

# Ce que font les principes

L'obsession contemporaine pour la légitimité a fait des principes juridiques les outils de justification théorique d'états de choses politiques parfois injustifiables. Critiquer ces principes ou justifier l'état des choses, c'est encore être fasciné par le mensonge. Rendre justice aux principes implique plutôt de voir les principes autrement que sous le prisme du mensonge, par exemple, à travers ce qu'ils font.

Les choses sont ce qu'elles sont. Peut-on en dire autant des principes? Ne doit-on pas dire, au contraire, qu'avec les principes les choses ne sont jamais *que* ce qu'elles sont? Qu'elles sont à la fois cela et quelque chose de plus – quelque chose qui est de l'ordre du supplément, du supplément d'âme peut-être, en tous cas du supplément de légitimité? Lorsqu'on parle de principes, n'évoque-t-on pas le spectre kantien de l'idée régulatrice, c'est-à-dire d'une limite placée à la vérité des états de choses, ou à la vérité que le regard peut lire dans les états de choses? Une limite qui *autorise* le regard à déployer une vérité, *telle* vérité, à partir d'un état de choses? Une limite qui *donne le droit* à un regard et à la vérité de ce regard, qui lui donne le droit tiré de l'état de droit qui gouverne l'éventail des principes disponibles à ce regard, et qui emporte chaque état de chose comme étant l'objet, c'est-à-dire le sujet, de cet état de droit? Les principes, alors, ne constituent-ils pas un ensemble de mécanismes de jugement, de critique, de dénonciation des états de choses – *au nom du droit*? Ne constituent-ils pas un ensemble d'arguments à l'encontre des états de choses, un ensemble d'arguments prêts à partir en guerre contre les états de choses, à leur dire non, à les empêcher, les troubler, les dissou-

dre dans leurs vérités singulières – *au nom du droit*? Ne s'agit-il pas, avec les principes, de faire jouer la généralité de l'état de droit contre les singularités des états de choses? N'est-ce pas se vouer à dire, en fin de compte, que si les choses sont ce qu'elles sont, *c'est que c'est mal*?

Dans son grand livre *The Trouble with Principle*, écrit comme une adresse tortueuse à destination des travaux de Ronald Dworkin, Stanley Fish soutient un type de proposition similaire<sup>1</sup>. Selon lui, le concept juridique de principe est un concept guerrier : c'est un concept qui permet à une formulation de droit de partir à l'assaut des situations concrètes en en dénonçant les structures inégalitaires. Un principe, pour Stanley Fish, est le régime d'autorisation que le droit se donne pour *rectifier* l'inégalité des situations concrètes. Qu'il s'agisse du principe d'égalité, du principe de légalité, qu'il s'agisse du principe d'humanité qui gouverne l'application des droits de l'homme, il s'agit à chaque fois d'armes que le droit dirige vers le mal des situations concrètes pour l'annuler ou au moins le réduire. Et c'est parce que chacune de ces situations est mauvaise – c'est-à-dire, dans le langage des principes : injuste – que le recours aux principes *contre* ce mal ou cette injustice à chaque fois concrète et singulière constitue une nécessité, voire une évidence : le bien ou le juste n'existent que dans la possibilité d'être généraux, de pouvoir être formulés comme autant d'abstractions auxquelles *rapporter* les états de choses concrets. Du point de vue des principes, il n'y a pas de singularité du bien ou du juste, à moins d'admettre que ce bien ou ce juste soit tributaire de cette singularité, c'est-à-dire aussi relativisé par elle – qu'il soit, en somme, un bien ou un juste singulier lui-même, à jamais *différent* par rapport aux autres biens ou justes, et donc jamais bien ou juste *tout court*, en vérité, la vérité du droit. Voilà pourquoi, inversement, les questions de droit sont, comme le dit Ronald Dworkin lui-même, des « questions de principe » (*matters of principle*) : les questions de droit sont des questions qui ne tolèrent pas la transaction, car transiger sur les questions de droit c'est forcément transiger aussi, et par avance, sur les situations de fait, sur les états de choses, auxquelles les questions de droit s'adressent.

Dans *The Trouble with Principle*, Stanley Fish se considère donc en butte par rapport à ce dispositif belligène. L'argumentaire légaliste qui fait des principes autant de nécessités, et qui formule ces nécessités sous la forme de l'abstraction, et d'une abstraction forcément générale, dit-il, échouent à réaliser la paix du bien qui est espéré de leur application. Ce que les principes font, ajoute-t-il, c'est poursuivre la guerre de l'injustice et de l'inégalité par d'autres moyens. Cette critique est traditionnelle : c'est dire que l'abstraction d'un principe, sa généralité, son universalité,

<sup>1</sup> Cf. S. Fish, *The Trouble with Principle*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1999.

n'est une abstraction ou une universalité qu'à partir de la situation concrète où il est formulé. C'est dire aussi, dans la tradition de la critique culturaliste du juridisme abstrait, que l'universalité des principes, et donc les principes eux-mêmes, est une invention occidentale, et qui plus est moderne. C'est dire qu'en somme il n'y a rien de plus concret, de plus situé, de plus local, qu'un principe – et donc que toute tentative de venir redresser le mal d'une situation concrète en le rapportant à un principe ne constitue pas du tout une lutte du bien contre le mal, du bien abstrait contre le mal concret, mais bien un *assaut* d'une forme – d'une forme *singulière!* – de mal contre une autre. Ou encore : que l'appel aux principes entraîne bien un appel à la guerre, mais que cette guerre n'est pas du tout une guerre juste, qu'elle est au contraire une guerre justicière, et vicieusement, une guerre dans laquelle l'appel aux principes constitue une tentative de l'emporter sur autrui par l'usage d'un armement vis-à-vis duquel nulle réplique, nulle défense, n'est possible.

Ce que la critique de Stanley Fish suggère, c'est, si l'on préfère, de lire le recours aux principes en renversant la hiérarchie du bien et du mal qui prétend y présider, en un mal et un pire : au mal des situations concrètes répond le pire des principes abstraits, en ceci que ces derniers montent à l'assaut des premières en *trichant* avec leur propre concrétude, en la dissimulant derrière des feux d'artifice abstraits qui ne sont que cosmétiques, en *mentant* si l'on veut au sujet de leur propre mal, en mentant exprès et consciemment. Oui, si les choses ne sont que ce qu'elles sont, à l'évidence elles ne peuvent mentir. Mais il n'en va pas de même avec les principes, dès lors que leur cynisme est de considérer, très précisément, que les choses ne sont jamais que ce qu'elles sont, comme je l'ai déjà dit. De sorte que, sur ce point, Stanley Fish a raison de soutenir que le recours guerrier aux principes est une question moderne, une question d'époque *très déterminée* : c'est ce que Peter Sloterdijk montrait aussi lorsqu'il décrivait, dans *Critique de la raison cynique*, le « cynisme d'État » des Lumières comme une tentative désespérée, et donc forcément écoeurée de « mauvaise conscience », de soutenir les maximes pourtant insoutenables qui présidaient à sa légitimation<sup>2</sup>. Le recours au langage des principes fait partie de ces tentatives désespérées parce que vouées à l'échec : c'est une déclaration d'impuissance, impuissance à accepter de prendre en charge l'irréductible singularité des situations *comme telles*.

Rien d'étonnant dès lors que la critique de la représentation fonctionne à son tour comme la critique des principes tentée par Stanley Fish. Son enjeu est de dire que non seulement le roi est nu, mais encore que c'est le fou qui gouverne. Lorsque Antonio

<sup>2</sup> Cf. P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* trad. fr. H. Hillenbrand, Paris, Christian Bourgeois, 1987, p. 292 et s.

Negri, dans *Le pouvoir constituant* comme dans ses autres écrits, lance ses troupes théoriques, et Spinoza en avant-garde, contre le principe de représentation, c'est pour souligner que la représentation c'est le vol<sup>3</sup>. Que la représentation constitue une appropriation induite de puissance, un vol de puissance réalisé au nom du pouvoir. Avec la représentation, dit Antonio Negri, la puissance constituante de la multitude, de l'ensemble des individus singuliers qui dessinent ensemble une communauté d'action et d'espérance, est dépouillée de ses virtualités au nom d'un échange qui n'est qu'en principe légitime. Pourquoi? Parce qu'avec le « contrat social » cette puissance concrète de la multitude n'est pas *convertie* en un pouvoir populaire qui dispose (ou disposerait) d'une souveraineté de principe – comme le veut la métaphore du contrat social –, elle n'est pas échangée, non, elle est *remplacée* par ce pouvoir, ce pouvoir *prétendument* de principe, mais qui est *en fait* (et non plus en droit) un pouvoir concret remis aux titulaires concrets de la souveraineté concrète : celle de faire la police, d'opérer le partage des citoyens et des non-citoyens, d'ouvrir ou fermer les frontières, etc. Un pouvoir qui n'est plus « de » la multitude, qui n'est même plus « du » peuple, ou « d'après » le peuple, mais qui est « selon » le peuple (pour reprendre la distinction d'Origène), selon la supposition de l'existence d'un peuple abstrait, d'un peuple *qui n'existe pas*, qui est un mensonge théorique, une invention rendue nécessaire par la nécessité même de l'opération de légitimation de ce pouvoir.

La représentation, poursuit Antonio Negri, n'est pas démocratique, dès lors que la démocratie n'est qu'une démocratie de principe. Il n'y a de démocratie, dit Negri, que concrète, c'est-à-dire située, attentive à la singularité des pratiques populaires (le « travail vivant ») et aux virtualités de individus singuliers – attentive à l'illimitation de ces pratiques comme comptabilité impossible de ces virtualités. Au contraire, comme le dit encore Negri dans *Kairòs, Alma Venus, multitude* (III, § 3 *bis*) : « La démocratie représentative moderne est une pratique de la mesure et une exaltation de la limite. »<sup>4</sup> C'est-à-dire une pratique de gouvernement qui définit la limitation des pratiques populaires, des pratiques concrètes de la multitude au travail, au nom du pouvoir qui lui est conféré, par principe, d'opérer cette définition. Autrement dit, la démocratie représentative, comme démocratie de principe, est un mode d'exercice du pouvoir qui se donne à lui-même ce pouvoir, au nom d'un peuple qui n'existe que pour lui, pour ce pouvoir, qui n'existe que dans les principes de la démocratie, et qui parce qu'il

<sup>3</sup> Cf. A. Negri, *Le pouvoir constituant* Essai sur les alternatives de la modernité trad. fr. E. Ballibar et F. Matheron, Paris, PUF, 1997, passim

<sup>4</sup> Cf. A. Negri, *Kairòs, Alma Venus multitude* trad. fr. J. Revel, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 150.

n'existe que dans ces principes, donne aussi à ces principes toute leur nécessité. S'il n'y a pas de peuple, en effet, comme comprendre qu'il y ait un pouvoir, que ce pouvoir soit entre les mains d'un petit nombre, *et que cela satisfasse tout le monde?* C'est que le peuple abstrait, le peuple de principe, est la condition *nécessaire* à toute définition principielle de la démocratie – de la démocratie comme interface de gouvernement structurée d'après un principe de représentation. C'est la *garantie* d'une démocratie qui n'existe pas sans elle. C'est-à-dire, pour Negri: la garantie *illusoire* d'une démocratie illusoire. Le concept de « peuple souverain » est le supplément d'âme que le principe de représentation confère à une multitude populaire dominée.

Voilà pourquoi, dans son dernier livre en collaboration avec Michael Hardt, Antonio Negri juge nécessaire de formuler un certain nombre de « doléances » au sujet de la représentation<sup>5</sup>. Ces doléances peuvent être lues comme définissant ce en quoi le principe de représentation doit être revu, de telle manière que la question de la démocratie ne se pose plus en théorie, c'est-à-dire dans les termes d'une illusion, d'une illusion de principe, d'une illusion juridique; mais dans les pratiques concrètes de la multitude au travail. Rien d'étonnant, en ce sens, que ces doléances portent sur la capacité d'action de ce que Hardt et Negri appellent « subjectivités singulières » : comment faire en sorte que cette capacité d'action captée par le pouvoir constitué au nom d'un principe juridique soit restituée aux subjectivités singulières qui composent la multitude qu'ils produisent en la composant, en manière telle que la capacité de création des pratiques agies par ces subjectivités puisse pleinement se déployer comme capacité de création. Car ce n'est qu'en répondant à cette question que le premier réquisit d'une restitution de l'idéal démocratique aux pratiques qui désirent la faire concrètement advenir peut espérer un jour se voir satisfait, c'est-à-dire celui de l'expérimentation politique dans le domaine des modèles d'organisation de la multitude par elle-même<sup>6</sup>. Ce réquisit, toutefois, est un réquisit concret : une contrainte de la pratique démocratique. Ce n'est pas une condition abstraite, comme celle que formulent les critiques de la démocratie représentative au nom de la démocratie directe.

<sup>5</sup> Cf. M. Hardt et A. Negri, *Multitude Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. fr. N. Guilhaud, Paris, La Découverte, 2004, p. 311 et s.

<sup>6</sup> Cf. M. Hardt et A. Negri, *Empire*, trad. fr. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000, p. 489 et s.

Au contraire, dire qu'il s'agit pour la multitude de construire son organisation, c'est dire que la démocratie est à inventer *dans sa pratique*, et non pas simplement à « restituer » par principe aux individus (les « subjectivités singulières »). C'est dire aussi que toute représentation abstraite, fût-elle directe, constitue un

empêchement à cette entreprise de construction, un empêchement dont il faut se débarrasser au profit de la multiplication concrète des lieux d'expérimentation politique.

Étrangement, la théorie constitutionnelle de la représentation confirme cette critique. À la lire de près, elle se situe sur le même plan d'argumentation que celui d'Antonio Negri. Pour la théorie constitutionnelle de la représentation, en effet, le « peuple souverain » qui constitue la source de légitimité du pouvoir constitué n'a rien à voir avec la multitude concrète des citoyens au travail. Cela n'a même jamais été une question. Au contraire: il est (et a toujours été) très important que ce peuple soit différent de cette multitude. Il est très important qu'il ne constitue *que* la garantie nécessaire à la cohérence de la représentation comprise comme un principe. En d'autres termes, suivant la théorie constitutionnelle de la représentation, le peuple est une instance logique, théorique, de la représentation, et il n'est que cela – même si, en cela, il est d'une importance capitale, dès lors que toute l'abstraction de la légitimité repose sur ses illusoires épaules. Jacques Derrida l'avait bien vu, lorsqu'il écrivait que, dans la Déclaration d'indépendance américaine de 1776, le mot « peuple » doit toujours se lire au futur antérieur: le futur antérieur de la prophétie auto-réalisatrice, auto-immune, qui sert à la fondation même de l'État américain comme tel<sup>7</sup>. Ce que l'on peut traduire comme suit: il n'y a pas de fondation possible d'un tel État sans un peuple qui la garantisse, c'est-à-dire aussi – le sens de « fondation » est ici double – qui en garantisse la légitimité. Et Raymond Carré de Malberg confirmait cette thèse à sa manière lorsqu'il expliquait que la représentation créait le peuple qui était représenté, et qu'il le créait comme un collectif, un collectif constituant à mettre en regard avec le collectif constitué qu'est le gouvernement (c'est-à-dire, dans une démocratie représentative, le parlement) – un collectif qui n'existe pas en-dehors de la représentation qui le fait advenir<sup>8</sup>.

Définir les instances de la représentation dans ces termes, ceux de collectifs abstraits, c'est opérer le bouclage de la théorie de la représentation. C'est dire, dans la grande tradition positiviste qui était celle de Carré de Malberg, que le principe de représentation n'existe que comme tel, comme un principe – mais aussi qu'il existe *nécessairement* comme principe. La représentation et ses instances (peuple, gouvernement, pouvoir, etc.), comme questions de principe, ne peuvent exister qu'abstraitement, dans l'univers abstrait

<sup>7</sup> Cf. J. Derrida, *Otobiographies L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, passim

<sup>8</sup> Cf. R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État* Paris, Dalloz, 2004. Voir les commentaires de G. Burdeau, F. Hamon et M. Troper, *Droit constitutionnel*, 27<sup>ème</sup> éd., Paris, L.G.D.J., 2001.

de la légitimation et de la fondation. Ce sont des questions de droit, donc de mots, de langage. On le sait depuis Aristote: la représentation ne concerne pas la réalité. Au contraire: elle concerne ce qui se *soustrait* à la réalité prise comme champ d'action de la politique concrète. Le droit, du point de vue des principes, est ce qui va *contre* la réalité, contre le fait, le fait qui est toujours celui de la violence et de la guerre de tous contre tous; le droit est ce qui se propose de proposer une alternative intelligente, donc rationnelle, donc forcément abstraite et de principe, à la brutalité et à l'irrationalité de l'état de nature. Autrement dit, parler de fondation et de légitimité, pour la tradition positiviste comme pour beaucoup d'autres, c'est reconnaître aux principes toutes leurs virtualités nobles. C'est faire valoir ces virtualités contre l'actualité de la violence – par exemple celles du « peuple souverain » contre la violence présumée des masses populaires. Mais il y a une condition à cela, et c'est la pureté: il n'y a pas de principe qui soit impur – seule la réalité l'est. De sorte que l'abstraction même des principes est rendue nécessaire pour que soit réalisée leur condition de pureté. Sans elle, pas de légitimité, pas de fondation possible, et donc restitution du pouvoir à la tourbe guerrière. La représentation est une illusion? Bien sûr. Mais une illusion indispensable.

Voilà pourquoi la critique des principes ne touche guère la théorie constitutionnelle de la représentation. Celle-ci revendique un machiavélisme politique, là où la critique des principes prétend briser le miroir dans lequel ce machiavélisme égare l'état concret des choses. Elle revendique ce machiavélisme comme une bonne chose, contre la prétention inverse de la critique des principes qu'il s'agit de quelque chose de néfaste. Mais sur l'analyse même de ce en quoi *consiste* le principe de représentation, théorie constitutionnelle et critique des principes se recourent *point par point*. La seule question qui les oppose est celle de la polarisation: celle du bien ou du mal. Celle, autrement dit, de la valeur de l'illusion contre la valeur de la vérité – par exemple, chez Negri, la vérité de la multitude, des subjectivités singulières et du travail vivant. Or cette question est elle-même politique. Cette question est elle-même un *enjeu* politique, un enjeu autour duquel se dessine les possibilités d'une pratique politique. Donner une réponse à la question de savoir si les principes appartiennent au domaine du bien ou au contraire au domaine du mal, c'est faire le choix d'un type de pratique politique que l'on veut bonne, et qui peut être optimiste comme pessimiste, mais qui ne peut pas être les deux à la fois. C'est, autrement dit, désigner un répertoire de mots et d'actions qui exclut l'autre. Opter pour la critique des principes, dénoncer la fausseté de la représentation, c'est donc refuser que les principes ou la représentation puissent contribuer à l'avènement de la vérité démocratique concrète. Inversement, soutenir les

vertus de l'illusion démocratique telle qu'elle s'exprime dans le langage des principes, c'est considérer l'état des choses présent comme le meilleur possible, et aussi le plus fragile, celui qu'il s'agit de défendre à tout prix, fût-ce celui de la vérité, quelle qu'elle soit par ailleurs. On connaît fort bien tout cela. L'étonnant est qu'on ne semble pas vouloir en sortir.

Et c'est bien là tout le problème: devoir choisir entre la vérité et les principes. Alors qu'à bien y regarder la vérité n'est vraie qu'en principe, et les principes ne sont des principes qu'en vérité: le partage du bien et du mal, de l'optimisme et du pessimisme, ne tient comme partage qu'au prix d'une définition partagée de ce qu'est la vérité et de ce qu'est la fausseté. En obligeant à choisir entre bien et mal, on oblige d'abord à accepter – à accepter frauduleusement! – que la vérité se situe toujours du même côté, et l'illusion de l'autre. Autrement dit, si les tenants de la théorie constitutionnelle de la représentation s'autorisent de leurs propres principes pour garantir leur pratique, les tenants de la critique des principes s'autorisent quant à eux d'une vérité de principe pour prétendre mener à bien leur entreprise future. Et vus sous cet angle-là, les tenants de la critique des principes tombent tout autant que les tenants de la théorie constitutionnelle de la représentation sous l'accusation de déni de réalité dont parlait Clément Rosset – et même peut-être plus, puisque leur propre illusion tient de ce que leur espoir se fonde sur une vérité qui pourrait s'avérer finalement tout aussi illusoire que l'illusion qu'ils prétendent combattre<sup>9</sup>.

Mais peut-on se contenter de dire que critiquer et faire valoir les principes revient au même? Qu'il ne s'agit que de deux occurrences particulières de la mauvaise conscience moderne en matière de politique? Deux manières de refuser la prise en charge des situations politiques concrètes *telles qu'elles sont*? N'est-il pas plus intéressant de se demander si l'on n'est pas possible d'élargir l'éventail des interprétations de ce qu'est un principe? De cesser de ce dire qu'un principe est *soit* illusoire mais bon *soit* illusoire et mauvais, et de se poser la question de savoir s'il peut être *à la fois* vrai et bon? Mais, dans ce cas, ne faut-il pas se poser la question subsidiaire de savoir pourquoi, historiquement, cette dernière alternative n'a jamais pu être complètement soutenue? Et la réponse à cette question ne tient-elle pas, justement, de ce que les interrogations adressées aux principes s'avèrent toujours, en dernière instance, être des interrogations en termes d'essence (qu'est-ce qu'un principe?), et non pas en termes de puissance (que fait un principe)? Autrement dit, pour prendre en charge la question de savoir si un principe peut être à la fois « vrai » et « bon », ne faut-il pas d'abord refuser de soutenir que cette

<sup>9</sup> Voir notamment C. Rosset, *Le philosophe et les sortilèges* Paris, Minit, 1985, p. 9 et s.

«vérité» et cette «bonté» appartiennent en propre à ce principe, mais intéressent davantage ce qu'il fait? Ne faut-il pas d'abord, en somme, *faire confiance* aux principes, plutôt que tenter de les connaître?

Mais que signifie «faire confiance» aux principes? Cela signifie, tout simplement, accepter qu'un principe puisse agir dans une situation concrète. Cela signifie accepter qu'un principe n'est pas seulement une abstraction, ou que s'il s'agit d'une abstraction c'est une abstraction agissante, une abstraction concrète, un objet qui oblige concrètement ceux pour qui il compte. Lorsqu'on évoque les principes d'égalité, de légalité, de proportionnalité, de représentation, etc., ce dont il s'agit c'est à chaque fois de reposer la question de ce pour quoi ces principes sont évoqués, c'est-à-dire de ce à quoi ils servent, de ce qu'ils font. Evoquer un principe, ce n'est jamais seulement fleurir un discours, par exemple un discours de pouvoir, ce n'est pas seulement rajouter de l'illusion légitimante à une vérité infamante, c'est d'abord évoquer la possibilité même qu'un principe, quel qu'il soit, puisse faire la différence. C'est-à-dire aussi que le fait qu'un principe soit un principe fasse, *en effet*, la différence – et une différence concrète, pratique, une différence qui déplace la charge de la vérité et du mensonge dans chaque situation où cette différence joue. Il ne s'agit donc pas, avec les principes, de jouer la fausseté *contre* la vérité (que cela soit considéré comme «bien» ou comme «mal»), mais de *rejouer* le partage de la vérité et de la fausseté que les principes obligent à considérer.

En ce sens, un principe est quelque chose qui se refuse à jouer le jeu de l'autorisation. S'autoriser d'un principe pour recouvrir une réalité, c'est se donner abusivement le pouvoir de partir en guerre contre une réalité à laquelle aucun principe n'en veut jamais. C'est perpétuer la structure du machiavélisme, et donc le jeu des objections qui s'y opposent. C'est, si l'on préfère, persévérer dans l'être de l'illusion, du mensonge ou de la tromperie – c'est en tous cas persévérer dans la nécessité de cet être, dans la nécessité que l'illusion, le mensonge ou la tromperie soient en effet là, présents, agissant concrètement, *et que cela ne serve à rien de lutter contre*. Alors qu'au contraire évoquer un principe, c'est d'abord dire que cela sert toujours à quelque chose de lutter, et que ce quelque chose est celui de la remise en jeu de ce qui fait problème, et non pas la renonciation cynique à cette remise en jeu. Suivant la terminologie d'Isabelle Stengers, une pratique qui reconnaît être obligée par ce qui, en effet, l'oblige pour qu'elle puisse se présenter à autrui comme une pratique – et qu'avec Bruno Latour elle appelle non-humain – est une pratique pour laquelle l'autorisation est toujours mortelle: s'autoriser d'un non-humain (par exemple, ici, un principe) entraîne à passer outre ce à quoi ce non-humain nous oblige, et

donc à transformer sa pratique en instrument de domination dans laquelle ce qui obligeait est maintenant obligé de servir d'arme<sup>10</sup>. Autrement dit, une pratique de l'autorisation est une pratique qui refuse de reconnaître l'obligation qui pourtant est au centre de ce qui la fait être comme pratique. Et ainsi, s'autoriser d'un principe plutôt que reconnaître être obligé par lui, c'est faire le choix de la guerre plutôt que celui de la paix – c'est faire le choix de la perpétuation d'une guerre déjà en cours, plutôt que celui de la perpétuation d'une paix pourtant aussi déjà en cours.

Par exemple, continuer à penser le principe de représentation comme la clé même de la fondation de la structure de délégation qui gouverne nos démocraties revient à refuser de penser que ce même principe de représentation est aussi ce qui oblige ces mêmes démocraties à entendre qu'il y a des voix qui délèguent – et pas seulement qui sont déléguées. Autrement dit, examiner le principe de représentation sous l'angle de ce qu'il oblige peut permettre de s'apercevoir que ce principe n'est pas seulement, et peut-être même pas du tout, un principe de «légitimation» dont on pourrait s'autoriser pour chanter l'irrémissible de l'état des choses politiques, et pour promouvoir la nécessité (par exemple: d'émancipation) de s'y conformer; mais qu'il est aussi, et sans doute d'abord, un modèle d'action à l'intention de tous ceux pour qui la monopolisation de la parole décisive en démocratie rend indispensable de rendre cette monopolisation fructueuse. Car ce n'est en effet pas tout de dire que la représentation représente, comme le fait Antonio Negri, un vol de souveraineté concrète, un vol de parole et un vol d'action, et que c'est mal, et qu'il s'agit à présent de rendre cette souveraineté concrète, cette parole et cette action *à ceux à qui ils appartiennent* (les «subjectivités singulières»); il faut aussi pouvoir dire que cette désappropriation *sous cette forme* n'implique pas forcément désappropriation tout court. Dire, en somme, que la démocratie représentative est, comme le prétendait déjà Rousseau dans le Livre III du *Contrat social*, une oligarchie plus ou moins déguisée, c'est refuser que les *oligoi* qui se retrouvent au pouvoir (concret) puissent être autre chose que des *oligoi*, autre chose que des usurpateurs *du simple fait qu'ils sont peul*<sup>11</sup>.

Alors qu'au contraire c'est en acceptant cet état de fait, et en l'acceptant jusqu'au bout, c'est-à-dire sans doute comme frustrant *entre autres*, qu'il devient possible de saisir la représentation comme une obligation, et non plus simplement comme un principe qui autorise – que cette autorisation abonde dans le sens de la multitude (autorisation à dénoncer) ou de celui du pouvoir (autorisation à réprimer). Comme une obligation, à savoir: comme ce

<sup>10</sup> Voir ailleurs dans le présent volume.

<sup>11</sup> Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social ou Principes du droit politique* et autres écrits autour du *Contrat social* éd. G. Mairet, Paris, LGF, 1996, p. 116 et s.

qui oblige à mobiliser le fait qu'il y a une multitude et qu'il y a des oligarches, et que c'est ce que cette situation permet qui compte (et donc aussi ce qu'elle empêche), et non pas simplement ce qu'elle *est* (par exemple, injuste ou inégale, etc.) Ainsi, lorsque des bonnes âmes se lancent dans la dénonciation des expériences de forums hybrides, de conférences de consensus, de panels citoyens, etc., qui sont aujourd'hui tellement à la mode, celles-ci s'autorisent du principe de représentation pour étayer leur argumentaire, et dire que si ces expériences ne sont pas conformes à ce principe, c'est qu'alors elles ne peuvent prétendre à rien d'autre qu'à jouer le rôle de divertissement institutionnels périphériques à destination de la spectacularisation des inquiétudes en matière, par exemple, d'OGM. Alors que ce qu'il faudrait demander, c'est si et comment ces expériences questionnent concrètement le partage de la multitude et du pouvoir dont la représentation est l'expression. Comment elles le questionnent, et ce qu'elles suggèrent comme réponse. C'est alors qu'on s'apercevrait que ce qui, en régime d'autorisation, est considéré comme appartenant de droit, c'est-à-dire en principe, à la représentation constitue peut-être un élément nul dans ce que la représentation accomplit réellement – à savoir, le concept de « peuple ».

Car en effet, ce que des expériences politiques comme celles de conférences de consensus accomplissent en rappelant combien la représentation est quelque chose qui les oblige, mais qui les oblige autrement qu'en principe, un principe dont elles pourraient s'autoriser, c'est de transformer cette obligation de représentation en manière telle que sa nouvelle formulation ne soit plus seulement une formulation soit critique soit légitimante, mais qu'elle soit une formulation agissante, ou en tous cas qui reconnaisse au principe de représentation la possibilité de faire en sorte que ce qui résulte de telles expériences ouvre à des possibilités inédites de comptabilité des voix – des possibilités différentes en tous cas que celles énumérées à travers le concept de « peuple » (élections, etc.) par ceux pour qui un principe n'est jamais qu'une instance logique de la fondation abstraite du pouvoir. Ces possibilités inédites, je les appelle « public » en tant que ce public est ce qui est à chaque fois, et concrètement, construit, déployé, ouvert, par chacune des expériences autour de ce que permet telle ou telle situation *dans sa singularité*; en tant que ce public est ce qui est « représenté » par chacune de ces expériences, non pas en tant que « peuple » abstrait dont un échantillon aurait *hic et nunc* la parole, mais en tant que le résultat de la représentation, de ce que la représentation a fait, a opéré, et qui est donc précisément d'opérer ce rassemblement, un rassemblement

qui est aussi, et autant, une expérience sur ce qu'est un public lui-même<sup>12</sup>. En ce sens, la représentation est tout le contraire du vol. Dans la représentation, au sens où je l'entends ici, au contraire il n'y a personne qui ne vole personne – tout simplement parce qu'il n'y a rien à voler, sinon la représentation elle-même.

Une dernière remarque, en forme de « moralité ». Se sentir concerné par une pratique cosmopolitique du droit, c'est peut-être ceci: c'est accepter, comme le rappelle Isabelle Stengers, que les principes qui intéressent le juriste puissent être des principes qui l'obligent et dont il ne détient pas toutes les virtualités. C'est accepter, peut-être, le simple fait que ces principes puissent en effet avoir des virtualités, qu'ils puissent s'enfuir et vivre une vie qui concerne aussi, mais autrement, ceux pour qui le droit ne compte pas comme pratique. C'est en tous cas se méfier de la posture de celui qui sait, ou qui prétend savoir, et dont le savoir, parce qu'autorisé, est pourri de cynisme – celui qui fait de sa pratique un savoir autiste, un savoir qui refuse de se présenter comme obligé. Et donc comme cherchant à partager ses obligations avec ceux qui en ont d'autres. Les principes font partie de ces êtres qui obligent les juristes. Toute la question est de savoir comment.

<sup>12</sup> Cette acception du concept de « public » semble proche de celle soutenue par J. Dewey, *Le Public et ses problèmes* trad. fr. J. Zask, Paris, Farrago, 2003. Je refuse toutefois cette proximité pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, mais que je peux résumer en disant qu'elle ont trait au caractère encore « abstrait » du concept de public défendu par Dewey – et qui ne le différencie nullement, sur ce point, de Rousseau par exemple.