérité il en aille bien comme on sait qu'il en va. On peut donc aussi bien dire qu'« il n'y a pas de vérité de la vérité » (Lacan) que dire qu'il n'y a de vérité que vraiment c'est-à-dire qu'en vérité (preuve : on peut avoir tort d'avoir raison, et raison d'avoir tort). Ici, cela se traduit par la nécessité que les raisons de la politique soient déjà et encore politiques, et non pas philosophiques.

prend de lui-même *quant à être sujet*. Au contraire, en faisant de la vérité une qualité ou un statut des énoncés, on décide par là même de ne jamais considérer qu'un sujet irresponsable c'est-à-dire qu'un *semblant de sujet* : il a pris certes la responsabilité de reconnaître comme vérité (par exemple le fait que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits) ce qui autrement n'eût constitué qu'un savoir (un paragraphe du manuel de géométrie), *mais de ce dont il a pris acte, le sujet du savoir est parfaitement innocent* : est-ce ma faute, à moi, si la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits ? Par contre *quand on la situe au niveau de l'énonciation en opposant une vraie parole à un discours vrai*, on mentionne un sujet dont la responsabilité énonciative ne sera appuyée sur aucune excuse : dès lors que le savoir ne compte pas, *rien ne vient appuyer la responsabilité que le sujet prend d'être le sujet de ce qu'il dit !* Tel est l'auteur²⁴, sujet d'être sujet, par opposition au sujet proprement dit dont la responsabilité, entée sur le savoir, fait de lui un *innocent d'être sujet* : la figure d'un quelconque sujet du savoir (celui dont la parole est appuyée sur des raisons, avérant ainsi qu'elle est sans autorité) est celle de l'irresponsabilité d'être responsable, à laquelle celle du « législateur » est expressément opposée.

La question de ce « législateur » est celle d'une *autorité dont la politique soit l'effet* – lequel effet est de distinction avec une réalité qu'on pourrait toujours lui reconnaître (que la politique ne soit ni la gestion ni l'idéologie). Dans ce terme d'*autorité* sont impliqués les deux éléments qu'on vient de mentionner – *et eux seuls* : d'une part le fait d'être un auteur, et d'autre part l'audace que cela constitue. Hors de cela notre notion renverrait à un simple statut factuel qui la contredirait expressément, comme quand on parle du directeur de ceci ou du spécialiste de cela : des places pour des individus provisoires et interchangeableables, autrement dit des fonctions d'insignifiance. L'autorité est exactement le contraire de cette insignifiance dont les deux versants sont le savoir et la place. On l'a dit : c'est avérer qu'en ce qui concerne un sujet *comme sujet*, et donc aussi en ce qui concerne ce qui peut lui être imputé (puisque la notion du sujet est aussi bien celle de la responsabilité), le savoir ne compte pas.

L'*autorité*, étant ce qui *fait* que le savoir ne compte pas, caractérise donc un sujet libéré de l'excuse de savoir (ou de l'excuse d'ignorer) : on appelle *auteur* le sujet qui aura pris sur lui d'être sujet.

Ce que l'auteur pose en tant qu'auteur, autrement dit ce qu'il « autorise » sans avoir l'excuse de le savoir préalablement, cela s'appellera donc le vrai. Est alors vrai ce qui est « autorisé » (causé par un auteur en tant qu'auteur) sans être excusé (causé par un

²⁴ De ce paradoxe, on peut tirer une compréhension nouvelle du discours philosophique : quel lecteur d'Aristote croit au premier moteur ? quel lecteur de Leibniz croit aux monades ? quel lecteur de Kant croit à la subjectivité de l'espace et du temps ? quel lecteur de Schopenhauer croit à la volonté comme fond des choses ? quel lecteur de Bergson croit à l'élan vital ? Bref, comme le législateur de Rousseau, *on n'est pas philosophe par la vérité de son discours mais par celle de sa parole*. C'est pourquoi on dit « les auteurs » en parlant des philosophes, par opposition au tout venant des spécialistes de n'importe quelle question, même philosophique. Telle est le trait subjectif de la pensée : l'audace pointée par Rousseau et qui consiste à transférer la question de la vérité (et donc celle d'être sujet) du *discours* forcément commun à la *parole* forcément singulière.

savoir, présent ou absent). On caractérisera dès lors le vrai comme *ce qui fait autorité sans qu'on ait à le justifier*.

Subjectivement la répartition est donc claire : au sujet le savoir, à l'auteur la vérité.

Le *vrai* sujet s'oppose au *semblant de* sujet, comme la vraie parole s'oppose au discours vrai : non pas comme un sujet réel qui aurait été caché derrière une apparence de sujet, mais comme la *prise de responsabilité* d'être sujet qui s'oppose au *fait* d'être un sujet. Tel est l'auteur en général : là où un sujet innocent de lui-même se serait exprimé en manifestant son savoir, la responsabilité de soi que l'auteur a prise exclut que le savoir compte jamais (et donc aussi la réfutation) – instituant par là une *irréductibilité définitive du droit au fait* puisque ce dont il est sujet, c'est que la question d'avoir raison ne soit pas celle de savoir mais d'être un auteur.

D'où le critère infallible de la vérité : est vraie toute parole dont le sujet avère en la tenant qu'il est vraiment sujet. Disons la même chose autrement : est vraie la parole qu'un seul peut tenir, et pour la seule raison qu'il est lui : celle qui l'avère comme ayant pris sur lui d'être non pas un sujet dont l'idée renvoie à une nature métaphysique dont on est forcément innocent, mais d'être le sujet qu'on prend la responsabilité d'être.

Le sujet qui fait son affaire de sa propre responsabilité de sujet, autrement dit l'auteur, est celui que rien n'excusera jamais parce que son agir n'est pas l'effectuation d'un quelconque savoir (ou d'un quelconque manque de savoir) ; il est aussi celui à qui rien ne sera jamais pardonné parce que, pour la même raison, son agir n'est pas contingent relativement à lui²⁵. Là, et seulement là, où l'excuse et le pardon sont pareillement exclus, se trouve la vérité. Éthiquement le signe *infaillible* de la vérité tient donc dans cette maxime : « Sans excuse ni pardon ».

Pour notre question, cela revient à dire *que le réel de la politique est constitué par ce point de double impossibilité* : « l'acte par lequel un peuple est un peuple » est inexcusable, et il n'y aura pas de pardon pour celui qui aura eu l'*audace* d'opérer cette institution.

4. « l'acte par lequel un peuple est un peuple »

D'un côté le sujet distingué, sans excuse ni pardon, de l'autre le sujet commun excusé de tout et pardonné d'avance. D'un côté celui qui fait autorité, de l'autre celui sur qui l'autorité s'exerce comme autorité (et non pas bien sûr comme domination, le « législateur » n'étant ni magistrat ni souverain). Tel est le premier moment de l'autorité : que la distinction d'un sujet (dès lors « auteur » en lui-même : être un auteur et non pas en remplir la fonction) se traduise par la distinction des sujets – le législateur

²⁵ Pardonner, c'est poser cette contingence dans un acte de distinction à propos du coupable : ce que tu as fait est ta réalité, mais je décide que ce n'est pas ta vérité. On voit que la question de la vérité personnelle se confond avec celle de l'impardonnable.

d'un côté, le peuple de l'autre²⁶. Cette autorité, pour ne pas se réduire à son idée, devra se réaliser dans ce qu'on appelle précisément un acte d'autorité. Et cet acte, on sait depuis le début qu'il ne diffère pas de « l'acte par lequel un peuple est un peuple » !

Comment penser cette énigme ? Ainsi : le peuple advient à lui-même contre sa propre réalité, *puisque la reconnaissance de l'autorité* (ici du « législateur ») est elle-même un acte d'autorité ! Qu'est-ce en effet que reconnaître une autorité, sinon décider qu'elle en est une, prendre sur soi qu'elle en soit une, aucune raison ne pouvant jamais suffire à ce que ce soit le cas ? *C'est donc le même de dire que la parole du « législateur » fait autorité, et de dire que le peuple lui-même fait autorité, étant par là même désormais un peuple.*

Récapitulons, avant d'explorer cet acte apparemment double et en réalité un. Le « législateur » étant un auteur pour la politique et non pas un sujet, son affaire est la vérité et non pas l'expression. Et comme la question de la politique ne diffère pas de celle du législateur, *nous devons reconnaître que la vraie question de la politique, dont on imaginait que c'était celle de la vie autrement dit du bien, a toujours été celle de la vérité.* Cela signifie qu'il n'y a de politique, par opposition à la gestion (vie) ou à l'idéologie (savoir), qu'à ce que la vérité y soit en cause. Cela signifie aussi qu'en disant cela on nomme indistinctement la responsabilité qu'un auteur aura prise de lui-même et « l'acte par lequel un peuple est un peuple » *comme des fonctions de vérité.* La même, en vérité.

Tel est le paradoxe ultime de cette figure du « législateur », autrement dit le secret de la politique : que l'auteur ne cède pas sur son « autorité », qu'en cela consiste la vérité, et que cela « cause » le peuple comme peuple !

Le bien-dire

Ne pas céder sur sa responsabilité de sujet, cela consiste à ne pas se dissimuler derrière des justifications qui vaudraient pareillement pour tout le monde, autrement dit cela consiste à ne pas considérer la question de la politique comme celle d'une fondation en fin de compte forcément philosophique. Les dieux invoqués par Rousseau dans le passage qu'on a cité n'ont que faire des preuves et des démonstrations, des adéquations et des correspondances : pour eux la vérité ne relève jamais de l'énoncé mais toujours et seulement de l'énonciation. Concernant celui qui peut parler en leur nom (le « législateur », donc), on dira alors que *les dieux prendraient en quelque sorte acte de son « bien-dire ».*

Il y a ceux dont le dire est une vraie parole, et puis il y a tous les autres qui peuvent être aussi savants qu'on voudra, voire aussi sages qu'on peut le souhaiter, mais dont la

²⁶ Ainsi s'explique l'aberration apparente d'un « législateur » extérieur au peuple alors que la législation est une fonction sociale : étant distingué (pour lui le savoir ne compte pas) il en est distingué (le peuple est constitué de gens pour qui le savoir compte, à commencer par celui de leur citoyenneté).

vérité n'est pas et ne sera jamais l'affaire. Ainsi la figure rhétorique des dieux est-elle celle d'une distinction dont les mortels excusés d'avance par les raisons qu'ils mettent en avant sont incapables : *l'irréductibilité de la vérité au savoir*. Par quoi on entend *que quelqu'un fasse son affaire* de sa responsabilité d'être sujet, contre toute possibilité d'excuses et toute éventualité de pardon : *non pas sujet pour son bien à la manière des mortels, mais sujet pour la vérité à la manière des immortels*.

Quel est l'acte propre de l'autorité ? C'est une énonciation. Mais quelle énonciation ? On l'a dit : une vraie parole, la parole d'un sujet qui n'a pas cédé sur sa responsabilité d'être sujet – la parole d'un unique. Comment nommer cette parole ? Il n'y a qu'une seule manière de le faire, qui exclue la réintroduction subreptice des contenus c'est-à-dire des savoirs : la désigner comme un « bien-dire ». L'acte de naissance de la politique qui est en même temps *la cause du peuple* est donc un « bien-dire », dont il faut maintenant repérer les principaux traits. Ce sont l'événementialité et l'effet de vérité, dans sa double dimension objective et subjective.

L'événement de la vérité

Pour ce qui est de la vérité, il faut opposer le discours (savoir, service des biens, sagesse) à la parole (bien dire). Le discours est un fait, alors que la parole est un événement. Il ne faut pas confondre l'événement et le fait, l'événement et le cas, l'événement et l'exception – qui sont autant de modalités du savoir (par exemple on est plus savant en grammaire quand on connaît non seulement les règles mais aussi les exceptions). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est exclu que la politique puisse relever de la catégorie d'exception.

La disjonction du savoir et de la vérité n'est pas donnée à la représentation, qui y est au contraire aveugle, puisqu'elle appelle vérité la représentation accomplie comme telle, c'est-à-dire dans sa modalité propre (clarté et distinction pour Descartes : là où la représentation est accomplie comme telle) et / ou dans son origine (idées adéquates pour Spinoza : celles dont on soit exhaustivement le sujet). Pour que cette disjonction soit effective, et donc la représentation récusée, il faut un événement. On en conclut que *l'événement appartient à la nature de l'autorité* (faire autorité, c'est toujours faire événement) et par conséquent de la politique.

Il faut rapporter cela à l'exclusivité au savoir qui caractérise l'autorité. L'événement ne récusé pas le savoir du monde où il a lieu : il l'abandonne à lui-même. Autrement dit on appelle événement ce qui va *faire* que le savoir ne compte pas, ce qui ne le réalise pas comme ayant été d'abord savoir de la possibilité. L'événement est donc *impossible* au sens précis où il ne réalise pas une *possibilité* préalablement impliquée dans le monde où il arrive (comme dans un autre domaine l'œuvre n'aura jamais été le possible de son auteur). Ainsi *tout événement avère que le savoir n'était pas la vérité*. On peut présenter la même chose en disant que le propre d'un événement est, en récusant les savoirs dont on s'était toujours autorisé, de mettre le sujet au pied de son propre mur : qu'enfin débarrassé des excuses, il prenne sur lui la responsabilité d'être sujet. Pour chacun un événement est donc un moment de vérité. On dira du même pas que toute

décision est un événement, et qu'il n'y a jamais d'événement que décisif. *Telle est l'« autorité » : subjectivement on peut la définir comme la prise de responsabilité d'un sujet quant à ce qu'il soit sujet (un événement, donc), et objectivement comme le décisif de toute chose.*

Si donc il y a à propos de quelque chose du décisif – ici, on parle du peuple : qu'il soit bien un peuple – alors l'envers en est forcément la décision que quelqu'un prend de lui-même. Un seul événement : « l'acte par lequel un peuple est un peuple » est l'acte, donc l'événement, pour le législateur, d'en être un.

L'effet de vérité

D'où ce paradoxe : la vérité du sujet, dont nous savons désormais qu'elle s'entend comme un « bien dire » et non pas comme un savoir dans lequel il trouverait l'excuse de poser ce qu'il pose, est en même temps la vérité de l'objet ! Pour le dire simplement : si la question est celle d'un vrai législateur (et pas d'un semblant comme le serait un quelconque professeur de science politique), alors elle est en même temps celle d'un « vrai » peuple. L'institution d'un peuple comme tel n'est donc pas qu'il soit réel, ainsi que nous l'avons exclu d'emblée en distinguant la politique de la simple continuation d'être le peuple qu'on est, mais qu'il soit vrai. Présentons l'argument sous forme de question : qui refuserait d'appeler vrai cela dont la position est elle-même vraie ? *la parole politiquement vraie est par là même position d'un peuple vrai.*

L'essentiel est là : le peuple qui aura été institué par le bien-dire du « législateur » sera vrai. Vrai s'entend en distinction de réel – et donc de la population ou du peuple déjà constitué dont on pourrait imaginer que le législateur entreprenne de le mobiliser. Eh bien non : son *audace* ne consiste pas à lui donner des raisons d'agir autrement qu'il ne l'aurait fait de lui-même (vérité comme discours) mais de le faire naître dans le bien-dire (vérité comme parole et non plus comme discours) – et donc comme vrai.

Car le paradoxe suprême de la vérité est *qu'on dise le vrai*, ainsi qu'il appartient à l'auteur de le faire, *et que cela ne consiste nullement à dire ce qui est !*

C'est d'ailleurs évident, même au sens représentatif du terme « vérité ». A quoi en effet pourraient bien « correspondre » des propositions disant incontestablement le vrai quand elles sont négatives (la neige n'est pas noire), conditionnelles (si ne dépensais tout mon argent pour tel objet, je ne pourrais rien acheter d'autre) ou farfelues (Brutus n'était pas sur la planète Mars au moment de la mort de César), d'autant que leur énumération est potentiellement infinie (la neige n'est pas verte, la neige n'est pas rouge et bleue, etc.) ? A rien, bien sûr : ni à des choses, ni à des états de choses²⁷ ! A fortiori

²⁷ Pourtant ce sont des *faits* qu'on vient d'énoncer dans ces parenthèses. Rien n'est donc plus absurde que l'habituelle définition du fait comme « état de choses ». Non : on doit nommer *fait* « ce qu'énonce une proposition vraie », toute définition « réaliste » en étant absurde parce que reposant sur la confusion du vrai et de l'étant (autrement dit : ce n'est pas du tout la même chose d'être, et d'être vraiment, comme on l'a vu ici avec l'opposition du sujet et de l'auteur).

pour la vérité au sens d'un « bien-dire ». Personne ne prétendra donc qu'une parole vraie ait le moins du monde à *correspondre* à des choses ou à des états de choses. Pour notre question cela revient à poser ceci : l'auteur, dès lors que sa question est celle de la vérité, est forcément celui qui pose le peuple comme vrai, *et il n'y a aucunement à se demander si le « vrai » peuple existe ou n'existe pas.*

Telle est l'*autorité*, cause de la vérité : « Écartons tous les faits ». Cela ne signifie pas qu'elle délire, mais que sa question n'est pas celle des différences : uniquement celle des distinctions. Le vrai peuple, dont la notion est impliquée dans celle de l'auteur au sens du « législateur » de Rousseau, n'est donc pas un peuple différent de la population ou du peuple déjà institué : c'est un peuple *que le bien-dire en a distingué*. Le bien-dire d'un sujet qui ne cède pas sur sa responsabilité d'être sujet ne différencie pas, contrairement à l'énoncé qui serait appuyé sur un savoir, mais il distingue – et c'est en ce sens qu'il produit le vrai : le distingué. L'effet de vérité appartient en propre à la vraie parole, et en ce sens il est impossible qu'une vraie parole ne soit pas le dit d'une réalité vraie²⁸. Le « vrai » peuple n'a pas à exister (ni d'ailleurs à ne pas exister) : ce n'est pas le peuple réel, mais ce n'est pas non plus un autre peuple, qui posséderait la qualité différentielle d'être vrai comme la neige possède celle d'être blanche. Bref, *ce qu'on doit au législateur, c'est le peuple comme vrai, le peuple de la décision d'être un peuple et non pas celui du fait d'être un peuple.*

Ce qu'on vient d'indiquer a un envers subjectif : *il ne peut y avoir de vraie parole qu'elle ne soit en même temps la distinction de celui à qui elle s'adresse*. Une parole qui produit l'écart (au sens d'écartier) de la réalité par la vérité *ne peut être reçue que par un sujet pour lequel ce soit la vérité et non pas la réalité qui compte*. Par cet écart subjectif qui est l'accueil même de ladite parole, est avéré que la vraie parole *n'était pas adressée à n'importe qui*. De fait, pour le sujet de la représentation qui cantonne la question de la vérité à celle du discours (de la « proposition ») il y a des paroles vraies et des paroles fausses, mais il n'y a pas de vraie parole...

L'argument décisif est celui-ci : *la parole vraie est une adresse*. On peut donc retourner la corrélation et annoncer qu'*est vraie la parole qui s'adresse au vrai sujet, c'est-à-dire à celui qui est sujet de la décision de soi-même* (par opposition au quidam, qui s'autorise de son savoir et / ou de sa place) : celui que le destinataire était forcément *sans le savoir*. Il y a des paroles dont personne ne pouvait savoir sur le moment qu'elles étaient vraies. La vraie parole n'est pas une belle parole qu'on garde pour soi, à la manière d'un poème qu'on aurait composé et qu'on se réciterait ensuite pour son plaisir. Au contraire : *c'est une sommation adressée à l'autre d'être le sujet auquel on s'adresse, le sujet qu'il ne savait pas qu'il était*, mais qu'il doit bien reconnaître qu'il est, *dès lors que c'est bien là où il ne savait pas qu'il était que la parole l'atteint*.

Exemple d'une telle parole : « Lève-toi et marche ! », si elle est adressée – certes pas par n'importe qui, et c'est bien toute la question ! – à un paralytique. Dire qu'il est le

²⁸ Tout l'art contemporain repose sur cette vérité. Prenez n'importe quoi – absolument n'importe quoi – et vous aurez une œuvre si vous l'inscrivez dans un bien-dire, en d'autres termes dans la parole (la présentation, la performance...) d'un auteur. La question qui était pour la métaphysique celle de savoir à quoi on pouvait reconnaître les œuvres est ainsi devenue celle de savoir quand une parole est un bien-dire. L'essence a fait place au moment.

destinataire d'une vraie parole, revient à dire qu'il ne savait pas qu'il pouvait marcher, qu'il ne l'aurait jamais su s'il n'avait pas été *réellement* (dans la portée de la parole et non pas dans l'imaginaire du discours) le destinataire de l'ordre de le faire. Si la parole est vraie (elle l'est si elle est « autorisée » autrement dit si elle est le fait d'un *auteur* et pas d'un sujet quelconque), alors la réalité est balayée d'un revers de main, et les paralytiques marcheront *parce que leur vérité aura toujours été de marcher sans qu'ils l'aient jamais su*, et pas du tout parce qu'un thaumaturge quelconque les aurait magiquement guéris de la maladie dont ils souffraient. D'une manière générale, l'opposition de la vérité et du savoir se traduit par la nécessité qu'une vraie parole touche celui qui en est le (vrai) destinataire *là où il ne savait pas qu'il était*. Mais l'envers de la corrélation ne doit pas être ignoré : si le paralytique ne se lève pas, c'est que la parole n'était pas vraie, autrement dit que celui qui l'a proférée était un imposteur (il se donnait pour auteur or ce n'était qu'un sujet, comme tout le monde).

Bien-dire (auteur) *s'oppose à dire le bien* (sujet). Dire que la vraie parole s'adresse à quelqu'un là où il ne savait pas qu'il était revient donc à dire qu'elle écarte (« d'un revers de main » - c'est le *numen*) la question de son bien, en tant qu'il l'identifiait à la sienne propre.

La vraie parole rend donc sa question à son destinataire qui l'avait perdue depuis toujours : non plus celle de son bien mais celle de sa vérité ! En quoi l'autorité n'a rien d'une domination : c'est une restitution.

Le peuple est celui à qui le « législateur » s'adresse. En ce sens, il le frappe de distinction : sa vérité et son bien cessent d'être confondus ; il lui rend leur distinction. La plus sublime des injonctions restera sans effet, si ce n'est pas au peuple qu'elle s'adresse mais seulement à une multitude. De la même façon la plus sublime des injonctions adressée au peuple sera sans effet, si elle lui est adressée par n'importe qui, disons le premier gouvernant venu – un quidam autorisé de sa place ou de son savoir. Cela revient à dire que le législateur, par la vérité de sa parole, a fait le geste *non pas* de mettre le peuple au pied de cette alternative de la réalité et d'une vérité qu'il devrait réaliser et qui serait dès lors qu'un idéal (or un idéal n'en est un qu'à valoir pour n'importe qui), *mais au contraire de le sommer à être là où il ne pouvait pas savoir qu'il lui appartenait d'être*. Telle est l'institution, au sens verbal et strict.

Que la distinction soit toujours celle de la vérité relativement à la réalité impose de reconnaître le peuple, destinataire du « législateur » non pas dans la semblance de ses membres mais dans la légitimité de cette semblance : que chacun soit *en vérité* le semblable de ses semblables alors même qu'*en réalité* il peut en différer à l'extrême. Car la question n'est pas de fait : ne forme pas un peuple un ensemble humain dont tous les membres se ressembleraient soit individuellement (par exemple ils auraient tous la même couleur de peau) soit collectivement (par exemple ils auraient tous traversé la même histoire). Non : si la question des peuples est celle de leur institution et si cette question est bien celle de l'*autorité* qui la cause, alors la question de la semblance (un peuple est une communauté de semblables) est celle de la nécessité que ce soit *à bon droit* que telle personne, aussi différente d'une autre qu'on puisse l'imaginer, lui soit rapportée comme étant son semblable (par exemple : ce sont des Français). Et si on nous rappelle que l'idéal de Rousseau était d'identifier l'État à la nation à cause de la nécessité d'approprier réciproquement les lois et les mœurs, nous répondrons que ce

n'est pas la question de l'institution, où il s'agit de penser la possibilité du sujet politique, le peuple. Car sa notion est distinctive : le peuple, ce n'est pas la nation, même si l'on peut trouver *par ailleurs* des raisons de les identifier : il s'autorise de la parole du législateur et non pas d'une « nature » ou d'une « naissance » commune, en un mot d'une autorité et pas d'une puissance comme peuvent l'être la géographie, la génétique, ou même la culture.

Exemples et mise en garde

Pour montrer concrètement ce que peut être la constitution du peuple par celui qui prend sur lui qu'il y ait la politique, prenons le meilleur des exemples. Comment définir l'homme du 18 juin ? Ainsi : *il est celui qui prend sur lui que la France réelle, celle de la défaite, ne soit pas la vraie France*. Non seulement il prend sur lui que le peuple français ne soit pas la population souffrante et lâchement soulagée qui constitue le pays réel, mais il prend aussi sur lui que le vrai peuple ne soit pas le peuple pétainiste (un peuple, donc, au sens politique du mot). Le peuple réel n'est pas le vrai peuple – *lequel*, dans cette vraie parole connue sous le nom d'« appel du 18 juin », *est le seul qui compte*.

On s'étonnera de l'opposition : le pays réel, on le voit bien mais le pays dont on dirait qu'il est « vrai », où est-ce qu'il se trouve, quel est son lieu ? Telle est en effet la question. En voici la réponse : *ce qui est vrai ne se trouve nulle part ailleurs que dans la parole de celui qui distingue*, c'est-à-dire décide. De Gaulle est l'homme qui a *décidé* que la France réelle n'était pas la vraie France, assumant sa *décision* comme telle c'est-à-dire en première personne (« Moi, général de Gaulle, j'appelle... ») et par là advenant à lui-même comme sujet (qui est de Gaulle ? l'homme du 18 juin !). La « vraie » France, à cet instant, n'était nulle part ailleurs que dans sa voix.

L'effet de cette parole a été de *faire que la réalité ne comptait plus* (vous me dites que le pays est épuisé, que l'armée est défaite ? la question n'est pas là !). Parole de vérité, donc, au sens où elle institue ses auditeurs en « vrais » Français ! Et qu'est-ce alors qu'un « vrai » français, en cette occurrence ? la réponse est simple : c'est *celui qui est le destinataire* de l'appel lancé depuis Londres – lequel, comme *appel à ne pas confondre la réalité avec la vérité*, ne peut précisément être entendu que par ceux qui s'aperçoivent alors *ne les avoir jamais confondus*.

On peut donner un autre exemple, qui est celui de l'abolition de la peine de mort par Mitterrand. A ce moment, tous les sondages étaient clairs : une forte majorité de Français était partisane de cette atrocité. Voici la France incontestablement réelle. Mitterrand ne cède pas sur sa responsabilité, qui n'était pas simplement d'une certaine politique (dont, deux années après, il trouvera politique de renier les traits essentiels) mais celle du peuple de France. Naît alors la vraie France, celle de l'abolition ! D'où maintenant cette proposition *parfaitement vraie* alors que nul n'en méconnaît l'inexactitude : « en 1981, le peuple français a aboli le peine de mort ». Désormais ce

sera le *peuple* français qui interdira qu'on tue au nom de la loi²⁹, et qui le signifiera au monde. Telle est notre gloire : *nous* avons aboli la peine de mort en 1981 !

Bien sûr, d'autres exemples peuvent être considérés, et l'exclusivité de la politique à la question des biens (son antiplatonisme constitutionnel, si l'on préfère) interdit de les supposer toujours conformes à la représentation que nous nous faisons nécessairement de l'humain, et donc aux nécessités de la morale et du droit. Force est donc de reconnaître que les harangues hitlériennes ne sont pas moins « vraies » que l'appel gaullien au courage et à l'honneur : *à chaque fois un sujet d'énonciation y advient comme l'unique, et par conséquent un peuple comme le vrai*. On ne saurait le nier : c'est comme nazi que le peuple allemand est sujet de l'histoire et donc de lui-même durant ces années, bien qu'en réalité tous les Allemands n'aient pas été partisans de cette politique de mort. La même nécessité qui a fait de la France libre la vraie France a fait de l'Allemagne nazie la vraie Allemagne de ces moments : un peuple est advenu comme sujet de lui-même au lieu même de sa cause, une parole singulière.

D'où ce dernier trait, que personne n'a jamais ignoré à propos de la politique : son caractère pulsionnel. Car si le bien-dire est d'ordre symbolique (la justesse), l'impossibilité qu'en lui le discours, autrement dit l'imaginaire, compte, laisse choir quelque chose de réel. Du phrasé gaullien et des éructations hitlériennes reste à chaque fois une voix, qui saisit les sujets là où ils ignoraient qu'ils étaient : dans leur réalité pulsionnelle, alors que la plupart se prenaient pour ceux qu'ils imaginaient être. Or là où est le réel d'un sujet, son origine pulsionnelle, se trouve aussi la question qu'il est pour lui-même : celle du bien pour la plupart (une jouissance promise), celle de la vérité pour quelques-uns (c'est là où il va s'agir de prendre sur soi pour être sujet). « L'acte par lequel un peuple est un peuple » n'en est un que *pulsionnellement*, avec la vérité qu'il a en même temps pour cause (le bien-dire du « législateur ») et pour effet (la politique comme décision de la politique).

Conclusion

Hors de l'attitude métaphysique (et de sa version kitsch, la commune bien-pensance) qui consiste à vouloir que ce qui est vrai soit bon et que ce qui est bon soit vrai³⁰, la

²⁹ On peut toutefois se demander ce qui est pire, non pas dans la réalité parce que l'idée d'une compétition d'atrocités n'a aucun sens mais dans la *représentation* morale : tuer un criminel au nom de la loi c'est-à-dire malgré tout d'une exigence de justice (que le supplice du condamné équilibre en quelque sorte le crime qu'il a commis), ou tuer au nom d'habitudes alimentaires (et non pas de l'alimentation, le régime carné étant dans son ensemble plutôt néfaste à la santé) des êtres de conscience et de souffrance dont tout le monde s'accorde à dire l'innocence et la faiblesse ?

³⁰ Le kitsch : arguer de l'identification de la France libre à la « vraie » France (celle qui est bonne) pour s'indigner de ce que le vrai puisse être identifier au mauvais, et vouloir alors que la « vraie » Allemagne à ce moment-là soit celle des résistants au nazisme. Hélas, c'est bien comme nazie que l'Allemagne, dès lors vraie, s'est faite elle-même et a fait l'histoire en cette période...

reconnaissance du caractère politique et non pas philosophique de la politique oblige à faire son deuil d'une conformité *naturelle* de la nécessité politique à la morale et / ou au droit. C'est que l'argument serait circulaire, qui reviendrait à définir métaphysiquement la politique pour qu'elle se conforme ensuite à la nécessité métaphysique. Or, relevant de la politique et non pas de la philosophie (bien que *nous* imaginions le contraire et par là nous mettions constamment en position d'être dupés), la politique n'est pas fondée sur les nécessités de la réflexion : dans son origine elle n'est ni conforme à la morale ni conforme au droit *puisqu'elle ne peut l'être qu'à la condition qu'il soit politique qu'elle le soit*. C'est que son origine n'a rien à voir avec la réflexion que nous, après la tradition métaphysique (dont on a vu qu'elle se fissurait chez Rousseau), pouvons faire de sa nécessité : elle n'a rien à voir avec la *justice* d'un discours, puisque sa réalité est la *justesse* d'une parole, fût-elle criminelle par ailleurs. Dès lors doit-on reconnaître, contre l'idée qu'on s'en fait forcément comme domaine de la pluralité maîtrisée, que le mal et le mépris du droit sont les possibilités essentielles de la politique. Ce que nous souhaitons et à quoi nous avons le devoir de travailler (qu'elle soit instauratrice du droit et donc de la dignité réelle des personnes) ne constitue que sa possibilités inessentielle et improbable.

Loin que la question de la politique soit, comme on l'imagine, celle de la vie et donc du bien, c'est celle de la vérité, dont seule la représentation qu'on s'en fait – autrement dit : rien – interdit qu'elle soit abominable.

Jean-Pierre Laloz

Résumé :

La question de la politique est d'abord celle « l'acte par lequel un peuple est un peuple », comme dit Rousseau, autrement dit de ce qui le cause à être un peuple. Ce ne peut être qu'une certaine parole, dont le peuple se constituera comme sujet politique de reconnaître qu'elle est vraie alors qu'elle ne saurait être adéquate à quoi que ce soit. La vraie parole qui institue s'oppose donc au discours vrai qui justifierait qu'on institue. On appelle « auteur » le sujet d'une vraie parole, et par conséquent « autorité » le champ dont elle est l'ouverture, qui est en l'occurrence la politique.

J'adresse mes chaleureux remerciements à mon amie Nicole de Fréminville, sans l'insistance de qui cette étude serait restée à l'état d'ébauche.