

*La souveraineté comme hallucination du fondement*¹

« Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique dans la constitution de l'Etat. C'est là que tous les législateurs se sont perdus » (Rousseau, *Manuscrit de Genève*, chap. IV, *Oeuvres III*, Pléiade, p. 296). Le commandement de soi-même constitue l'évidence première, modèle de toute action – « pour tout être libre vouloir et faire sont la même chose » (*ibid.*) – et l'on ne peut concevoir la souveraineté démocratique autrement que par l'équation de Rousseau, sur laquelle s'appuient les législateurs. Et, cependant, ils s'abîment en elle ; les racines de l'équation leur sont inconnues. L'abîme est fondement et le *Grund* se perd dans l'*Abgrund*. Telle est aussi la condition de toute pensée. Il s'agit de reconstituer cette énigme dans ses deux versants : penser c'est fonder et provenir du fondement (la pensée « faible », « rhizomatique », « déconstructionniste », est misologie) – le fondement n'a pas de fond et occulte la fondation. Sans y parvenir pleinement.

Les *Six Livres de la République* de Jean Bodin – dont la contribution, soulignée par lui-même, a consisté à découvrir dans la souveraineté « le principal fondamental de toute République » – témoignent de la souveraineté, fondement du politique, saisie dans son moment inaugural ; en témoignent aussi, pour revenir en arrière, le Dieu d'Anselme et les *Analytiques*. La théorie aristotélicienne de la science recèle la formulation du fondement et indique le secret de la fondation. Les « principes » nécessaires qui sont à la base de la science désignent une souveraineté autodésignée, ils sont *par soi, kath'auto*, leur évidence – le *noûs* qui les capture est lumière – interdit

¹ *A SOBERANIA COMO ALUCINAÇÃO DO FUNDAMENTO* a été initialement publié dans *MODOS DA EVIDÊNCIA*, Imprensa Nacional-Casa Da Moeda, Lisbonne, 1998, pp. 409-414 (*N. d. t.*)

toute recherche en deçà d'elle-même. Mais la nécessité du fondement ne dissimule pas entièrement la contingence de la fondation.

Comme le Dieu d'Anselme, le Souverain de Bodin se décrit négativement : les deux sont des noms plus que des concepts. La déduction de Dieu se fait à partir d'un minimum de sens, à l'inverse de la preuve « ontologique » cartésienne, construite à partir de l'essence de Dieu, et des théories du « transfert » du commandement de soi-même à la souveraineté publique. La souveraineté est un pouvoir tel qu'aucun autre pouvoir qui lui soit supérieur ne peut exister. Bodin écrit « plus grand » à la manière d'Anselme : Dieu est l'*id* ou l'*aliquid* tel que *nihil maius cogitari possit*. Bodin procède aussi à une preuve. Elle porte non pas sur l'*existence* de la souveraineté, mais sur son *unicité* (ne peut exister qu'un seul souverain). Dieu ne peut être pensé que comme un fondement unique : reste à établir son existence. La souveraineté ne peut manquer d'exister, si elle est unique : il faut toutefois en démontrer l'unicité. L'unicité de la souveraineté comprend son existence. Notre conjecture se formule de la façon suivante : si le même opérateur *rien de plus grand* peut prouver deux choses aussi différentes que l'existence d'un Dieu pensé au départ comme unique et l'unicité d'un souverain donné au départ comme existant, c'est parce que *la localisation de l'infini dans le singulier* tend, pour ainsi dire naturellement, à la position de l'existence, comme *la localisation de l'infini dans l'existence* établit la singularité de cet infini existant². Les définitions de Dieu et de la souveraineté amènent compulsivement à reconnaître l'être du premier et la singularité de la seconde parce que existence et identité numérique (unicité) sont liées et parce que l'investissement de l'existant ou de l'unique par l'infini produit le même *passage à la limite et à l'acte*. Cette motion secrète de la pensée et de l'esprit est le nom véritable du mouvement auto-instituant (*per se*) du Dieu d'Anselme et du Souverain de Bodin.

L'instauration du concept de souveraineté permet de comprendre comment l'unicité contient l'existence. Comme Bodin, Hobbes, Spinoza, Rousseau (ainsi que Grotius, Pufendorf et d'autres) exploiteront dans leurs déductions de la souveraineté cette possibilité interne qu'a la pensée du « commandement de soi-même » (Bodin) –

² Il est certain que ni la définition de Dieu ni celle de la souveraineté ne se réclament de l'infini : dans les deux cas, seule une limite supérieure est marquée. Néanmoins, les contenus respectifs de ces deux concepts renvoient directement à l'infini, cf. *Monologion*, chap. VIII, et *République*, livre I, chap. 10.

ou de ses figures équivalentes chez Hobbes, Spinoza ou Rousseau – de se transformer en une seule unité abstraite et inconditionnée, par l'action de « *rien de plus grand* » (Bodin, Hobbes), ou de « la direction d'une multitude *comme par une seule âme* » (Spinoza), ou de la « *volonté générale* » (Rousseau) : on a là trois opérateurs de l'infini. Les déductions se font effectivement à la lumière de « l'unité » de la souveraineté, mot qui désigne chez ces auteurs l'identité conceptuelle (la souveraineté est indivisible, inaliénable, inaccessible, imprescriptible, perpétuelle : *sans ouvertures*, selon l'expression de Bodin), aussi bien que l'identité numérique (il ne peut y avoir plus d'un souverain). La déduction de la souveraineté, dont la formule peut facilement s'extraire des traités de la souveraineté, se fait par un saut qui comble de façon hallucinatoire – c'est là son secret – le fossé entre le matériau de la souveraineté et son unité fantasmagorique. Les volontés particulières, agglutinées en une « *force commune* » par un acte d'association qui est la médiation entre le sujet et le souverain, forment ce matériau. L'opération de la souveraineté suit de très près le modèle de l'opération de l'évidence.

Cette opération est double : elle consiste en l' « acte d'association » des volontés et dans le passage de la communauté des volontés au souverain, « *personne morale qui n'a qu'une existence collective et abstraite* » (Rousseau, *Manuscrit de Genève, ibid.* p. 295). Sa meilleure formulation se trouve encore dans cette première version du *Contrat Social* : « Il y a donc dans l'État une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté » (*Manuscrit de Genève, ibid.* p. 294). Spinoza et Hobbes ne décrivent pas autrement la genèse de la souveraineté.

Mais l'hallucination ne réussit pas complètement. À l'inverse d'Anselme, depuis Gaunilon jusqu'à Kant et au-delà, la disparité totale entre existence et raisonnement a été mise en évidence. La pensée ne peut pas poser l'existence. Anselme le sait aussi, reconnaissant par d'autres voies que l'existence est impensable. Malgré la preuve, l'âme reste insatisfaite, Dieu ne quitte pas entièrement le concept pour devenir un être. Dans la pratique, l'opérateur *rien de plus grand ne peut être pensé* se retourne contre lui-même. Contrairement à Bodin ou Rousseau – qui a pourtant bien expliqué que *la volonté ne se transmet pas* – et, plus encore, contrairement à la dissolution de la volonté souveraine en une « *norme fondamentale* » (la constitution

de l'État démocratique telle que Kelsen l'a définitivement élucidée), Carl Schmitt – mais aussi Marx et déjà, *avant la lettre*, Machiavel – a pu montrer que l'évacuation de tout « élément personnel » de la constitution est un vœu pieux. La volonté abstraite et collective n'élimine pas totalement les volontés individuelles ; la souveraineté révèle une ambiguïté instable entre cette volonté abstraite et un pouvoir de *décision* qui ne peut résider que dans l'effectivité de son propre exercice.

Le fondement s'obtient à travers une formule que nous pouvons reconstituer. Son instance est hallucinatoire, tel est son *secret*. L'« application » (Rousseau) d'un opérateur de l'infini à l'*individuel pensé* produit l'existence (Dieu) ; son application à la *volonté individuelle* produit l'identité numérique (l'unicité) et l'identité conceptuelle (l'unité de la souveraineté) qui désigne une existence abstraite. Passage à la limite à travers une généralisation sans faille – l'association et le pacte doivent être *unanimes* – l'opération réalise aussi un passage à l'acte : Dieu existe au fondement de tout et le souverain unique existe aussi au fondement de la République. Leibniz a imaginé cette espèce d'effet comme un embrasement : « la joie céleste conduit à la concentration (*concentrierierung*) de la beauté infinie en un point infime de l'âme ; les miroirs et les loupes en sont le modèle ». Mais la machine de l'infini comporte une brèche. L'hallucination reste ambiguë, le fondement garde les traces de la fondation, à savoir : le nom de Dieu ou les décisions des volontés particulières.

Le propre de l'hallucination est d'occulter son origine. L'hallucination existe, peut-être, pour occulter une origine. Quel irreprésentable la preuve de la souveraineté cache-t-elle (quel irreprésentable la preuve de l'existence de l'infini actuel de Dieu cache-t-elle ?) ? S'agit-il d'un irreprésentable, ou seulement d'un imprésentable [*inapresentável*] selon nos modes de présentation⁴ ?

³ En français dans le texte (*N. d. t.*).

⁴ Dans ce passage, Gil fait jouer l'opposition entre représenter (*representável/irrepresentável*) et présenter (*apresentação/inapresentável*), qui rejoint la distinction entre *comprender* et *pensar*. Dieu est incompréhensible (irreprésentable), mais il n'est pas impensable (*inapresentável*). La difficulté vient du terme *inapresentável*, que je traduis littéralement par *imprésentable* afin de marquer la distance, problématique, qui rattache l'évidence de l'idée de Dieu, fonctionnant à travers l'opérateur d'infini (*rien de plus grand*) à nos modes finis de présentation (où il faut sans doute entendre l'allusion au sens kantien de la *démonstration*, c'est-à-dire d'une présentation du concept dans l'intuition ; cf. par ex. *Critique de la Faculté de Jurer*, § 57, remarque 1). Un passage de *La Conviction* éclaire celui-ci : « Annonçant Descartes ("intelligere" contraste avec "comprehendere") ou Kant (penser n'est pas connaître), Anselme répond en séparant pensée et compréhension. Déclarer que Dieu est plus grand qu'on ne peut penser indique son incompréhensibilité, non son inconcevabilité. *Dieu n'est pas compréhensible*,

Le Dieu du *Prosologion* habite une lumière *inaccessible* – il est imprésentable –, dans la mesure où elle *brille trop* (chap. XVI) : l'imprésentable a dans son fond un irréprésentable. Le *Monologion* se réfère également au lumineux (qui comprend la lumière, le luire et le luisant), qui n'appartient pas directement à Dieu, mais au *per se* de son autoposition (chap. VI). Conceptuellement irréprésentable – comme le démontre largement Anselme – le *par soi* n'est pas imprésentable. L'hallucination n'est pas un voile de l'irréprésentable ; son registre serait plutôt celui de l'hallucination « primitive », puisqu'en réalité il n'y a rien à représenter : la présentation du *par soi* se fait par le lumineux pur, c'est une *position sans rien*. Elle ne découle pas d'une preuve de l'existence avec laquelle le *per se* n'aurait rien à voir.

Récapitulons : la preuve ou déduction de la souveraineté se fait par une opération de l'infini qui (ne) comble (pas) le hiatus entre le support de la preuve et ses effets : « l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique. » Question : qu'est-ce que la preuve hallucinatoire a prétendu abolir et pour qu'elle raison l'hallucination ne parvient-elle pas à occulter entièrement son origine ? L'hallucination primitive du *par soi* dispense la preuve : elle est « la position même ». Question : cette lumière a-t-elle un équivalent dans le politique (= République) ? Une troisième question sous-tend ces interrogations : quel type de relation lie la preuve hallucinatoire de l'existence et de l'unicité à l'hallucination primitive ? Je laisse en suspens les trois questions.

La souveraineté est un fondement. Effectivement, elle renferme en elle-même les catégories du fondement telles qu'elles se dégagent de *La Quadruple racine du principe de raison suffisante* de Schopenhauer, (on pourrait choisir une autre référence, mais Schopenhauer est intéressant par son aspect positiviste). On trouve dans sa liste des composants du principe, selon les formes qu'il peut revêtir – elles sont diverses –, les ingrédients des *arkhai* aristotéliennes : la causalité, l'identité et l'idée d'un principe de connaissance qui justifie le jugement. L'analyse des *Seconds Analytiques* permet de voir dans le fondement des sciences une opération analogue à celle de la souveraineté. Un opérateur, le *noûs*, appréhende les principes qui sont universels, nécessaires, par soi (*kath'auto*) et autarciques. L'analyse consistera à révéler, ici aussi, un refoulé qui est une autre modalité du principe de raison suffisante selon

son ineffabilité est cependant pensable, nous comprenons rationnellement l'incompréhensible. » (F. Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000, p. 192 ; je souligne (*N. d. t.*)).

Schopenhauer : *la volonté*, qui génère la possibilité permanente de l'indétermination. Le *per se* se propose de dissimuler par son infaillibilité la contingence et les « conventions » à la racine du choix du fondement. Le fondement s'étaye sur des décisions hors de portée du principe de raison suffisante. Elles sont contingentes parce qu'elles se basent sur une expérience qui est contingente (c'est le problème aristotélicien de l'articulation de l'intuition des principes par le *noûs* avec leur extraction – par « induction » – de l'expérience). Les décisions reposent sur une autodésignation qui constitue le point aveugle de l'entendement. Le mot convention – chez Kelsen, pour ce qui est de la constitution ; chez Wittgenstein, entre autres choses, pour ce qui est de l'épistémologie – voudrait atténuer sa virulence. « On ne peut pas dire d'une chose qu'elle ferait un mètre de longueur, ni qu'elle ne ferait pas un mètre de longueur, et cette chose serait le mètre étalon de Paris. » (Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, I, § 50⁵). Ainsi s'énonce, sur un mode paisible, « pragmatiste », l'abîme du fondement.

Le cercle se referme sur lui-même car (première question laissée en suspens) le refoulé de l'opération de la souveraineté est l'*abyme de l'action de la volonté* où, avant la législation, chacun de nous se trouve perdu. En matière de souveraineté, son nom est excès : la décision *absolue* – les « semences de la souveraineté » qui gisent dans les volontés individuelles (Pufendorf) sont celles d'une souveraineté en dehors de la loi (Bodin, Hobbes, Spinoza, Rousseau) –, tout autant que la soumission et la « servitude volontaire », jusqu'à l'*akrasia* et l'*adynamia*. L'évidence du commandement de soi masque mal ces autres facteurs d'indétermination.

La lumière de l'hallucination primitive (deuxième question) s'appelle ici dessaisissement, amour, prophétie, utopie. Ses « opérateurs » sont multiples. Dans la théorie du fondement comme dans la prophétie, ils sont subsumés par des désignations qui sont des boîtes noires (« vision », « intuition ») peut-être impossibles à ouvrir. Je laisse de côté la troisième question. L'hallucination du concept (« Dieu », « fondement », « souveraineté ») reçoit tout son pouvoir d'animation de l'hallucination primitive de la félicité. Pourquoi la transforme-t-elle en même temps, jusqu'à la transformer en son contraire ? La félicité, la vision,

⁵ Traduction P. Klossowski (*N. d. t.*).

l'intuition sont transparentes pour le sujet ; Dieu, le fondement, la souveraineté, se dédoublent en systèmes de contraintes et en la tentation permanente de la tyrannie.

Fernando Gil

(traduit du Portugais par E. Beuron)