

# Du Moïse de Rousseau au Moïse de Freud. L'idée de culture politique

BRUNO KARSENTI

1. De tous les personnages évoqués par Rousseau dans le rôle du «grand Législateur» – aux côtés de Numa, Lycurgue, Solon, Mahomet – Moïse est au fond le moins commode à manipuler sur un strict plan historique: une seule source atteste son existence, et cette source est religieuse. Son histoire se concentre dans le récit biblique, sans qu'on puisse sur ce point effectuer aucun recoupement. La foi en la bible et le témoignage des prophètes – essentiellement les prophètes tardifs, qui plus est – sont les seuls appuis dont on dispose. S'en remettre à une «fiction pieuse» – selon l'expression de Freud – sans présupposer la piété n'est sans doute pas la meilleure des méthodes. A moins que la fiction n'ait une portée analytique que la piété ne soupçonne pas et qui la rend à son tour explicable, permettant d'atteindre un niveau de l'expérience politique inaccessible par un autre biais. C'est ce qu'on voudrait ici justifier.

Insistons sur le risque encouru. L'invocation d'un personnage aux contours historiques aussi incertains est d'autant

plus dommageable que le législateur, dans le portrait rousseauiste, a *charge d'histoire*. Il doit être, la formation de son concept l'exige, le point d'entrée historique de la constitution politique de la société du *Contrat social*. Il est ce qui, dans le cadre d'une politique démocratique, supporte la contingence de l'avènement d'une certaine forme de vie: celle où un peuple voit et veut de façon correctement accordée, se voit et légifère conformément à ce qu'il est en tant que peuple. Entendement et volonté, disjoints tant qu'on s'en tient au peuple «seul», se conjoignent dès qu'on se représente une scène inaugurale, et réitérable dans certaines conjonctures, où le peuple se dispose à entendre le législateur. Écoulant, entendant une voix qui vient de l'extérieur, il est conduit à voir ce qu'il veut. Le législateur est le point d'articulation *réel*, et pas seulement théorique ou spéculatif, d'une politique où le fait de se gouverner soi-même devient possible pour un peuple déterminé.

On se souvient de la torsion décisive imprimée par Rousseau à la pensée politique classique au chapitre V du Livre I du *Contrat*:

Un peuple, dit Grotius, peut se donner un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner un roi. Ce don même est un acte civil, il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel est un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société.

«L'acte par lequel un peuple est un peuple», «vrai fondement de la société» vers lequel Rousseau a eu la force d'incliner le regard – en deçà des formes de la délibération publique et de l'acte par lequel le peuple se donne un gouvernant – impose que le sujet collectif, en agissant, se pose précisément comme sujet *politique*. Mais n'y a-t-il pas un décalage entre l'acte fondateur et le «vrai fondement de la société»? Les deux expressions sont-elles pleinement congruentes? «L'acte par lequel un peuple est un peuple» est-il vraiment le «vrai fondement de la société», le peuple coïncide-t-il *par cet acte* avec son fondement social? En se plaçant à ce niveau, on explore une dimension que Rousseau juge ignorée des théoriciens du droit naturel classique: celle où l'existence et l'action du peuple s'attestent d'un même geste. Le peuple *est*, pour autant et dans la mesure où il *agit* en tant que peuple. Or c'est justement cette coïncidence qui ne va pas de soi. Sans doute la formule de Rousseau, «l'acte par lequel...», gagne-t-elle en cohérence si l'on donne au terme d'acte un sens juridique technique: celui de *l'agere*, du fait d'agir en justice – ou d'ester en justice – par quoi s'affirme l'existence d'un sujet de

droit<sup>1</sup>. De cela, le pacte d'association serait en définitive le ressort. Mais la formule indique aussi que le pacte crée moins une société politique qu'il ne politise une société réelle. Il y a pour tout peuple une condition d'entrée dans la politique qui culmine en un certain acte, mais qui ne se réduit pas à cet acte. Le peuple est le nom de cette politisation, ressaisie au point de clarté que le droit politique aménage. Mais ce point de clarté recèle encore une obscurité: l'aménagement est lui-même dépendant d'une condition plus profonde, qu'on est tenté d'appeler *culturelle*. Il faut que le peuple se dispose à sa propre configuration de peuple agissant, à sa propre auto-position. Si le vouloir impliqué dans la volonté générale est possible, c'est à partir d'un «savoir vouloir» qui se détermine dans un peuple naissant, à travers un modelage dont il ne peut pas être lui-même l'artisan efficace, et auquel il a cependant partie liée, y intervenant en quelque sorte à titre de matière contraignante. La scène où le législateur et le peuple se font face est justement historique en ce sens: il y a un *donné social* auquel le législateur à affaire, sur lequel son travail s'effectue, et à partir duquel le fait de «savoir vouloir» en tant que peuple est susceptible de se greffer.

Ce donné social est désigné par Rousseau à travers un souci, une tâche, ou encore une *occupation*. La loi dont s'occupe le législateur n'est pas ce que droit public définit par loi fondamentale ou loi constitutionnelle: c'est une loi qui ne «se grave ni dans le marbre, ni dans l'airain, mais dans le cœur des citoyens»<sup>2</sup>. Le chapitre XII est une classification des divisions de la loi: on passe des lois politiques aux lois civiles, des lois civiles aux lois pénales. Mais il y a encore un reste, non codifiable, sur lequel

tout repose: une loi qui serait la «véritable constitution de l'Etat», en un sens plus sociologique que juridique du mot constitution. Une loi dotée d'une continuité et d'une vitalité, ou plutôt d'une capacité de revitalisation permanente de l'ordre juridique tout entier. Une loi

qui prend tous les jours de nouvelles forces, qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment l'inébranlable Clef<sup>3</sup>.

Le point frappant de ce passage est qu'il inverse le temps dans lequel il convient d'appréhender l'écriture des lois selon leur support respectif (le cœur étant l'un des supports, adapté à un type de loi, le plus important). La loi vivante, ou vivifiante – écho d'un thème chrétien très influent, mais dont on trouve aussi une autre version, étrangère à l'incarnation, chez Philon<sup>4</sup> – est ramenée aux mœurs. Mais comment, ou plutôt *quand* se forment les mœurs? Si l'on prend au sérieux la métaphore architecturale du cintre et de la clef de la voûte, on part du cintre pour aller à la clef: l'édifice ne tient qu'une fois que le constructeur a refermé le cintre sur la clef (d'où son nom), le cintre n'étant d'ailleurs qu'une structure provisoire destinée à faire tenir les claveaux qui forment la voûte. Intuitivement, s'agissant des mœurs, on suppose le contraire: que l'on va des mœurs aux lois, que les lois *émanent* des mœurs, fond normatif en gestation. En disant que

les mœurs sont, «plus lentes à naître», Rousseau a voulu clairement renverser la marche: on va des lois aux mœurs, des lois comme «règlements particuliers» édictés apparemment par le législateur, dans sa tâche rédactionnelle visible, dans sa tâche de scripteur dans le marbre ou dans l'airain – les règlements particuliers, typiquement, correspondraient aux «préceptes et commandements» au sens biblique, les *Mitzvoth*, à commencer par le décalogue –, aux mœurs qui, en retour et au bout du compte, font tenir tout l'édifice à la manière de cette pierre biseautée qu'on appelle la clef de voûte. On considère donc le législateur comme un faiseur de mœurs, de mœurs-résultantes, de mœurs congruentes avec un système de lois, qui les établit précisément comme système (selon la division du public, du civil et du pénal). L'artifice du législateur est un «art caché», dans la mesure où l'on ne voit que ce qui n'est pas dans le cœur, mais dans le marbre et l'airain – dans la mesure où l'on ne voit pas son opération sur les mœurs.

Mais, précisément, le terme de mœurs ne se tient pas rigoureusement dans cette séquence qui aboutit à la position de la clef de voûte. Dans ce passage, son sens prend deux directions: celle de la matière d'une action, et celle du résultat de cette action. Le cœur où s'inscrit la loi suprême, la loi la plus importante, n'est pas une surface vierge: c'est un cœur déjà pénétré de ce type de détermination dont il s'agit de faire le cœur de la loi. Lorsque Rousseau dit que les mœurs sont «plus lentes à naître», il joue alors sur deux régimes temporels qui engagent deux acceptions des mœurs: d'un côté, la lenteur de l'œuvre du législateur – lequel serait à cet égard un agent politique qui n'a rien de ponctuel et d'inaugural

ral, mais dont la présence est requise sur ce temps long de la formation, et auquel convient beaucoup mieux le nom de guide, de conducteur sur un long chemin moral, que d'instituteur primordial dont la voix tonne puis se tait. De l'autre, la lenteur culturelle du dépôt graduel des pratiques et des pensées acquises par transmission, le creusement lent du sillon de l'habitus, qui fait d'ailleurs qu'on peut à peine dire que les mœurs «naissent», puisqu'elles ne cessent de se faire au cours de la vie d'un peuple. Le problème auquel on est ici confronté, c'est que le législateur produit les mœurs à partir des mœurs, mais à travers les lois. Il les fait *lois*, pour autant qu'elles dépassent le plan légal. Il retrouve à travers elles le point d'accomplissement de la loi. Elles ne se limitent donc pas du tout à du prédroit: depuis le prédroit qu'elles sont, elles transcendent le droit en exhaussant la loi. Les mœurs travaillées par le législateur prennent une tournure christique: la loi, en elles, s'achève, au double sens du mot.

Mais c'est ici qu'il faut prendre garde: les mœurs deviennent la loi la plus importante, en tant que *nouvelles mœurs*. Au départ comme à l'arrivée, on se meut dans le même élément, mais cet élément a subi une transformation décisive. Tel est le secret. Ou plutôt, le secret, le premier aspect du secret (car ce thème a plusieurs facettes) c'est qu'en faisant des «petites» lois, on en tisse une grande qui les soutient toutes, et que cette grande loi n'en est une qu'en un sens élargi, puisqu'elle opère par substitution de l'habitude à l'autorité, qu'elle ne s'impose que dans le silence, secrètement, qu'elle est une loi secrète. Les mœurs, c'est au bout du compte et très lentement, une loi secrète, la plus importante de toutes, celle qui, gravée

dans le cœur, ne se lit pas, n'est pas lue par le sujet comme cela lui est possible à l'égard des tables de la loi. D'emblée, donc, seconde dimension du secret: le secret du cœur, qui redouble l'action secrète du législateur. Le secret du scripteur d'une loi illisible à ceux dans lesquels elle est écrite.

Précisant l'action du législateur, déplie donc sur toute sa surface le concept de loi impliqué par le Contrat, et vient par là pointer l'ambiguïté fondamentale qui l'habite – une ambiguïté liée à son articulation interne au concept de mœurs, non comme un plan naturel antérieur déterminant et pesant, mais simultanément comme une matière et comme un but, comme une finalité *incarnée* – dans le cœur – comme un accomplissement et comme une condition matérielle; ambiguïté qui se perçoit aussi dans la tension produite entre habitude et autorité, où la première ne supplée réellement à la seconde que par l'intervention d'une «autorité d'un autre ordre», celle du Législateur sans autorité légale, par une autorité qu'avec Weber on serait tenté d'appeler charismatique, et qui cependant ne tient qu'à sa capacité à faire résonner une structure légale – à dire la loi, à la rédiger, à l'écrire, à dire les petites lois tout en s'occupant en secret de la grande.

Revenons sur l'énumération «les mœurs, les coutumes, et surtout les opinions». Elle laisse une impression de flottement; est-elle complète? Et surtout, que signifie ce «et surtout», qui hypothèque le primat des mœurs dont il est dit par ailleurs qu'elles sont l'essentiel? Une exégèse de spécialiste, à cet égard, nous entraînerait trop loin. Disons seulement qu'on considère des formes d'habitation dans le registre de l'action comme dans celui de la pensée et du jugement. L'action mani-

festes du législateur, ce sont des règlements particuliers dont la liaison reste implicite. L'action cachée, c'est une opération sur un tissu social qui n'est légal que par *destination*, non sans déclencher ultimement une transformation de la loi. Immanquablement, un soupçon d'imposture en découle: le législateur ne dit pas ce qu'il fait réellement. Sa vraie tâche se tient en deçà de sa tâche manifeste. En surface, il feint une naissance, un enfantement, alors qu'il travaille secrètement sur une réalité déjà donnée, pétrie par une histoire collective largement antérieure à son irruption, histoire que la nouvelle politique devra à sa manière recueillir, sans le dire et sans se le dire.

La feinte, toutefois, dans le cas du *vrai législateur*, n'est pas une imposture, pour autant que la proposition législative, avec ses règlements particuliers, se nourrit continûment d'un travail dans l'habitus qui lui donne un ancrage objectif. Mais le subterfuge n'en est pas annulé. On a dit qu'il implique une illisibilité de la loi éminente (les mœurs-résultantes, les mœurs requilifiées) du côté des sujets, qui agissent par la seule force de l'habitude, comme les y pousse leur cœur, sans avoir à courber l'échine devant une autorité extérieure. Mais l'illisibilité a encore une autre implication, très paradoxale. En somme, elle signifie que le peuple n'aurait pas véritablement à savoir *qui il est* pour être un peuple, et plus encore qu'il lui faudrait à certain degré *ne pas le savoir* – le fait de recourir au législateur garantissant l'effectivité de ce non-savoir nécessaire. En d'autres termes, le législateur serait moins le gardien de la loi que le gardien d'un inconscient dont la loi se soutient – de l'inconscient opératoire dans l'idée de loi. Il permet au peuple de n'exprimer ce qu'il est que dans ce qu'il

fait, sans qu'une proposition identitaire ne se détache de son action. Le législateur ne répond donc pas à la question «qui suis-je?», mais à celle, très différente, de la *discursivité* légale, de l'articulation de cette voix avec laquelle le peuple doit apprendre à parler en se donnant des lois. Si la question de l'identité du peuple a un sens, c'est seulement au niveau du «moi commun» qu'est le peuple: pour être politique, elle doit se concentrer dans l'acte par lequel le peuple est ce qu'il est. La prédication politique fondamentale: «un peuple est un peuple» n'est pas une tautologie, parce qu'elle est une instanciation en «je», un énoncé en première personne qui rend la politique effective, et qui fait de tout énoncé légal un énoncé politique bien formé. Dans le chapitre V du Livre I, Rousseau ne nous égarait donc pas en disant que l'acte par lequel un peuple est un peuple *équivaux* au vrai fondement de la société, si l'on entend celle-ci comme société politique. Par cet acte, la société politique est en effet fondée, en conscience: mais il s'agit d'un fondement second, qui recouvre un travail politique mené sur un autre plan, dont le peuple n'est pas le sujet, mais l'objet. Ce travail, on désignera ici par l'expression de «culture politique». L'expression est un peu vague, c'est pourquoi il faut lui donner un sens précis: elle désignera pour nous cette coappartenance entre mœurs et loi, qui fait que l'on est renvoyé alternativement d'un pôle à l'autre, que les mœurs deviennent lois, pour que, finalement, les lois deviennent mœurs, *c'est-à-dire* forme suprême de la loi. Secrètement, le législateur est un *faiseur de culture politique*, structurellement inconscient. Plus précisément, il fabrique la politique *comme culture*. Sur ce procès de fabrication doit porter l'analyse.

2. En introduisant la figure du législateur, on déplace en politique la question du fondement lorsqu'il s'agit comprendre ce que peut signifier, pour un peuple, que de se poser en sujet. Plus exactement, on inscrit au principe de la constitution politique d'une société une non-coïncidence de la société et du peuple. Une société a ses mœurs, un peuple a des mœurs qui sont la forme éminente de sa loi. En s'affirmant, le peuple n'adhère pas cependant à son substrat social. Cette différence ne peut être abolie, car elle est justement le lieu d'un certain travail. Le secret incompressible du législateur est d'abord que le peuple doit être *secrètement* travaillé dans le sens de la politique pour que la politique, pour lui, prenne sens, qu'il puisse dire *nous*, s'instaurer en sujet de ses lois. La «culture politique», au sens où l'on entend ici, désigne ce mouvement.

Mais pour comprendre en quoi elle consiste, il faut commencer par écarter certaines hypothèses qui viennent rapidement à l'esprit. Il y a une dépense inconsciente requise par la conscience politique, dépense à laquelle pourvoit le législateur; or cette dépense est à l'opposé d'une construction identitaire. La culture politique n'est pas le façonnement d'une identité, qu'on la prenne comme une création ou comme une confirmation culturelle, comme une édification nouvelle ou comme une assomption des normes traditionnelles. La difficulté de ce qu'on est amené à penser dans le registre de la culture politique en restant fidèle à la lettre de la construction rousseauiste tient précisément à cela. La culture politique met le peuple en position de parler, sans pour autant le faire adhérer à une réalité substantielle qui se tiendrait en retrait – ses manières d'être, de penser et d'agir déjà

éprouvées –, sans non plus la lui fournir de toutes pièces par un acte de fondation. Ce sont là les deux visages de l'imposture réelle, à égale distance desquels se tient l'occupation secrète du législateur: reformer l'identité du peuple en la résorbant intégralement dans sa naissance politique comme une pure auto-fondation, ou bien le projeter à rebours dans ses mœurs, ses coutumes et ses opinions, pour leur donner l'onction politique dont il est le seul garant. Bref, la question de l'identité est une fausse question, si l'on attend d'elle l'acquisition d'une présence à soi. La culture politique n'est pas de cet ordre. En revanche, la vraie question qu'elle soulève est celle de l'inconscient politique qui rend la politique possible, et de son rapport à l'existence sociale d'un collectif déjà donné.

Posons alors le problème autrement, et demandons quel est le rapport entre la charge d'histoire attribuée au législateur, et le fait de l'investir du rôle de gardien de l'inconscient de la loi. L'orientation du regard sur l'inconscient de la loi a évidemment des conséquences sur la façon dont se décline la réflexion sur l'histoire, à la fois comme mode d'être des sociétés modernes – sociétés intrinsèquement historiques au sens où elles seraient à même de se faire historiquement en accédant au principe démocratique – et comme continuum historique où se sont forgées graduellement, mœurs, coutumes, opinions. On distinguera en première approche deux choses: l'histoire comme création subjective, et histoire comme dépôt objectif. Le concept de législateur implique qu'un lien existe, inaperçu mais efficace, entre ces deux acceptions de la réalité historique. Il implique que l'une ne se ramène pas à l'autre, et surtout que l'une ne se construit

pas, ou plus, *contre* l'autre. Entre création et conservation, des rapports insoupçonnés s'établissent. Les explorer, c'est explorer l'inconscient politique inhérent à la constitution du peuple. Inconscient qu'on peut encore désigner comme le différentiel toujours actif entre peuple et société. L'histoire, dans sa double face, est l'inconscient qui subsiste dans l'écart jamais aboli, mais aussi dans le lien jamais rompu, entre peuple et société.

A travers le législateur et son secret, il s'agirait donc de scruter l'inconscient de la politique moderne. Cette politique, à raison de la clarté particulière qui est la sienne, doit forcément se teinter aussi, comme toute politique, d'une certaine obscurité: elle ne peut pas être une lumière *crue*, parce qu'elle doit s'abstenir de lever le voile sur le conditionnement dont elle a fait l'objet afin de naître à elle-même. L'événement qu'elle représente et par lequel elle se représente, précisément pour conserver sa force d'événement, doit ignorer le non-événement qui le sous-tend. Ce non-événement, à première vue, c'est le tissage continu des mœurs, des coutumes et des opinions, en tant qu'elles sont conformées dans le secret à un nouveau vouloir. Opération ramenée ici à l'intervention d'un individu qui les comprend, les analyse, les observe, mesure et exerce les inflexions dont elles sont susceptibles, et parle le langage de la loi jusqu'à la faire toucher les coeurs. Cela, il n'y parvient toutefois que si cet élément culturel dans lequel il travaille, il n'y est pas lui-même immergé. Travailler les mœurs, c'est ne pas les partager. La figure du grand étranger, capable d'un regard d'autant plus perçant qu'il n'est pas brouillé par une condition d'appartenance, répond à cette exigence.

On se demande alors s'il s'ensuit que le législateur est forcément un sujet réel, ou bien s'il n'est que le référent commode, plus facilement représentable, d'une pure fonction anonyme ou impersonnelle. Faut-il vraiment que l'opération requise soit l'action de quelqu'un de nommé et d'identifié, animé d'une intention subjective qui fait inmanquablement resurgir le soupçon de la manipulation idéologique, voire de l'imposture? Faut-il qu'à la neutralisation de l'identité du peuple fasse pendant l'identité affirmée, brandie, célébrée, du législateur? Faut-il restaurer la charge de l'intention en la déplaçant sur quelqu'un d'autre? La question mérite d'être posée ainsi: à la prévention contre une identité substantielle qui ferait obstacle à l'érection d'une politique du peuple (encore une fois, que cette identité se construise en amont ou en aval, par instanciation politique de l'habitus, ou par construction *ex nihilo* de la volonté générale comme nouvelle essence du peuple), on se demande si le nom du législateur, son identité manifeste, ne fait pas office de compensation identitaire.

S'il faut que le législateur ait un nom, ce ne serait donc pas parce qu'il est réellement un sujet, porteur d'une grande intention, plus grande que celle qui aurait pu naître dans l'esprit de n'importe quel individu appartenant au peuple. Mais c'est qu'il faut que cette grande intention soit pensable à tout moment par tous les individus associés. Il faut que la volonté générale, en d'autres termes, ait été elle-même *voulue* — et qu'en un certain point de nos représentations, elle ait été correctement voulue, c'est-à-dire voulue dans le sens du «bien qu'elle veut», que ce bien ait fait l'objet d'une vision parfaitement ajustée à la nature de ce vouloir spécifique. La volon-

té générale, pour s'exprimer, a besoin de ce second degré – «vouloir la volonté» –, redoublement d'elle-même qui est aussi son point d'accroche incontestable à un certain entendement, à une certaine intellection, à une vision qui lui correspond parfaitement. C'est pourquoi le législateur ne peut pas être le simple revêtement d'une fonction, on ne peut le dissoudre dans un mécanisme anonyme. Si sa vérité n'est pas incluse dans l'ordre juridico-constitutionnel, elle n'est pas non plus entièrement réductible à une dynamique de forces inconscientes qui précèderaient et commanderaient l'avènement du droit politique. Plus exactement: quelqu'un d'exceptionnel, de plus grand, le «miracle» d'une «grande âme»<sup>5</sup>, doit bel bien venir occuper cette place où, miraculeusement, vouloir et voir, actes subjectifs dont les membres du peuple ne sont pas capables au très haut degré requis par le concept de volonté générale, se conjoignent. Il faut que cette conjonction soit nommable, assignable à quelqu'un, identifiable par tous. Il faut que pour le peuple qui est détourné de la fausse question de son identité, le législateur ait une identité, un nom, qui n'est pas un nom vide.

3. En disant cela, notons qu'on a glissé insensiblement de la tâche secrète du législateur à sa tâche manifeste. On s'est replacé au moment où il nous parle, où il fait entendre une voix d'une sonorité toute particulière, sonorité dont toute formation légale venant du peuple sera désormais accordée – sans dire ce qu'il *fait* pour parler ainsi, sans faire état du genre d'action dont sa parole se soutient. Dans ce glissement,

on voit mieux cependant ce qui relie la tâche manifeste à la tâche secrète. Identifié subjectivement, le législateur n'est pas pleinement intégré à la communauté: il est identifié à l'aide d'une *autre* identité, d'une identité déplacée, vacillante, qui résiste à sa fixation dans l'économie générale du groupe. Son identité, par conséquent, se condense dans son nom, lequel lui tient lieu d'identité *pour nous*. Le nom acquiert ici une importance toute particulière: il dissonne du point de vue du système des appellations, ne se laisse pas domestiquer par l'organisation lignagère. Mais il est aussi le marqueur indispensable d'un décrochage du peuple par rapport à lui-même – de ce qu'il est en tant qu'entité politique, par rapport à l'organisation sociale dans laquelle il se reconnaît. Moïse, de ce point de vue, répond idéalement au portrait requis. On dit qu'il vient de la tribu des Lévites. Il reste que, bien avant Freud, les exégètes ont remarqué que son nom a une consonance égyptienne, et qu'il semble d'une origine étrangère au peuple juif. De là cependant, rares ont été ceux qui ont *ipso facto* conclu qu'il n'était pas juif. Le plus souvent, on se contente d'indiquer la dissonance du nom, sans en tirer de conclusion quant à la nature de son action de législateur. Freud lui-même n'aborde la question qu'avec précaution: affirmant qu'il ne l'était pas, il ne lui confère son identité de législateur qu'en dédoublant son étrangeté, à travers la superposition de deux personnages, un grand Egyptien quittant sa terre et son peuple, et un prêtre madianite, dont l'étrangeté au peuple juif se fait beaucoup plus ambiguë – du fait du mélange des Juifs avec le peuple du désert symbolisé dans la Bible par Jethro, d'où est sorti le peuple juif proprement dit. Notons que le personnage



de Moïse est alors le produit unitaire d'un processus dédoublé en fiction et réalité: il y a bien une trame matériellement recomposable – une «vérité matérielle» – de la construction du personnage mosaïque, il y a bien des personnes réelles qui soutiennent le personnage du récit – mais cette trame est elle-même retravaillée par le récit de façon à produire fictivement l'unicité existentielle de Moïse. Moïse n'est vraiment *quelqu'un* que pour ce peuple qui tardivement, se raconte à lui-même son intervention libératrice et législatrice, au prix d'une grande fiction.

Cette fiction est une fiction historique, au sens où l'histoire telle qu'elle se raconte est la modification d'une trame historique réelle, reconductible à un enchaînement matériel de faits dont on admet qu'ils ont effectivement eu lieu.

J'en rappelle pour mémoire la séquence: un héritier de la cour d'Akhenaton, (Amenhotep IV, Pharaon de la 18<sup>ème</sup> dynastie) après la mort de ce dernier et alors que la religion proto-monothéiste qu'il avait instituée a été réprimée en Egypte, quitte sa terre à la tête d'un peuple d'émigrés, subalterne et inculte, lui impose sa vision théologico-politique (indistinctement, sa religion et la politique qui en découle), laquelle leur est rapidement insupportable, ce qui les conduit à le tuer. Les proches de ce premier Moïse, les Lévites, sans doute des Egyptiens authentiques qui avaient accompagné Moïse depuis le début, subsistent cependant au sein du peuple et conservent leur conviction. Puis, lorsque ce peuple meurtrier s'est installé dans le désert, après une période de deux ou trois générations, il se mêle aux tribus de Madian, adopte leur culte arriéré du dieu Yahvé, puissance naturelle volcanique d'une grande banalité,

un *Baal*, maître de la terre estimé plus fort que les autres dieux environnants. Cette adoption ne va pas sans un certain compromis avec les convictions lévitiques – le compromis de Cadès, où se conserve en particulier la circoncision, «fossile directeur», *Leitfossil*, pratique égyptienne dont l'usage maintenu par les Hébreux a un effet séparateur à l'égard des autres peuples de la région; parallèlement, se conserve l'interdit touchant à la nomination de Dieu, autre restriction imposée au Yahvisme initial. Ce compromis est le moment clef de l'histoire freudienne: il implique l'intervention d'un second personnage, prêtre madianite auquel le nom de Moïse va être «prêté»<sup>6</sup>, et qui représente donc un Moïse second. Mais le recouvrement ne s'est pas fait en un jour: le *compromis*, pour être complètement établi, s'étale en réalité sur une très longue période. Entre l'Exode approximativement situé en -1350, et -1215 qui est selon Freud la date limite à laquelle a pu avoir lieu le compromis de Cadès, on est encore dans la scène originare, non dans le temps de la formation.

Ce temps, c'est l'une des difficultés du texte freudien que d'essayer de le borner avec exactitude. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, huit siècles après la date hypothétique de la sortie d'Egypte, lorsque les juifs reviennent de l'exil Babylonien et que Esdras et Néhémie accomplissent leur mission scripturaire, les choses sont établies. Mais il ne s'agit là que du terme d'un long processus, au cours duquel il s'est agi de faire droit aux convictions des Lévites, ce qui a supposé de rabattre Yahvé sur le dieu des patriarches, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, en recourant à des récits légendaires locaux complètement requalifiés dans le sens d'une préparation à la

révélation mosaïque. Progressivement, le récit s'érode au point de rétablir le premier Moïse à l'intérieur du second, jetant dans l'oubli le meurtre originel et ne laissant subsister que la figure imposante et compacte d'un grand législateur. De sorte que la religion de Yahvé se purifie en rejoignant l'intention mosaïque originelle. Le prêtre d'Akhénaton, par le truchement du prêtre de Madian, fait vaincre le monothéisme, ou plutôt le *forge*, puisqu'il le fait vaincre au-delà de l'ancienne religion d'Aton. L'interdit de la représentation et la rupture avec tout culte de la nature se radicalisent, produisant une figure nouvelle de la religion comme pratique intrinsèquement et exclusivement *culturelle*, affirmation même de la culture *comme telle* indépendamment de toute expérience des puissances astrales et célestes. Cette abstraction décisive qui n'était pas égyptienne, Freud cherche à la capturer sous le terme difficile de *Geistigkeit* – spiritualité, intellectualité, ou encore vie de l'esprit. Alors, on peut dire que le peuple juif est fondé. Les Hébreux de la première heure et les Madianites du désert sont devenus ce qu'on appelle les Juifs. «L'acte par lequel un peuple est un peuple» peut se détacher sur cet arrière-plan. Qui plus est, le peuple est fondé avec une solidité, une durabilité, une résistance qui est l'une des énigmes que Freud a voulu résoudre.

Car l'une des questions de départ est en fait: comment se fait-il que ce peuple tienne debout sur une si longue durée, en traversant des persécutions presque continues, et en l'absence d'appareil étatique et d'ancrage territorial? A en croire les dernières phrases du livre de Freud, l'énigme n'a pas été par lui résolue, elle est restée une énigme (*Rätsel*), c'est-à-dire une question pour laquelle on peut douter qu'il

existe une réponse. Tout ce que Freud aura pu faire, c'est jeter quelque lumière sur la façon dont ce peuple a acquis le caractère qui lui est propre, dont on constate qu'il permène. Il faut cependant donner toute sa place à cette préoccupation freudienne, en dépit de l'échec à demi reconnu. On peut lui donner cette formulation non-freudienne, mais qui ne paraît pas étrangère à l'orientation générale du texte: qu'est-ce qu'une telle solidité, une telle dureté dans la durée, vient révéler à titre d'expérience cruciale quant à ce qui fait tenir souterrainement l'existence politique comme telle, au plan exclusif de la *culture*, et cependant en deçà des structures étatiques et des institutions politiques – l'existence politique de tout peuple quel qu'il soit, en tant que fait culturel et strictement culturel? Qu'est-ce que la culture a de politique avant et en deçà de ce par quoi on reconnaît l'existence politique, attestée dans des institutions politiques tangibles?

L'histoire complexe reconstituée par Freud comporte plusieurs bifurcations. A chaque embranchement, de nouvelles perplexités surgissent, aussi bien quant à la validité des hypothèses dont elles se soutiennent que quant à la façon dont il faudrait les interpréter. Pour nous, le problème se limite à la convenance de Moïse au portrait-type du législateur *moderne* problématisé chez Rousseau. A cet égard, l'épure qu'on vient de proposer du récit freudien peut suffire à amorcer la réflexion.

Ce à quoi l'on assiste dans ce dernier livre de Freud, c'est en somme à une réécriture strictement historique de la grande «fiction pieuse», dont il a va de soi qu'un esprit éclairé (Freud, et nous les fils des Lumières au même degré que Freud) ne peut la prendre pour de l'histoire *réelle*, pour le

déroulement ordonné d'une vérité *matérielle*. «Il y a un grand législateur», est-ce *matériellement* vrai? La réponse de Freud est ambiguë. Elle est d'abord deux fois *oui*. Matériellement, il y a eu deux Moïse, qui ont bien donné des lois à ce peuple. Mais l'on voit que ni les unes ni les autres, ni les lois du Moïse assassiné, ni celles du prêtre de Madian baptisé Moïse après-coup, ne sont véritablement les lois du peuple. La vérité historique n'est pas la vérité matérielle: la «vérité historique» (*die historische Wahrheit*) est justement que, parce qu'il y a eu deux Moïse, ce qui s'est passé en termes de constitution du peuple est redevable au récit qui est parvenu à annuler leur dualité et l'a réduite à l'unité. Aucune des deux législations, celle du premier et du second, n'est la loi des juifs. La loi des juifs résulte d'une opération qui a eu lieu entre ces deux pôles, par réaction de l'un sur l'autre, par altération de l'un par l'autre, sur une temporalité existentielle et rédactionnelle déployée à plusieurs niveaux, où le processus d'annulation se décrit lui-même différemment suivant les points de vue qu'on prend sur lui – celui des Lévitites, lignage apparemment juif, que Freud déplace vers l'Égypte en en faisant les descendants des «gens de Moïse», celui des sauvages madianites, poussés à se circoncire, et surtout, celui des rédacteurs du récit, les scribes revenus de Babylone sous l'édit de Cyrus, et, en bout de course, après la destruction du second temple, les sages de l'école de Yavné. Ces talmudistes héritèrent alors d'un travail largement antérieur qui avait dû se faire à partir de matériaux narratifs très différents, des récits légendaires qui traînaient ici et là à Canaan, des croyances arriérées sur la puissance du feu volcanique, des produits d'importations égyptiens relégués

au rang de rebus, et enfin, planant sur cet ensemble hétéroclite, l'écho d'un nom dissonant qui ne se perd pas sur un temps très long: le nom de Moïse.

De sorte qu'on peut dire que la vérité historique de Moïse est bien une vérité de *type historique*, qu'il faut distinguer de la vérité matérielle des deux Moïse. La vérité historique, c'est celle du tissage constituant de l'histoire du peuple juif, à partir d'une vérité matérielle prise comme substrat. Dans la vérité historique, il n'y a qu'un Moïse, comme dans la Bible. Mais la vérité historique, sans être matérielle, n'est pas exactement la «fiction pieuse». Sans quoi nous n'aurions qu'à lire la Bible et à y croire. La fiction pieuse, si éloignée soit-elle de la vérité matérielle, *contient* la vérité historique, elle l'enveloppe et la retient dans sa gaine:

Nous croyons nous aussi que la solution des gens pieux contient la vérité, non pas cependant la vérité *matérielle*, mais la vérité *historique*. Et nous nous arrogeons le droit de corriger une certaine déformation que cette vérité a subie lors de son retour. C'est-à-dire que nous ne croyons pas qu'il existe aujourd'hui un grand dieu unique, mais que dans des temps primitifs il a existé une personne unique, qui dut alors apparaître comme géante et qui, élevée ensuite au rang de divinité, est revenue dans le souvenir des humains<sup>7</sup>.

Ce qui doit ici retenir notre attention, c'est la position prise par rapport à la «fiction pieuse». Que dit-elle? Le récit biblique parle d'un enfant né juif, abandonné au fil de l'eau du Nil pour échapper à l'extermination programmée des nouveaux nés, recueilli par une princesse égyptienne, élevé à la cour de Pharaon, révolté par le traitement fait aux juifs, meurtrier d'un égyptien violent à l'encontre d'un esclave juif, échappé dans le désert et abri-

té chez les Madianites, se mêlant à eux (il épouse la fille de Jethro), ayant une vision dans le désert où il fait paître les brebis de son beau-père, retournant en Egypte pour arracher ses «frères juifs» à l'esclavage, les conduisant dans le désert, y recevant la loi sur le mont Sinaï, et mourant sans fouler le sol de la terre promise conformément à une sanction divine. Ce récit serait donc, la cause est entendue – je n'y crois pas, dit Freud – une déformation. Mais à quoi faut-il *mesurer* ce qu'il déforme? Telle est la vraie question soulevée par la distinction entre vérité matérielle et vérité historique. C'est que le but de l'exégèse conduite par le psychanalyste n'est pas de rétablir les faits en affirmant l'existence de deux Moïse, remettant les événements «à l'endroit» – l'épisode de Jethro ne précède pas l'exode mais lui succède – en y inscrivant le meurtre, en étalant la durée sur plusieurs générations, ce qui a surtout pour effet de différer l'apparition du peuple juif et de libérer l'espace de l'élaboration inconsciente dont il est le produit. L'objet étant précisément cette élaboration inconsciente, d'où sort la figure du législateur à *un seul nom pour un seul homme*, les faits ne comptent ici que pour autant qu'ils se projettent eux-mêmes dans l'histoire d'un traumatisme qui active le fictionnement. La vérité historique, irréductible à la vérité matérielle de l'enchaînement factuel, c'est le trauma et l'élaboration de la fiction. Ainsi se trouve récupérée la piété, d'un point de vue rationaliste. Elle est récupérée à partir du noyau qui la rend elle-même explicable. Or ce noyau, quel est-il au fond? Cela, Freud ne le dit pas expressément, et il faut l'interpréter en prenant quelque risque. On dira qu'il consiste en ses effets législatifs, qu'il a la forme d'une efficacité inséparablement

politique et religieuse, de telle sorte qu'un peuple se constitue *en fait*. Le seul *fait* admis alors, c'est le peuple, muni de sa piété, c'est-à-dire sa foi en la Torah – sa foi en la fiction pieuse, sa croyance dans le récit biblique, sa croyance en un seul Moïse émergeant dans une fausse temporalité.

Ce qu'on veut dire par là, c'est qu'en distinguant les deux vérités, Freud pousse à resserrer le regard sur ce que serait sa *véritable hypothèse*, foncièrement différente de celle d'un historien de l'Antiquité: l'hypothèse qu'un traumatisme lié au meurtre de l'«homme grand» a joué un rôle continu de formation politique inconsciente, d'où a résulté le «grand homme». La vérité historique, ce n'est ni l'histoire matérielle des deux Moïse, ni la prétendue histoire biblique (la fiction): c'est l'élaboration de la fiction au cours d'un processus mental déroulé dans le temps. La «vérité historique» est inséparablement mentale et temporelle, c'est du *temps mental*. L'histoire, la vraie, n'est que cela. Dira-t-on qu'elle n'a rien de matériel? Non, si l'on veut bien tordre le sens du mot matériel. Donner une réalité matérielle à la vérité historique, c'est la renvoyer, non au *fait brut* des deux Moïse, mais à *l'écriture fabricatrice du récit biblique* – plus exactement, à l'enchaînement de ce que Freud appelle dans ce texte d'un mot très banal: la *tradition*. Et celle-ci se forme à travers un point de passage mystérieux entre l'oral et l'écrit, puisqu'elle est d'abord portée par la parole prophétique, puis par la constitution d'un corps de spécialistes scripturaires, jusqu'à la formation de la corporation rabbinique des lecteurs, et à la mission canonique accomplie depuis Yavné, l'école fondée après la destruction du second temple. Disons qu'elle tient à une coappartenance de la parole et de l'écriture,

qui ne fait pas de l'écriture un simple *medium* de la parole prononcée, puisqu'elle entre elle-même à titre d'écriture dans l'économie générale de la tradition et rétroagit sur ce qu'il faut considérer comme parole, chez les prophètes, et même par avance chez Moïse lui-même.

Freud, il faut s'y résoudre, ne tarit pas d'éloge pour les prophètes et les rabbins. A propos des premiers, il s'émerveille devant leur obstination à rappeler la loi; grâce à eux, la semence du monothéisme a levé chez les juifs, ce qui n'avait pu se faire en Egypte<sup>8</sup>. Ils sont les continuateurs de Moïse, c'est-à-dire les opérateurs de la constitution mosaïque, dans son doublet préhistorique. De ce point de vue, leur rôle a convergé avec celui endossé par les rabbins. Ils firent que les juifs, en dépit de tous les obstacles rencontrés, «gardèrent le cap», un cap qui ne se profilait que dans le mouvement par lequel ils le «gardaient», et dont on ne peut donc pas dire qu'il fut réellement donné d'un coup par Moïse, qu'il soit simple ou double. Surtout, à propos des rabbins, l'éloge se précise:

Les Juifs gardèrent le cap sur leurs intérêts spirituels, le malheur politique de leur nation leur apprit à apprécier sa valeur la seule propriété qui leur fut restée, leur Ecriture. Immédiatement après la destruction du temple de Jérusalem par Titus, le rabbin Yochanan Ben Zakai sollicita l'autorisation d'ouvrir la première école où l'on enseigna la Torah, à Yavné. De ce moment ce furent l'Ecriture sainte et l'intérêt spirituel qu'elle inspira qui tinrent ensemble le peuple dispersé<sup>9</sup>.

Richard Bernstein a lu sous ces lignes une allusion à la situation de la psychanalyse délogée de son lieu de naissance et de sa capitale après l'Anschluss<sup>10</sup>. Que Vienne soit la Jérusalem de Freud, et que l'expansion de la découverte freudienne n'ait pas

entamé cette valeur de centralité, c'est ce dont témoigne cette déclaration précédant immédiatement l'exil forcé: «La psychanalyse, qui s'est répandue partout au cours de ma longue vie, n'a toujours pas de foyer plus précieux pour elle que la ville où elle est née et a grandi»<sup>11</sup>. Freud se serait en somme trouvé dans la situation de Yochanan Ben Zakai: il lui faudrait trouver ailleurs, en l'absence de temple et d'Etat, les moyens de «garder le cap», non de l'intérêt spirituel inhérent au judaïsme, mais de la mission intellectuelle inouïe de la psychanalyse. Il y a là en effet un parallèle imaginable, qui inciterait à recroiser psychanalyse et judaïsme au niveau d'une histoire globale de la «vie de l'esprit».

Il reste que l'éloge des rabbins, ajouté à celui des prophètes, doit être pris aussi au premier degré. En s'y livrant, Freud ne déroge pas à un parti pris rationaliste, affiché à maintes reprises: d'abord avec tranchant dans *L'Avenir d'une illusion* (1927), puis avec plus de nuance dans *Malaise dans la civilisation* (1929). Il s'illustre encore, au plus près de la «fiction pieuse», à partir de 1933 jusqu'à sa mort en 1939, au fil plusieurs fois rompu de la rédaction de son *Moïse*. L'éloge des rabbins n'implique évidemment pas l'assomption de la fiction comme d'une histoire. Freud dit même expressément ceci: ce Moïse risque d'être une «statue d'airain aux pieds d'argile», et *il ne le faut pas*. Mieux vaut le rôle du grand sculpteur (Michel Ange, auteur du Moïse que Freud a au fond le plus admiré, avant d'ériger le sien) que celui des fabricateurs d'hypothèses pour lesquels le rapport à la réalité ne compte plus, comme le sont les «talmudistes et autres scolastiques»<sup>12</sup>. Le Moïse de Freud ne sera pas «talmudiste», ni par le contenu, ni par la méthode.

Il n'en demeure pas moins que le travail de fictionnement à travers l'écrit recouvre un travail de constitution du peuple, qui, en l'occurrence, *est* sa véritable histoire. Créateur d'une école de lecture, Yochanan Ben Zachai a fait plus que donner forme à des constructions sans fondements, à des «statues aux pieds d'argile». Il a constitué l'écriture comme lieu, et la lecture comme vie du peuple. La tradition, ramenée à l'Écriture telle qu'on la lit, fait l'histoire du peuple, lui donnant sa consistance sur cette base conservée en lieu et place de territoire et de temple. A ce compte, on est tenté de dire que les prophètes, les scribes et les rabbins sont en réalité, du point de vue freudien, *les véritables législateurs du peuple juif*. Ou plutôt, en revenant au singulier et en exploitant toute l'ambivalence de la formule, ils sont *le* législateur, c'est-à-dire, qu'ils composent ensemble le visage unique du «personnage Moïse», ressaisi dans sa fonction de vrai législateur, d'agent, non pas matériel (matériellement, il est *deux*), mais *historique* (historiquement, il est *un*, parce que les prophètes et les rabbins l'ont fait *un*). La tradition est constituante à cette condition scripturaire: elle est vraie, dans la mesure où elle s'intercale entre la matérialité des faits et la fiction du récit pour fabriquer une réalité politique qui ne se réduit ni aux uns, ni à l'autre, mais qui s'atteste dans le fait qu'un peuple vit et dure en suspension politique, ou plutôt en suspension scripto-politique, sur plus de deux mille ans. Plus sobrement, et comme on l'a déjà dit: on touche du doigt ce qu'est *la culture politique*, au sens profond où la politique ne serait *que* culturelle, où la culture résorberait en elle tout ce qu'on doit concevoir d'existence politique.

4. On comprend que le texte de Freud doive être considéré comme un appui précieux pour conduire une réflexion sur les conditions d'entrée dans l'acte par lequel un peuple est un peuple. Il permet de pénétrer les arcanes d'une société devenant peuple, culturellement traversée par son devenir-peuple – se politisant en ce sens, s'orientant dans le sens de son auto-position, sans que la forme juridico-constitutionnelle de l'Etat, ici battue en brèche, ne vienne brouiller les choses. Réflexion théologico-politique, suscitée justement par la béance juridico-constitutionnelle que le personnage du législateur s'efforce de combler, tout en restant dehors.

Ce qui revient à s'engager en somme dans une lecture rousseauiste de Freud – posant à Freud les questions rousseauistes relatives aux conditions souterraines et difficilement admissibles d'une politique démocratique (au strict sens d'une politique *du* peuple). Mais on bute alors sur un obstacle. Comme on vient de le voir, le *Moïse* de Freud est au fond un livre sur l'idée de tradition. Les meilleurs commentateurs l'ont perçu<sup>13</sup>. Et chacun à sa manière s'est efforcé de montrer en quoi il s'agissait au fond d'un arrachement du concept de tradition à son acception usuelle – les divergences portant sur les modalités, et en définitive sur la viabilité de cet arrachement. Pour Yerushalmi, par exemple – qui donne tort à Freud tout en le suivant le plus loin possible – l'arrachement échoue en dernière analyse à capter une strate de la tradition telle qu'elle se pense elle-même, de la *tradition traditionnelle* pourrait-on dire, celle qui s'exprime en toutes lettres dans la parole prophétique et l'exégèse rabbinique. Et cette résistance de la tradition à l'intérieur du concept de tradition joue-

rait encore dans le dos de Freud, motivant sourdement son propre discours, à son corps ou à son esprit défendant.

Depuis les considérations rousseauistes qui nous ont guidé, le problème de la tradition se pose différemment: il ne concerne pas tant la confrontation entre la tradition au sens freudien et la tradition traditionnelle (où la «fiction pieuse» reprend inmanquablement ses droits), mais entre ce mot privilégié par Freud, la «tradition», et ce sur quoi travaille le législateur politique dans son portrait-type: «les mœurs, les coutumes, les opinions».

Reprenons la réflexion de plus haut. Il y a bien de *l'inconscient* dans le personnage rousseauiste. Cet élément, on l'a relevé sous l'aspect du *secret* attaché à sa vraie tâche. Il faut alors être plus précis. Les mœurs, les coutumes, les opinions, ne sont pas l'objet d'une réflexion consciente de la part du peuple. Elles sont faites de *préjugés*, sur la base desquels s'établissent certains rapports sociaux – les actions et les pensées acquérant par là une conformité, ce qui veut dire simplement une régularité d'occurrences, sous la forme de ce *se fait* et ce qui *se pense*, («ça se fait, c'est ce qu'on dit, c'est ce qu'on pense») sans qu'on n'ait à revenir réflexivement sur les pensées et les actions pour les interroger et les mettre en cause. L'épaisseur historique qui soutend la réalité du peuple tient à cela. Le peuple qui entre dans la politique moderne ne peut accéder à l'acte fondamental de son auto-position que s'il *tient* historiquement, si son comportement global se répète, si cette couche de réalité fait elle-même l'objet du travail secret du législateur. Le secret, ce n'est pas exactement l'inconscient du peuple, c'est le travail dans et sur cette épaisseur non-réflexive, non-critique. Ce

qui n'est pas vu par le peuple se divise donc en deux: d'un côté la tradition, de l'autre la tradition travaillée. D'un côté ce qui se transmet et se vit sans avoir à être repris en conscience, de l'autre ce qui infléchit cette transmission dans un certain sens. Au second niveau seulement, et non au premier, il y a un secret qui aurait pu être levé, et qui ne doit pas l'être. On retrouve ici la distinction entre tradition traditionnelle et tradition tout court, c'est-à-dire aussi, en supportant l'oxymore, *nouvelle tradition*. Seule la *nouvelle tradition est secrète au sens strict*. L'autre est seulement muette, ou silencieuse – non vue et non explicitée, parce qu'elle n'a en aucun cas à l'être, parce que son régime de fonctionnement exclut qu'elle le soit.

En touchant aux mœurs, coutumes, opinions – génériquement: aux préjugés – on s'aventure dans une zone trouble. On ne voit avec évidence ni la nature de la régularité qu'elles engagent, ni celle du travail requis à leur égard. Tout ce qu'on décèle, c'est une forme d'inertie, de gravité socio-historique, dont Rousseau indique à la fois le caractère de donné incompressible et l'exigence de politisation – soulignant de surcroît le secret dans lequel se déroule cette opération de politisation par un agent extérieur d'une réalité déjà donnée. Cette consistance historique non consciente d'elle-même, avérée seulement au niveau pratique des actions réglées et des opinions qui les commandent, c'est elle que l'on rassemble sous le vocable de la *tradition*. La question du législateur se formulerait simplement de la manière suivante: qu'est-ce qui, dans le concept de tradition, constitue à proprement parler un opérateur politique? Une société devenant un peuple est une société appelée à vivre sa

tradition d'une manière déterminée. Elle y est appelée précisément par le législateur. Mais cette manière déterminée n'est précisément pas de l'ordre d'une appropriation sur un autre mode et d'une autre manière que la «tradition traditionnelle». Telle est l'aporie. Revivre ne veut pas dire directement devenir sujet, s'incorporer la tradition traditionnelle à titre de puissance subjective congruente avec l'acte d'auto-position, sans quoi le travail du législateur ne serait pas secret. Le législateur n'en appelle pas à la tradition pour dire la loi, il en appelle à une volonté politique nouvelle, il en appelle à un désir de naissance. C'est là, rappelons-le, sa tâche *manifeste*. Cette tâche n'implique pas que le peuple ait à se reprendre dans sa tradition spécifique, qu'il ait à retrouver consciemment le noyau actif de sa tradition. En tant que peuple, il se définit conceptuellement par la coïncidence juridique de l'être et de l'agir. Sa coïncidence formatrice n'est donc pas traditionnelle, mais juridique (de droit politique). Il reste qu'une articulation est ici supposée entre les deux niveaux, et que cette articulation fait place à ce travail dans l'inconscient politique que le législateur symbolise. Il faut alors se demander: qu'est-ce qui, dans la dynamique interne de la tradition, et pour autant que l'on y inscrit la fonction opératoire du législateur, rend possible l'auto-position du peuple?

Evoquer les mœurs, les coutumes et les opinions en bloc et d'un seul tenant, comme si l'on touchait là une sorte de spontanéité normative évidente par elle-même et pratiquement assimilable à une nature à quoi la loi serait au fond subordonnée et devrait s'ajuster, n'a rien de satisfaisant. Plutôt qu'un plan d'élucidation, ce recours au

spontané donne plutôt l'impression d'entrer dans une «nuit où toutes les vaches sont grises», et où l'on transporte en les laissant intacts les problèmes inhérents au concept de loi. L'étagement plus ou moins explicite serait en somme celui du social et du politique, le droit étant placé en position charnière de convertisseur, chargé d'articuler une dimension sociale assimilée à une quasi-nature et un acte politique de création – chargé de réduire leur opposition frontale. Cette génétique est sommaire et inadéquate. L'accepter revient à manquer d'emblée le problème du peuple naissant tel qu'il s'est posé à nous dans sa complexité. En réalité, elle revient à confondre le secret et le manifeste, à refuser la distinction introduite par Rousseau. Le législateur n'aurait qu'à accomplir un travail juridique sur la socialité pour forger du droit politique *manifestement*, et donc à user du non-conscient pour produire de la conscience politique – et l'on ne comprend plus du tout pour quelle raison il aurait à le faire dans le secret. Surtout, il faut revenir au principe, et redonner toute sa force à la thèse rousseauiste selon laquelle le législateur n'est pas le point d'origine de la volonté générale; il ne politise pas une société en lui *apprenant* le droit politique. Le seul sujet, la seule source de la volonté générale est le peuple.

Et pourtant, si l'acte du législateur est essentiel à la *formulation* de cette volonté, c'est bien que les mœurs, les coutumes, les opinions, ne composent pas un ensemble de règles radicalement étrangères à l'idée de loi. Sinon, le peuple ne se tournerait pas vers son législateur, n'éprouverait pas le besoin de l'entendre. Il faut donc que, bien que *naissant*, il soit, à certains égards, *déjà né*. On se trouve enfermé dans un cercle



temporel. Mais l'aporie n'est qu'apparente, si l'on admet que la tradition n'est pas une réalité simple et monolithique, si on la décompose en tradition traditionnelle et tradition politique, c'est-à-dire si l'on fait droit à la *vérité historique* au sens freudien, à distance à la fois de la vérité matérielle et de la vérité révélée. Que voit-on alors? On voit que le peuple se précède effectivement toujours lui-même dans ses mœurs, ses coutumes et ses opinions, qu'il y élabore inconsciemment sa loi, s'y dispose lui-même à l'événement de sa reprise dans la forme de la volonté générale. L'espace de la précession, qui la rend intelligible à titre de précession, c'est la tradition, si l'on veut bien en restituer la stratification interne. Et surtout, si l'on veut bien y inscrire un personnage clef, jouant simultanément sur deux plans: le législateur, personnage traditionnel *et* agent producteur à l'intérieur de la tradition, personnage qui relève d'elle, dans la mesure exacte où elle relève de lui. En se donnant un législateur, le peuple circonscrit le lieu de cet événement qu'il est, dans l'acte par lequel il est un peuple. Pour cela, il faut qu'il l'incorpore à sa tradition sur un mode très singulier, de telle sorte que la tradition elle-même, à un certain degré, lui soit aussi incorporée, qu'elle puisse aussi sortir de lui, être faite par lui alors même qu'il en fait partie.

Moïse est un personnage de la Bible. Il est d'ailleurs possible qu'il ne soit que cela, c'est-à-dire qu'il n'existe que pour le peuple qui croit en la Bible. Mais elle ne change rien au problème. Car il faut encore préciser ce qu'on entend par «croire en la Bible». Dans l'optique qu'on a suivie, cela veut dire tenir historiquement, avoir consistance de peuple, dans une histoire propre. Cette histoire n'est sans doute pas

réellement telle qu'elle se raconte. La tradition traditionnelle n'est pas assimilable à la tradition comme processus de formation réel. Mais ce processus a néanmoins lieu à travers la tradition traditionnelle, et par elle. Tel est le fait décisif. La révélation biblique contient la vérité historique du peuple juif. Le point de recoupement de l'une et l'autre, le seul point où elles se croisent de façon tangible, c'est Moïse – avec son nom unique, et son rôle reconnu de législateur du peuple juif. C'est donc avant tout par lui, par la *croissance* en lui, que le peuple à la fois tient et s'affirme. A travers lui, la réalité politique immanente aux coutumes, mœurs et opinion, reste en éveil, demeure vivante, la régularité muette des pratiques et des pensées reste articulée à un acte d'affirmation du peuple, à l'idée du peuple, à un peuple qui a l'idée de lui-même. Que le grand homme soit avant tout l'incarnation d'une «idée», c'est là une thèse centrale du portrait freudien (p. 207). On retiendra surtout ceci: le non-événement fait ainsi, grâce à Moïse, lieu et place à l'événement. *Le déjà-né* peut ainsi inscrire en lui – *écrire* en lui – la naissance. Le législateur est donc, à lui seul, ce qui fait que le cercle n'en est pas un, ou du moins ce qui rend la circularité non aporétique.

On n'a pas pu éviter de se demander dans ce qui précède si Moïse est réel ou fictif. Et l'on a vu que la question porte à faux. La même remarque vaut pour la figure théorique du législateur rousseauiste, artisan secret de l'habitus ou voix instauratrice; souffleur ou héros d'ouverture, révélateur spectaculaire et irruptif. Au croisement de la tradition traditionnelle et de la tradition-processus, il participe forcément des deux natures, s'avère inséparablement réel et fictif. Car sa réalité est celle, irrée-

ductible à la vérité matérielle, de la vérité historique. Et la vérité historique est bien contenue dans la vérité fictive, dans la «vérité» de la révélation. Elle y est contenue comme une trame très solide, tissée avec ces deux fils, où la fiction implique la réalité, où la réalité historique se construit par la fiction. On ne sait rien encore de ce régime de construction, des modalités exactes de l'intrication du réel et du fictif. Mais l'on sait déjà que le législateur est forcément à cheval entre les deux, participant des deux à la fois. Il est le témoin privilégié de la vérité historique, qui est le *réel* du peuple, irréductible à la vérité matérielle, et fonctionnant à travers l'irréalité de la «fiction pieuse». C'est pourquoi ce réel ne renvoie pas seulement à la piété, à la croyance du peuple: il rend compte de la piété, du point de vue d'une construction effective qui est celle du peuple pris dans la durée. Avec Rousseau, nous pouvons préciser: il rend compte du processus qui sous-tend et conditionne l'acte par lequel un peuple est un peuple, qui est imbriqué dans la piété mais ne s'y réduit pas – qui est le politique à *même* le religieux, mais irréductible au religieux par ce qu'il implique d'affirmation, de position du peuple. Le législateur est donc la marque de la politique dans la tradition, qu'il excède de l'intérieur. Etre en position d'entendre un législateur n'est pas donné à n'importe quel peuple, à toute culture quelle qu'elle soit, à tous les habitus sociaux indistinctement. Si telle culture *comporte* le législateur, alors il y a du peuple, alors le différentiel de la société et du peuple a commencé d'opérer, alors la société est travaillée par sa politisation. Un livre comme *Totem et tabou* ne parle pas de politique, un livre comme le *Moïse* ne parle que de cela, si l'on veut bien en extraire le

noyau théologico-politique. Le premier, à n'en pas douter, a permis l'écriture du second: mais le second n'est pas son application, sa transposition ou son extension. La réflexion freudienne sur l'inconscient politique ne se déduit pas en ligne droite de ses hypothèses ethnologiques.

Le saut que Freud s'est senti à cet égard obligé de faire a des raisons multiples, où se mêlent biographie, conjoncture politique dramatique, achèvement d'une œuvre par un ultime retour sur soi, résolution espérée des dernières résistances, chez les autres et chez lui-même, à ce qu'il avait découvert au cours de sa vie. S'emparer du texte biblique, s'attacher à un personnage biblique, c'était bien sûr s'attaquer à la religion comme dimension structurante de cette culture même où s'est finalement développée la psychanalyse. L'hypothèse qu'on privilégiera est quelque peu différente. L'objet, que Freud ne s'était donné que très incidemment dans ses textes précédents, c'est moins ici le rôle de la religion, ses origines, son caractère de névrose de contrainte, etc... que ce qu'on a appelé la «culture politique» – entendant par là, la politique d'avant la politique, la culture dans ce qu'elle peut avoir d'intrinsèquement politique, faisant par là jouer au religieux un certain rôle qui reste à déterminer.

C'est ce qu'on veut dire en parlant du noyau théologico-politique de ce texte freudien. Toute culture n'a pas de législateur, toute religion n'a pas de législateur – toute société n'est pas emportée dans un devenir-peuple. D'où vient une telle destinée, dans quoi s'enracine-t-elle au plan de l'âme humaine? En disant que le législateur est agent de politisation, on ne disait que la moitié de la vérité: il ne l'est que si

le peuple l'entend, et l'entendre, pour le peuple, c'est se mettre en condition d'entrer dans une vie sociale où la politique se pose comme tâche spécifique, où le *fait* du peuple – et de son acte fondateur – se pose comme un horizon auquel il ne peut échapper. Toute culture n'est pas sur la voie de la politique en ce sens. Tout peuple n'a pas ce destin. Pourtant, du point de vue de la politique moderne, ce destin est *généralisable*. Le différentiel de la société et du peuple est devenu *notre destin*, le destin des modernes. Mais comment le comprendre, sinon en revenant à sa *contingence* de destin, au sein d'un processus culturel plus large qui ne le comporte qu'à titre de possibilité? Et comment percevoir cette contingence dans sa pureté, sans la reconduire à une nécessité abstraite, découlant d'un pur concept du politique?

Le processus dans son ensemble, le peuple ne le voit pas. Il n'a d'ailleurs pas à le voir. Il est plongé dans son régime de piété, et il fait de la politique. Aucune des deux visions ne délivre un portrait complet du personnage législateur. De celui-ci, seuls deux visages sont accessibles: celui de la tradition traditionnelle, le personnage de la fiction pieuse, et celui de l'invention politique que le peuple revit à chaque fois qu'il l'invoque, honore sa mémoire, célèbre son action. Dans ces célébrations, le peuple s'éprouve en tant que tel. Il recueille son expérience politique, mais il ne la recueille que dans l'ordre des effets, dans les lois où s'exprime sa volonté générale. La politique est dans l'ordre des effets, il faut s'y résoudre, elle n'a pas en elle-même sa cause. Mais dire cela n'implique pas que la cause soit religieuse, qu'il faille remonter du politique au théologique, que le théologico-politique trace la ligne d'un rapport

causal. La piété n'est pas ici cause réelle, mais seulement cause *imputée*, faute d'une vision sur ce que le législateur fait vraiment, faute d'un accès à son action secrète.

Il y a piété parce qu'il y a secret – les dénonciateurs de l'imposture religieuse au fondement du théologico-politique n'ont donc pas tout à fait tort. Leur tort est pourtant de ne voir qu'un aspect du secret, et d'ignorer la vérité historique qui s'intercale entre la vérité matérielle et la prétendue vérité révélée. Leur tort est de ne pas analyser la vérité révélée pour y repérer le rôle exact du législateur, le réduisant à un médiateur divin – pour ensuite dénoncer le fait que le peuple se soit lié à une transcendance fictive par le truchement d'un manipulateur. Ce qu'ils objectent au peuple, alors, a son origine dans la même vision tronquée qu'ils lui attribuent. Eux non plus, pas plus que le peuple, ne parviennent à restituer le portrait complet du personnage. Qui peut le faire alors?

Rousseau et Freud s'y sont efforcés. Ils n'y parviennent pas de la même manière, et les deux textes qui nous ont guidés, le *Contrat* et le *Moïse*, si différents dans leur facture, ont aussi des objectifs impossibles à confondre. L'un vise à établir les institutions du droit politique pour la modernité, l'autre vise à dégager la vérité historique d'un peuple, et par là une dimension jusqu'ici inaperçue du concept de tradition. Cependant, ils affrontent un même problème. Le *Contrat social*, par bribes ou par touches successives – le chapitre VII du Livre II et le chapitre VIII du livre IV, à quoi il faut ajouter quelques passages des derniers chapitres du Livre II que nous avons commentés – explore un conditionnement inconscient qui gît au fond d'une politique absolument juste. C'est ce même condi-

tionnement qui fait l'objet de l'exégèse hétérodoxe de Freud, le peuple juif étant pris comme paradigme d'un collectif appelé à se poser constamment le problème de la justice dans sa forme de vie, et à «tenir le cap» dans la position de ce problème en ramassant complètement sa vie politique dans sa loi, au cours d'une histoire étatico-nationale structurellement vacante. Freud appelle cela la formation d'un «caractère», et sa redéfinition du concept de tradition a pour but la détermination de ce caractère. Le caractère n'est pas une nature ou d'une essence, mais le produit d'une formation inconsciente, et dans cette mesure, le déploiement d'une «vérité historique». Ce qui fait du caractère des juifs un cas heuristique particulièrement intéressant, c'est qu'il favorise, à raison de son histoire singulière, une sorte d'expérience de pensée. Il permet à l'analyste de pratiquer une *isolation* de la culture politique, non recouverte par l'édification institutionnelle dans laquelle la politique, habituellement, se réalise. On y voit un peuple tenir, à l'état pur, par les seules forces de sa dynamique culturelle – et tenir, non seulement en tant que société régie par ses mœurs, ses coutumes, ses opinions, mais tenir avec l'idée qu'il est un peuple, qu'il a un grand législateur, qu'il est le dépositaire d'une loi qui fait de lui une entité politique au sens fort, voire la seule entité politique véritable, étant admis que la politique n'existe que sous condition de justice, du point de vue d'un peuple qui veut ses propres lois tout en voyant son bien.

Ce que j'ai appelé la culture politique n'est certes pas une exclusive du peuple juif. Si Rousseau a raison, c'est la politique *comme telle* qui requiert cette formation culturelle spécifique, rapportée à l'action

du législateur. Mais le cas de ce peuple-ci, les Juifs, permet de bien formuler l'énigme: comment existe la politique en *pur fait du peuple*, depuis la société qu'il est, et à laquelle il ne se réduit pas? Comment fonctionne le différentiel à partir duquel la politique est possible, et dont les institutions politiques dépendent, sans jamais qu'elles puissent elles-mêmes en rendre compte? Ou encore, ce qui revient au même, en quoi consiste la justice immanente à l'idée de loi? Il s'agit en effet de la même question, dès lors que la loi est pensée à partir de son inconscient, et non plus à partir de sa formulation consciente, ressaisie à travers l'acte par lequel un peuple est un peuple.

On comprend pourquoi Moïse est le meilleur guide dans une enquête sur le législateur, recentrée sur cette énigme. Il se tient exactement au point d'indistinction entre réalité et fiction, où il importe de ne pas trancher, puisqu'il faut conserver les ressources de l'une et de l'autre en cours d'analyse. Il a charge d'histoire, à condition d'entendre le concept d'histoire autrement que comme une succession matérielle de faits, mais comme le tissage d'une trame traditionnelle irréductible à ce que la tradition dit *traditionnellement*, à la surface d'elle-même. Il est d'une étrangeté à la fois reconnue et niée, supportée et neutralisée. Il est dans un rapport à Dieu qui en fait, plus que son médiateur, son interlocuteur<sup>14</sup> – et cependant, comme tout homme, il est condamné à mourir, il ne recueille en lui rien de la divinité, n'incarne rien. Ses traits pertinents sont multiples. Le plus important peut-être, du point de vue freudien aussi bien que rousseauiste: il figure une naissance sans couper le fil de la tradition, mais à partir d'elle, par un geste de requalification d'elle-même dans un sens

politique – dans le sens de l’affirmation du peuple. Il est le point d’intelligibilité de la naissance du déjà-né, la mise en cohérence du dilemme de la précession. Ce trait ne se retrouve chez aucun autre des législateurs

emblématiques – qu’on prenne la liste de Rousseau, ou qu’on se reporte aux plus anciennes listes, depuis Diodore<sup>15</sup>.

- <sup>1</sup> Voir sur ce point la note éclairante de Bruno Bernardi dans son édition du *Contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 195.
- <sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, L. II, ch. XII.
- <sup>3</sup> *Ibidem*.
- <sup>4</sup> Voir surtout le *De Abrahamo*. La loi existe d’abord comme vie. Loin d’entrer dans un mouvement d’incarnation où elle s’accomplit et s’abolit, elle passe dans l’écrit sous la forme vivante d’une *hypomnémata*. Je dois cette précision à Emanuele Coccia.
- <sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, L. VII, ch. II.
- <sup>6</sup> S. Freud, *L’homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), tr. fr. Cornélius Heim, Préface Marie Moscovici, Gallimard, 1986.
- <sup>7</sup> Freud, *L’homme Moïse* cit., pp. 233-234.
- <sup>8</sup> Ivi, p. 209.
- <sup>9</sup> Ivi, p. 214.
- <sup>10</sup> R.J. Bernstein, *Freud and the legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 34-35.
- <sup>11</sup> Freud, *L’homme Moïse* cit., p. 133.
- <sup>12</sup> Ivi, p. 80.
- <sup>13</sup> Je pense surtout à l’enchaînement de quatre livres qui gravitent autour de cette question: Y. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, 1993; J. Derrida, *Mal d’archives*, Paris, Galilée, 1994; R. Bernstein, *Freud and the legacy of Moses*, op. cit.; J. Assmann, *Moïse l’Égyptien*, Paris, Aubier, 2001.
- <sup>14</sup> Dieu lui parle «face à face», comme un «homme parle à son prochain» (*Exode* 33, 11). Voir aussi *Nombres* 12, 8, où il est dit que Dieu lui parle «sans énigme». Pour le législateur et pour lui seul, l’énigme n’existe pas. Pour Freud, par contre, on a vu que l’énigme demeure. On peut faire l’hypothèse philologique que le mot énigme (*Rätsel*) utilisé dans le *Moïse*, qui a justement retenu l’attention de certains auteurs – cfr. J.-Cl. Milner, *Les penchants criminels de l’Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003 – est une transposition de l’hébreu. Ce qui a pour conséquence que Freud a échoué à s’identifier à Moïse, dissipateur de l’énigme.
- <sup>15</sup> Voir J. Assmann, *Moïse l’Égyptien* cit., pp. 157-158.

