

Simone REGAZZONI

Universidad de Padua
escrituraeimagen@filos.ucm.es

Resumen

Para esclarecer la relación entre violencia y justicia que cristaliza en el sintagma «fuerza de ley», la figura del lobo, el *lupus in fabula*, ocupa un lugar estratégico en el discurso filosófico-político de occidente. La doble lectura –o escritura– de dicho sintagma en un texto de Solón debida a un *lapsus calami* –lapsus magistral sin duda, como recuerda Derrida– nos permite ver la doble cara –paradójica– del *kratos* soberano: la de la fuerza sin ley y fuera de la ley que establece la ley, y la de la fuerza incorporada a la ley para la realización de la justicia. En la figura del lobo se encarna esa paradoja de la soberanía.

Palabras clave: lobo, poder, violencia, soberanía, fuerza de ley, Solón.

Abstract

For elucidating the relation between violence and justice, that gives rise to the phrase «force of law», the figure of wolf, the *lupus in fabula*, occupies a strategic place in the western philosophical and political discourse. The double reading –or writing– of such a phrase in a text by Solon, because of a *lapsus calami* – indeed a masterly slip of the pen, as Derrida reminds us– allows us to see the –paradoxical– double face of the sovereign *kratos*: that of force without law and outside the law that establishes the law, and that of force incorporated into the law to accomplish justice. The figure of the wolf embodies this paradox of sovereignty.

Keywords: Wolf, power, violence, sovereignty, force of law, Solon.

La force s'érige en droit, ou plutôt le juste et l'injuste, que sépare la justice assise au milieu de leur conflit éternel, perdent leurs noms, et la justice anéantie périclisse aussi ; alors chacun se revêt du pouvoir, le pouvoir de la volonté, la volonté de la passion, et la passion, ce loup insatiable, ainsi secondée du pouvoir et de la volonté, doit nécessairement faire sa proie de toutes choses et finir par se dévorer elle-même.

W. Shakespeare, *Troilus et Cresida*

La question du rapport entre le loup et la loi, ou mieux, entre la figure du loup et l'espace du juridico-politique est une question énorme qui traverse le texte général de l'histoire occidentale – donc pas seulement le texte philosophique. Il s'agit d'une question limite ou mieux d'une question lisière qui sollicite l'espace du juridico-politique.

Ce n'est pas par hasard donc si le *Séminaire. La bête et le souverain* s'ouvre sous le signe du loup et à pas de loup.

Il ne s'agit pas, pour Derrida comme pour nous, d'évoquer le loup réel ou naturel. Il s'agit plutôt d'aborder la question du nom, de la figure, de la *fable du loup* dans son rapport à l'espace du politique. Je cite du *Séminaire* : « Il y a seulement un mot, une parole, une fable, un loup de fable, un animal fabuleux, voire un fantôme (*phantasma* au sens du revenant, en grec ; ou phantasme au sens énigmatique de la psychanalyse [...]) ; il y a seulement un autre 'loup' qui figure autre chose – autre chose ou quelque'un d'autre, l'autre que la figure fabuleuse du loup viendrait, comme un substitut ou un suppléant métonymique, à la fois annoncer et dissimuler, manifester et masquer »¹.

Il nous faudra essayer de parler du loup, de sa force et de sa loi – de sa force ou de sa violence cruelle et carnivore qui, comme par métamorphose, se fait loi et force de loi.

A partir du loup, donc, essayer d'aborder et déchiffrer l'énigme de la *force de loi*, par rapport à la force souveraine qui la constitue – comme s'il y avait, depuis l'origine, une alliance secrète et privilégiée entre la figure du loup et la loi, entre le loup et le souverain et, plus en général, entre le loup et l'invention du juridico-politique. Dans *Le Séminaire* Derrida écrit : « Nous allons montrer tout à l'heure qu'on ne peut s'intéresser aux rapports de la bête et du souverain, comme à toutes les questions de l'animal et du politique, de la politique de l'animal [...] sans reconnaître quelque privilège à la figure du 'loup' »². Je dirai, d'une manière plus radicale, qu'on ne peut pas s'intéresser à l'origine du juridico-politique, à Rome comme en

¹ J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, Vol. I (2001-2002), édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2008, p. 24.

² Ibid, p. 28.

Grèce, sans croiser les pas du loup.

Mais avant de parler du loup, ou de lui laisser la parole, il nous faudra écouter la voix de la loi.

La loi, comme vous le savez, parle. En grec on disait : *nomos lallei*.

La loi parle, évidemment, par la bouche du législateur, en grec *nomothètes*, « celui qui pose le *nómos*, la loi ». Mais je serais tenté de dire – et je vais essayer de le démontrer à partir d’un texte poétique du législateur Solon – que ce législateur, si on le regarde attentivement, a une grande bouche, comme la grand-mère du petit chaperon rouge ou l’*universal wolf* dont nous parle Shakespeare. Une gueule pour bien parler mais, aussi, pour bien manger ou dévorer – comme s’il y avait quelque rapport entre le *nomos*, la dévoration et le loup.

Qui est-ce qui parle, donc, ici au nom de la loi ?

Qui est-ce qui aura eu la force de prendre la parole, au nom de la loi, de parler comme le *nómos*? Voici, peut-être, ma seule question.

La question de la parole ou de la voix n’est pas, d’ailleurs, la moindre des questions dans un discours autour de la loi et du loup – et peut-être, déjà, de la loi du loup. En effet, quand il est question de *lupus in fabula*, de « loup dans le discours », le discours, le *lógos*, se trouve toujours exposé au risque du silence, c’est-à-dire exposé à sa limite.

Il nous faudra essayer, donc, d’articuler une *lycologie*, un *lógos* autour du loup, d’un animal qui, lui, n’a pas de *lógos* – le propre de l’homme selon Aristote, ce qui produit la spécificité politique du vivant humain – avant qu’il ne vienne nous surprendre et prendre la parole. Parce que le loup n’est pas seulement l’animal qui arrive d’une façon silencieuse, « à pas de loup » comme nous le rappelle Derrida dans son texte. Le loup n’est pas seulement silencieux, il menace de nous prendre la parole et nous réduire au silence par sa seule présence : *lupus in fabula*.

Le grammairien latin Elio Donato, dans son *Commentum ad Terentium*, nous explique, en effet, que la formule *lupus in fabula* ne signifie pas seulement que la personne dont on parle est arrivée ; le proverbe *lupus in fabula* – à la lettre « le loup dans le discours » – est lié à la croyance selon laquelle le loup serait capable d’enlever la voix à celui qu’il voit le premier³. L’apparition du loup, autrement dit, nous priverait de la parole : *et nobis sui presentia amputat facultatem loquendi*, « sa présence nous coupe la parole » selon Servio⁴.

Je viens de citer la formule latine *lupus in fabula*, mais je ne vous lirai pas la fable de la Fontaine *Le loup et l’agneau*. Mais c’est une autre trace du loup celle qui m’intéresse ici, une trace moins connue et plus difficile à suivre. Elle se confond

³ Cfr. *Aeli Donati quod fertur commentum ad Terentium*, II, édition établie par P. Wessner, Leipzig, Teubner, 1905, II, iii, 8-16.

⁴ Cfr. *Servii grammatici qui feruntur in Virgilio Bucolica et Georgica commentarii*, édition établie par G. Thilo, Leipzig, Teubner, 1887, p. 116.

avec les pas d'un législateur et nous conduit jusqu'à la Grèce ancienne, précisément là où, pour la première fois, *peut-être*, dans l'histoire de l'Occident, se donne à lire, dans un texte poétique de Solon, la formule *force de loi*.

Je souligne « peut-être » sans rien ajouter, pour le moment. Parce qu'on peut toujours se tromper et *croire* voir ou entendre ce qui n'est pas là – par exemple les pas, ou la voix, d'un législateur là où il y a seulement, en vérité, les pas ou le grognement d'un loup. On peut toujours *croire* voir ou entendre la force de loi là où il y a seulement, en vérité, la violence d'une tyrannie – et peut-être cette *croyance* ou ce *crédit* n'est pas sans rapport avec une certaine vérité de la force de loi, ou mieux, avec la vérité d'une histoire de métamorphose : celle de la violence en force de loi.

Déjà Agamben, dans *Homo sacer*, a commenté brièvement quelques vers du texte de Solon et, en particulier, la formule *force de loi*. Mais il a oublié au moins deux choses : le problème philologique et, en même temps, théorétique posé, dans ce texte, par la formule grecque *force de loi* et le dernier mot de ce texte poétique écrit par le législateur Solon, c'est-à-dire le mot *lykos*, loup. Autrement dit, il n'a pas vu la métamorphose du législateur en loup.

*

Or, avant de procéder en direction de la Grèce ancienne sur les traces d'un loup, il faudra se donner au moins le temps de citer un passage d'un article d'Auerbach, *The Triumph of Evil in Pascal*, paru au printemps de 1951 dans la revue « Hudson » où l'auteur analyse la célèbre pensée de Pascal sur le rapport entre justice et force (fragment 298 éd. Brunschvicg) : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique [...] Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste » (Br. 298).

Je ne peux pas commenter ici la très belle analyse que Auerbach nous propose du texte de Pascal dont, comme on le sait, Derrida s'occupe dans *Force de loi*. Faute de temps, je vais citer seulement un tout petit passage de l'essai d'Auerbach qui lie la pensée de Pascal au fragment poétique de Solon qui nous intéresse ici. Auerbach écrit : *I may say that Pascal found the formula in Amyot's translation of Plutarch's Solon : One must combine right with might*⁵. « Je dirais que Pascal trouve la formule dans la traduction par Amyot de la *Vie de Solon* de Plutarque : il faut unir ensemble la force et la justice ».

Selon Auerbach, donc, Solon aurait inspiré la pensée de Pascal sur le rapport entre force et justice. Et si on lit les deux textes, l'hypothèse d'Auerbach semble plus que raisonnable. Ma lecture du fragment de Solon est donc une autre façon de

⁵ E. Auerbach, *The Triumph of Evil in Pascal*, "Hudson", 1951, p. 60.

lire ce fragment de Pascal dont Derrida s'occupe dans *Force de loi*.

Venons, maintenant, au fragment de Solon : non pas celui tiré du texte de Plutarque dont nous parle Auerbach, mais celui cité par Aristote dans *La constitution d'Athènes*. Il y a, en effet, une différence entre les deux versions du texte : la différence d'une lettre, d'une seule et unique lettre qui produit une différence capitale. Mais nous y reviendrons.

Le *papyrus londonensis* nous a légué le texte le plus long et complet de *La constitution d'Athènes* d'Aristote qui, à son tour, renferme le fragment poétique le plus long et aussi le plus important de Solon (fr. 36 West) qui dit (je cite la traduction de Haussolier) :

« Voilà ce que j'ai fait par la *force de la loi*, en alliant la violence et la justice [*taûta mèn krátei nómu, bían te kai díken*], et j'ai tenu jusqu'au haut mes promesses. J'ai donné des lois pour le bon comme pour le méchant, et elles assuraient à chacun une droite justice »⁶.

Ou dans la traduction de Bergougnan

« Voilà ce que j'ai fait, par la *souveraineté de la loi*, faisant agir de concert la force et la justice ».

Voici apparaître, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident – peut-être –, au cours du sixième siècle avant J.C, dans la bouche d'un législateur mythique, le syntagme *force de loi* (« par la force de la loi », *krátei nómu*). Cette force (*krátos*) de loi produit, le texte nous le dit, l'union ou l'alliance des deux concepts opposés de *bia* (violence, contrainte) et *dike* (justice). Par le *krátos* du *nómos*, par la force, le pouvoir ou la violence légitime de la loi, la violence ou la force de *bía* s'unit ensemble avec *dike*. « Il faut donc mettre ensemble la justice et la force » écrivait Pascal.

Le *krátos* du *nómos* serait, donc, le pouvoir par lequel, et dans lequel, se produit l'union de violence et justice .

La différence entre la violence, ou la force, de *bía* et la force, ou le pouvoir, de *krátos* est pourtant très subtile, toujours instable et difficile à déterminer – et cependant elle demeure une différence capitale, surtout dans les contextes politiques. Benveniste nous rappelle le problème de la définition sémantique du mot *krátos* qu'on traduit par « force », « puissance », parce que, en grec, on a au moins six termes pour dire « force », entre autres *bía*. « Que *kratos* ne peut signifier simplement 'force' – écrit Benveniste – cela résulte déjà du fait qu'au moins six autres termes

⁶ Aristoteles, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Mahtieu e B. Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1922 ; 1958 (ed. Revue et corrigée).

homériques ont ce sens : *bía, ís, iskhys, sthénos, alké, dymanis* »⁷. A propos de *krátos*, Benveniste parle de « pouvoir (d'autorité) », c'est-à-dire d'une force qui *aboutit* à un pouvoir qu'exerce le roi ou le chef, un pouvoir légitime. Mais, il faut le souligner, Benveniste écrit entre parenthèse la spécification ou l'aboutissement de ce pouvoir : « Pouvoir (d'autorité) »⁸.

En tout cas, et au-delà de cette spécification ou aboutissement du pouvoir, *Krátos* et *Bía* restent l'un le double spectral de l'autre, fils inséparables demeurant près du trône de Zeus leur père, selon la *Téogonie* d'Hésiode. Déjà chez Homère on trouve l'hendiadis *krátos te bía*. Impossible, donc, de séparer absolument les deux mots-frères, les deux forces : la bonne de la mauvaise force. Tout se passe comme si l'une n'allait jamais sans l'autre – comme si l'une risquait toujours de se métamorphoser en l'autre.

Mais il y a au moins une différence dans l'usage de *kratos* et *bia*. Comme le dit Benveniste, *krátos* est un mot qu'on utilise seulement par rapport aux hommes et aux dieux. Or, il est intéressant de souligner que quand le *krátos* d'un homme se métamorphose en son autre, *bía*, quand le pouvoir n'aboutit pas à l'autorité ou perd son autorité de pouvoir légitime, et recule vers la *bía* de la tyrannie, c'est à ce moment là qu'on utilise, parfois, une métaphore animale pour décrire celui qui exerce cette force métamorphosée en violence. Là commence la transformation – par exemple la métamorphose du chef en loup. Platon nous décrit dans la *République* cette transformation :

« Mais où commence la transformation du chef en tyran ? N'est pas évidemment lorsqu'il se met à faire ce qui est rapporté dans la fable du temple de Zeus Lycéen en Aracie ? Que dit la fable ? demanda-t-il. Que celui qui a goûté des entrailles humaines, coupées en morceaux avec celles d'autre victimes, est inévitablement changé en loup. Ne l'as-tu pas entendu raconter ? Si. De même, quand le chef du peuple, assuré de l'obéissance absolue de la multitude, ne sait point s'abstenir du sang des hommes de sa tribu, [...] quand d'une langue et d'une bouche impies, il goûte le sang de sa race, exile et tue, [...] alors, est-ce qu'un tel homme ne doit pas nécessairement, et comme par une loi du destin, périr de la main de ses ennemis, ou se faire tyran, et d'homme devenir loup ? » (Plat. *Resp.* 565d-566a).

Mais laissons le tyran-loup de Platon, et revenons à Solon, archonte à Athènes et législateur qui a créé un *corpus* de lois qui ont révolutionné la *polis* et dont on trouve trace dans le droit romain. Aristote, dans *La constitution d'Athènes*, décrit ainsi le législateur Solon :

⁷ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, p. 72.

⁸ Ibid, p. 77.

« Devenu chef du pouvoir [*kyrios*], Solon affranchit le peuple [...] Il établit une constitution, et donna d'autres lois [*nómos étheke álous*] » (Aristot. *Ath. Pol.* 6, 21-24).

Dans ce contexte, on peut essayer d'interpréter le vers du fragment de Solon cité : le *krátos*, le pouvoir qui unit ensemble violence et justice, est la force de l'archonte et nomothète, la force de loi du *kyrios* et non pas la *bía*, la violence du tyran que Solon refuse : « Il ne me plaisait pas de rien faire par la violence de la tyrannie [*oudé moi tyrannídos handáneí bía ti rézein*]» (fr. 34). Solon, donc, exerce la *force de la loi* et non pas la *force de la tyrannie*. Et c'est seulement par et dans la force de la loi, par et dans la force légitime qu'on peut produire l'union des opposés et exorciser le spectre animal de la violence tyrannique – violence d'un pouvoir sans mesure, sans règle et sans justice – et le risque de la métamorphose de l'homme en bête, ici du législateur en loup.

« Ce que Solon a accompli – écrit Vernant – il l'a fait au nom de la communauté, par la force de la loi, *kratei nomou*, unissant ensemble la contrainte et la justice, *bian kai diken*. *Kratos* et *Bia*, les deux vieux acolytes de Zeus, qui ne devaient pas un instant s'éloigner de son trône parce qu'ils personnifient ce que la puissance du Souverain comporte tout à la fois d'absolu, d'irrésistible et d'irrationnel, sont passés au service de la Loi »⁹.

*

Il faut, maintenant, suspendre la lecture du fragment de Solon. La *lectio* « force de loi » du *papyrus londinensis* est, probablement, erroné. Ce serait le *lapsus calami* d'un copiste étourdi – ou peut-être trop attentif.

La formule « force de loi » est, en effet, l'un des lieux les plus problématiques de l'exégèse des textes de Solon, celui qui a ouvert le conflit des éditions du fragment. Autour de la force de loi, de sa présence ou de son absence, il y a, depuis longtemps, une guerre philologique et herméneutique. La métaphore polémique est ici obligée. Il s'agit, en effet, de s'emparer du *krátos*, le pouvoir, dans la forme de la juste lecture, de la juste interprétation – celle qui devrait faire la loi.

La question du pouvoir se joue, ici, autour de la présence ou de l'absence d'une lettre qui, à la lettre, fait la loi, la lettre grecque : *n* de *nómos*. La différence est moindre, les effets énormes : il s'agit de décider entre la présence ou l'absence du *nómos* en tant que spécification du *krátos*. Autrement dit, il s'agit de décider si ce *krátos* est une force simple ou une force de loi.

La *lectio krátei nóμου* du *papyrus londinensis* n'est pas, en effet, confirmée par le fragment tiré de *La constitution d'Athènes* du *papyrus de Berlin* où on lit *krátei*

⁹ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 83.

homoû « ensemble par la force ». Plutarque et Aristide, qui citent le vers 16 du fragment de Solon, relatent la *lectio homoû*. Du point de vue de la tradition la *lectio krátei homoû* (Kaibel, Wilamowitz, Blass, Chambers) est, aujourd'hui, la plus probable même si d'autres éditeurs, *in primis l'editio princeps* de Kenyon, ont donné crédit à la *lectio krátei nó mou*, donc à la *force de loi*. Voici alors la version correcte du fragment de Solon :

« Voilà ce que j'ai fait par la force (ou par le pouvoir), en unissant la violence et la justice ».

*

Cela du point de vue philologique. Mais, come l'a écrit Derrida, «Aucun intégrisme philologique n'effacera jamais la chance inouïe d'une invention géniale»¹⁰.

L'invention d'une lettre par la main d'un copiste anonyme – ce *lapsus calami* qui aura produit, à l'aide d'une lettre, l'invention de *nomos* – et le crédit que des éditeurs comme Kenyon, Sandys, Mathieu lui ont donné, est très intéressant et garde sa force herméneutique. Il n'est pas question, ici, d'entrer dans le *pólemos* des différentes factions philologiques. Il s'agit, plutôt, d'analyser la logique du texte, et du pouvoir qui hante le coeur de ce texte, pour comprendre comment l'invention du *nó mos*, et le crédit qu'on lui a donné, ont été possibles. Improbable du point de vue de la tradition, et peut-être anachronique, le « nomou fantôme » s'est matérialisé, a pris corps par le graphème « n ». Cette invention a été possible et crédible soit pour une série de possibilités inscrites dans la langue grecque soit pour la logique même du texte.

Krátei nó mou est très probablement un *lapsus calami*. Mais tout se passe comme si ce *lapsus* avait été appelé, ou dicté, par la structure même de ce *krátos* qui règne dans le texte. *Krátos* est l'union des opposés, c'est la violence avec la justice. C'est une force différente de *bía*, une force légitime, juste, un pouvoir qui aboutit à l'autorité et plus précisément, si on pense à l'auteur du texte, Solon, la force du législateur – autrement dit la force de loi. Si Benveniste, pour décrire la spécificité sémantique du mot *krátos*, écrivait « pouvoir (d'autorité) », dans le cas du *krátos* de Solon il faudrait précisément écrire « force (de loi) ».

Come si la loi était là – sans y être.

Car le *nomos* hante le *krátos* et on peut toujours croire le voir apparaître. Même si le mot *nó mos* n'est pas matériellement là pour expliciter l'aboutissement de cette force, il faut pourtant donner un certain crédit à l'invention du *nó mos* fantôme, il faut faire comme s'il était là, autrement on risquerait de faire retomber le pouvoir de Solon dans le domaine d'une force sans loi, dans la *bía* tyrannique, dans la vio-

¹⁰ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 234.

lence du loup. La *lectio* erronée reste donc possible comme possibilité pratique d'expliciter le sens du texte.

Mais, en même temps, l'absence matérielle du mot *nómos* nous dit quelque chose sur la structure du pouvoir du nomothète. Cette force est, en effet, la force de loi et la force au-delà de la loi qui pose la loi. Ce n'est pas par hasard que Carl Schmitt a parlé, à propos du *nómos* de Solon, de *ordo ordinans*. Voici donc l'autre côté du *krátos* de Solon : *krátos* sans *nómos* qui pose la loi et se transforme ou se métamorphose en force de loi, sans perdre la mémoire de son origine au-delà de la loi.

Dans leur oscillation les deux *lectiones* donnent donc à voir le double visage du *krátos* souverain : force sans loi et hors-la-loi qui pose la loi et force incorporées dans la loi.

Autrement dit : le loup et le législateur.

En effet dans le dernier vers du fragment, le législateur se transforme, précisément, en loup.

« Si, comme moi, un autre avait pris le pouvoir, un homme malveillant et avide, il n'aurait pas tenu le peuple. Car si j'avais voulu faire ce qui plaisait alors à l'un des partis, puis ce que voulait l'autre, cette ville se serait vidée de beaucoup d'hommes. Voilà pourquoi j'ai fait tête de tous côtés, comme un loup quand il tourne au milieu des chiens [*hos en kysin polleisin estráphen lycos*]» (Aristot. *Ath. Pol.* 12, 4, 26-27).

*

Lupus in fabula : tout se passe comme si, en parlant du pouvoir et de la *bia* qui se lie au pouvoir, on parlait déjà du loup, comme si on le nommait secrètement et on l'évoquait. *Lupus in fabula*, enfin – et fin du discours. Le dernier mot du fragment est laissé au loup qui prend la parole au législateur.

Qui est-ce qui parle, donc, ici ? Qui est-ce qui aura eu la force de prendre la parole au nom de la loi ?

On arrive à la fin du discours et on ne sait pas vraiment qui parle, enfin, parce que le nomothète, le législateur Solon, se transforme en loup.

Le fragment poétique de Solon commence par *ego*, « moi », en même temps le poète et le nomothète Solon, et se conclut par *lykos*, loup. Au cœur du fragment, une loi qui apparaît et disparaît, et un *krátos* qui oscille entre la violence et la justice, une force de et sans loi. En Grèce, en effet, le législateur est celui qui pose la loi à partir d'un espace hors-la-loi, celui qui demeure, donc, entre deux espaces : l'espace de la Cité et son dehors. C'est à cette lisière que le législateur croise le loup.

Nous avons à faire ici avec l'*unheimlichkeit* du pouvoir souverain qui montre ses dents. Voici le double visage du *krátos* : le *krátos* hors-la-loi comme violence

qui pose la loi-ou *force de loup* et le *krátos* incorporé dans la loi comme *force de loi*. On est ici à l'origine de la question du *Gewalt* comme *rechtsetzende Gewalt* et *rechtserhaltende Gewalt*, « violence fondatrice » au visage de loup et « violence conservatrice » qui assure la permanence et l'applicabilité du droit. François Saint-Bonnet dans son œuvre sur l'Etat d'exception, à propos du rôle du législateur dans la Grèce ancienne, a écrit :

« Si certains éléments peuvent laisser apparaître une éventuelle ressemblance avec un moderne 'despotisme de salut public', le législateur, à l'instar du tyran, n'a pas à rétablir une situation, mais à fonder une constitution. Sa démarche est révolutionnaire au sens juridique du terme »¹¹.

Le loup nous montre, ici, un aspect essentiel du pouvoir souverain. Ce n'est pas un effet du hasard si la figure du loup est liée, dans la culture grecque comme chez les Latins, aux souverains ou aux fondateurs de Cités. Romulus et Remo, par exemple, les fondateurs de Rome, sont allaités par une louve et ce sont eux mêmes des loups. Detienne et Svenbro, dans un essai consacré à l'analyse du rapport entre la figure du loup, le sacrifice et l'espace du politique, ont écrit :

« Les loups grecs ne sont pas seulement bons à penser les relations entre la chasse et la guerre, ce sont aussi d'excellents opérateurs dans le champ du politique, et, plus précisément, sur la lisière, là où les comportements guerriers et les pratiques de chasse s'entrecroisent pour tracer furtivement comme une ébauche de contrat social »¹².

Dans cet espace demeure le loup de Solon ou mieux le loup-Solon. Et avant lui le loup-Lycurge, le législateur mythique qui porte le loup dans son nom et qui peut-être était le héros d'un groupe de loups-garous à Sparte. Dans la mythologie grecque il y a beaucoup de loups et d'hommes-loups, et souvent ces figures sont liées à l'espace de fondation d'une ville. C'est le cas de Lycaon, l'homme-loup qui fonde la ville de Lycosoura. Mais il y a aussi l'histoire d'Athamas qui, hors-la-loi, fugitif, exclu de la société des hommes pour avoir tué ses enfants, fonde une cité sur les traces des loups. « Les loup ont bien la tête politique », pour citer les mots de Detienne.

¹¹ F. Saint-Bonnet, *L'État d'exception*, Paris, PUF, 2001, p. 45.

¹² M. Detienne, J. Svenbro, *Les loups au festin ou la Cité impossible*, in Aa. Vv., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 218.

*

Je ne peux pas évoquer et analyser, ici, comme il le faudrait, tous ces mythes. Mais en tant que glose aux vers de Solon, je voudrais lire une fable d'Esopé concernant un loup législateur et boucher habile à faire le partage de la viande. Ici, encore, le *nómos* montre ses dents :

« Un loup, étant devenu maître des autres loups, établit des lois [*nómos étaxe*] pour tous portant que, tout ce que chacun aurait pris à la chasse, il le mettrait en commun et le partagerait également entre tous : de la sorte on ne verrait plus les loups, réduits à la disette, se manger les uns les autres » (Aesop. *Fab.* 228)

Je m'arrête ici, pour le moment. Le loup législateur et boucher élimine la violence carnivore à l'intérieur de sa bande par la force d'une loi qu'il pose. La fondation de la loi coïncide avec le partage isonomique de la proie. Tout se passe comme si la loi venait à diviser et répartir la proie. Mais le partage échoue. Le loup qui a posé la loi doit l'abolir:

« Mais un âne s'avança et secouant sa crinière dit : 'C'est une belle pensée que son coeur a inspirée au loup. Mais comment se fait-il que toi-même tu aies serré dans ton repaire ton butin d'hier ? Apporte-le à la communauté et partage-le'. Le loup confondu abolit ses lois. Ceux qui semblent légiférer selon la justice ne s'en tiennent pas eux-mêmes aux lois qu'il établissent et décrètent » (Aesop. *Fab.* 228).

En marge de l'espace du juridico-politique qu'il fonde, le loup recule, reste dehors, hors-la-loi qu'il fonde, parce qu'il ne se soumet pas entièrement à la loi qu'il pose. Il possède un surplus de pouvoir hors-la-loi qui coïncide avec un surplus de butin soustrait à l'espace-temps du partage, c'est-à-dire à la loi. Detienne et Svenbro à ce propos ont écrit : « Les loups n'entreront pas dans la Cité [...] le loup est condamné à se tenir en lisière de l'espace politique »¹³.

Par contre, je crois pouvoir dire que le loup, la bête, demeure précisément au coeur de l'espace du politique. Car les limites politiques de la figure du loup sont, en effet, les limites mêmes du pouvoir juridico-politique.

Le loup n'est pas simplement, comme l'on a écrit, « la bête anti-politique par excellence »¹⁴. Son rapport avec le politique est plus complexe et excède la logique de la simple opposition entre politique et non-politique, entre donc logos et a-logos. Législateur et figure politique, le loup marque la limite et l'abîme qui hante l'espace juridico-politique.

¹³ M. Detienne, J. Svenbro, *Les loups au festin ou la Cité impossible*, cit., p. 228.

¹⁴ G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, editoriale scientifica, 2003, p. 165.

Le pouvoir qui fonde l'espace du juridico-politique, qui pose la norme de la communauté politique, n'est jamais totalement normalisé, assimilé sans reste ; il demeure soustrait à l'espace qu'il ouvre, et il peut toujours suspendre, ou abolir la norme qu'il pose – comme le législateur qui revient dans la cité d'où il était parti après avoir donné ses lois. Ce n'est pas un hasard si, selon la tradition, les législateurs archaïques devaient quitter leur cité après avoir donné les lois afin de les sauvegarder : en effet les législateurs étaient les seuls qui pouvaient modifier, et donc détruire, les lois qu'ils avaient posées.

Au fond, le législateur, comme le loup, le législateur comme loup, demeure toujours étranger et hors-la-loi par rapport à la cité : presque un exilé ou un proscrit. En grec, le proscrit est l'*átimos* et l'*átimos* est dit loup (à ce propos Gernet évoque le *outlaw, friedlos*)¹⁵. Celui qui fonde l'espace juridico-politique est toujours celui qui le menace, force sans loi hors-la-loi qui expose l'espace à sa dissolution. Le loup incarne le paradoxe de la souveraineté. Et, en ce sens, c'est la figure même du *krátos* de Solon avec-sans-loi.

Mais il y a un autre aspect dans cette figure de législateur-loup qu'il faut au moins souligner. Le loup législateur est aussi un *makellários*, un boucher: « Le loup légiférant n'est que le double du boucher, armé de son extraordinaire couteau. Et ce double n'est pas sans ombres »¹⁶.

Voici mon hypothèse : le loup représente une force tranchante et une voracité incorporée dans la force de loi et qui s'exprime dans la peine de mort. *Nómos* vient du verb grec *némo*. A ce propos on cite toujours Carl Schmitt qui, pour le verbe *némo*, a évoqué le signifié de « distribuer » « répartir » le terrain. Mais Carl Schmitt a vu seulement la dimension spatiale de ce partage. Il a oublié la dimension liée au partage de la nourriture et à sa distribution. Chantraine, à propos du verbe *nemo* d'où vient *nomos*, a écrit: « Le sens originel est 'attribuer, répartir selon l'usage, faire une attribution régulière' avec des compléments d'objet divers, aussi bien la nourriture que la richesse [...] au moyen 'avoir sa part' d'où 'sa portion de nourriture' » (DELG). Et encore et plus en général : « Il faut partir pour *nemo* du sens de 'faire une attribution régulière de' ; il en résulte des emplois très généraux : nourrir, manger, dévorer ».

Mais il s'agit peut-être déjà d'une autre histoire qui reste à écrire: celle du rapport entre la force de loi, le loup et le sacrifice carnivore.

¹⁵ Cfr. L. Gernet, *Le droit pénal de la Grèce ancienne*, in Aa. Vv., *Le châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 12

¹⁶ M. Detienne, J. Svenbro, *Les loups au festin ou la Cité impossible*, cit., p. 225.