

Frieder Otto Wolf

Hobbes, Schmitt et la question de l'Etat post-national comme ordre public : un problème et deux philosophes

Dans l'Union européenne, il y a, en ce moment deux grands débats en cours : un débat sur la « finalité » de la construction politique européenne, d'une part, qui est entré dans une nouvelle phase avec le traité constitutionnel actuellement en processus de ratification⁴²⁴, un débat, d'autre part, sur la réforme des services publics⁴²⁵. Cette Union, est-elle vouée à devenir un « Etat » ? Si oui, qu'est-ce que cela signifie et que deviendront, dans cette construction, les services publics ? Seront-ils construits selon le principe républicain d'un quelque-chose qui est dû à chaque citoyen, selon le principe autoritaire de la *Daseinsvorsorge*, des « soins existentiels », en vertu duquel l'État prend soin, souverainement, des humains, considérés comme les matériaux de son existence en tant qu'État, ou bien encore selon la logique du « service universel » qui oblige les participants aux marchés à satisfaire certaines obligations qui resteraient insatisfaites avec le seul fonctionnement de ceux-ci ? Autant de questions qui nous obligent à sortir de nos routines traditionnelles de pensée.

Quelques thèses d'abord, que je vais ensuite expliciter.

Carl Schmitt nous apprend quelque chose sur la notion de l'ordre public, sous-jacente à la notion de l'État post-national. Par ses tentatives répétées d'établir dans la pensée un pouvoir total sans faille, il explicite le fait de domination qui le fonde en tant que pouvoir d'État. En prenant appui sur l'analyse beaucoup plus radicale de Hobbes, nous pourrions comprendre ce que Schmitt, de son côté, nous cache : le caractère particulier d'une telle domination, qui a besoin de se nourrir d'une « substance historique », elle-même définie par une histoire particulière, par une nation ou un de ses « ersatz » pseudo-scientifiques (une « culture » ou une « race »), ou bien par un acte constitutif d'une structure

424 Les termes, les enjeux et les ancrages possibles de ce débat ont été analysés en profondeur par Étienne Balibar 2003.

425 Quelques premières indications sur les contours transnationaux de ce débat se trouvent chez Alain Lecourieux et Pierre Khalfa 2005.

politique située dans l'espace et dans le temps. Ceci nous amènera, en tentant de penser l'Etat post-national, à soulever la question de l'État en tant que tel.

1. Pourquoi Schmitt ? Pourquoi Hobbes ?

La question du pourquoi de la lecture de ces deux auteurs - qui m'est imposée, sinon je devrais certainement étendre l'arc des philosophes à relire au moins à Machiavel, Spinoza et Locke, cofondateurs, avec Hobbes, de la philosophie politique moderne, de même qu'à Forsthoff et Böckenförde, qui ont transposé les initiatives philosophiques de Schmitt dans le droit politique de la République Fédérale d'Allemagne - se pose bien différemment pour l'un et pour l'autre de ces deux philosophes.

Bien que Hobbes ait rempli pour les bien-pensants du 17^e et du 18^e siècle la fonction de philosophe maudit - avec Spinoza à ses côtés -, son sort n'a rien de comparable avec l'exclusion de la fonction professorale dont Schmitt a été frappé, après la défaite militaire de 1945, par les Alliés en tant que force d'occupation en Allemagne : exclusion justifiée, il faut bien le reconnaître⁴²⁶.

La question concernant Carl Schmitt nous interpelle⁴²⁷ donc d'une manière plutôt brutale. Tandis que Hobbes, comme toute la philosophie des Lumières dont il a été un des pionniers, se fonde sur la rationalité profonde de l'intérêt de survie, présent dans tout

426 Comme Martin Heidegger, dont l'interdiction a été pratiquement levée plus tard, il avait, sans aucun doute, activement contribué à articuler la cohérence idéologique et institutionnelle du régime nazi en Allemagne.

427 Ici, je me dois de signaler un élément de dissimulation active dans ma thèse. A l'époque d'un « ancien régime philosophique » des années 50 encore en pleine vigueur - avec mon directeur de thèse, Karl-Heinz Ilting, qui s'autodéfinissait comme « schmittien de gauche » -, parler de la relation ennemi-ami de Schmitt me semblait être pour moi la seule manière de parler de Georg Lukács et de son interprétation de la *partinost'* de Lénine en philosophie (à laquelle j'avais été introduit par Lucien Goldmann). Dans les années 60, le thème de l'auto-censure intellectuelle avait une présence inquiétante, que l'on ne devrait pas oublier lorsqu'on lit les textes académiques de cette époque. Mais ce n'est pas tout. Cette dissimulation, qui m'a d'ailleurs amené à « corriger » les catégories de Schmitt (Wolf 1969a, 30ss) et à prendre résolument le contre-pied de sa lecture de Hobbes, m'a aidé à découvrir une vérité contradictoire, qui me fut utile pour m'orienter en politique comme en philosophie, à savoir, que la lecture lukácsienne de cet « esprit de parti » de Lénine, soit partageait avec Schmitt un certain décisionnisme opératoire - exprimé dans l'adage répandu parmi les staliniens de « plutôt errer avec le parti qu'avoir raison contre lui »-, soit faisait preuve d'un dogmatisme métaphysique inspiré par un volontarisme fichtéen.

un chacun, et se demande comment fonder un état de paix permanent, Carl Schmitt, dont l'objet réel était une contre-révolution par en haut, exacerbée jusqu'à une dynamique illimitée de destruction, dissout, en revanche, cette rationalité des sujets - dont découlent les intérêts, stabilisés dans l'état de société - dans un néant de décisions arbitraires, auquel nul n'échappe : état de guerre public destiné à bannir les guerres privées.

Étant donné, en plus, qu'elle relève d'un passé récent, qui hante encore inévitablement notre présent, la question « Pourquoi Schmitt ? » ne se pose pas comme une question simple. Elle se redouble, d'une part, dans une question plus générale, et, d'autre part, dans une question spécifique. Au niveau plus général, nous avons affaire à la question des nazis qui étaient des philosophes, ou des philosophes qui ont été des nazis⁴²⁸. N'est-ce pas les réhabiliter, et du coup réhabiliter le nazisme, que de vouloir les lire sérieusement, en tant que philosophes ou en tant que théoriciens, au lieu de les traiter comme de simples idéologues ne méritant pas de débat sérieux ? C'est la position défendue par Yves-Charles Zarka, scandalisé par la publication, en français, dans une collection de philosophie, de cet étrange livre de Schmitt sur Hobbes, qui avait été publié pour la première fois en 1938. Mais se montre-t-on responsable, en tant qu'intellectuel, en ignorant l'ennemi ? Je peux tout à fait comprendre qu'on laisse la lecture d'un texte minable comme *Mein Kampf* aux spécialistes - qui sont à plaindre ! - de la biographie de cet intellectuel manqué. On pourra dire la même chose des élucubrations d'un Rosenberg ou d'un Himmler. Mais faire un pas de plus et ne pas lire les philosophes nazis ordinaires, comme Baeumler et Krieck, c'est déjà fort douteux. Et ne pas lire les extraordinaires, comme Gentile, Heidegger, Schmitt, serait, étant donné leur impact philosophique ultérieur, seulement en partie caché, une attitude franchement irresponsable. Cela ne pourrait servir qu'à nous laisser désarmés face à leurs continuateurs, qui ont profondément marqué le paysage constitutionnel et philosophique en Allemagne fédérale et qui sont encore en train de servir de fondement à des lignées entières de pensée « néo-conservatrice » aux Etats-Unis.

428 Avec mon jeune ami Thomas Heinrichs, qui avait travaillé sur Heidegger en tant que philosophe d'un fordisme nazi, j'ai essayé de démêler un peu ces perspectives différentes, mais entrecroisées (Heinrichs/Wolf 2004).

En réalité, une telle attitude me semble témoigner d'une double faiblesse de la pensée. D'une part, c'est se montrer aveugle devant la dimension idéologique de penseurs philosophiques comme Locke, Leibniz, Hume ou Kant qui légitiment, sous diverses formes, l'ordre politico-social établi de la modernité bourgeoise et capitaliste, de l'autre, c'est être victime du simple paradoxe de la critique des idéologies, qui ne saurait jamais fonctionner d'une manière totalement extérieure et « objective » en ne se confrontant pas au contenu, aux arguments et aux « évidences » de l'idéologie critiquée. Je me dois d'ajouter que cette attitude laisse entrevoir une incompréhension complète, pour ne pas dire « totale », de ce que signifie lire un philosophe politique en tant que philosophe. Une telle lecture dépassera toujours le cadre philologique d'un ensemble de textes donné et soulèvera des problèmes propres à elle, qu'elle aura apportés elle-même (cf. la belle analyse de Jacques Derrida dans sa *Pharmacie de Platon*). Et elle ne se fait nullement, par le simple fait d'aborder un texte en tant que texte philosophique, complice de sa politique : ni de l'antisémitisme de Schmitt ni de « l'ethnocentrisme » d'Aristote, qui ne rechignait point, on le sait, devant l'équation révoltante « barbares = esclaves par nature ».

Si nous pensons qu'il y a, dans nos débats de philosophie politique, une véritable argumentation et qu'il ne s'agit pas exclusivement de tentatives de manipulation rhétorique, la lecture philosophique d'un texte constitue bien le contraire d'un « blanchiment » de son auteur. En le soumettant à notre critique, nous le prenons au sérieux, c'est vrai, mais nous pouvons le faire tout en lui enlevant tout fondement intenable et en lui ôtant tout faux-semblant de rationalité. Nous engageons notre feu philosophique avec les contre-feux théoriques (Althusser, Bourdieu) que nous affrontons sur place, sur ce « terrain de luttes » (Kant) qu'est la philosophie. Il n'y a pas d'autre alternative que l'ignorance. Pour ceux-là seuls qui pensent qu'il ne peut y avoir rien de rationnel dans les arguments des philosophes en politique, la conclusion s'impose qu'il sera mieux de ne prendre conscience que de textes avec lesquels nous sommes d'accord au premier abord, et de les censurer, pour éviter que d'autres deviennent les victimes de leur influence. Il ne faut pas beaucoup d'imagination pour anticiper l'état de bêtise auquel nous mènera une telle « hygiène cérébrale », semblable à celle que pratiquait - avec de tristes résultats - le vieil Auguste Comte, mais portée au niveau de sociétés entières.

Au niveau spécifique, nous sommes tenus de trouver une réponse à la question de savoir ce que Schmitt, en tant que philosophe-ennemi, peut nous apprendre, sans, bien sûr, tomber dans les mailles de son tissu philosophique. Carl Schmitt, éminent représentant de la discipline allemande de la *allgemeine Staatslehre*, théorie générale de l'État, constituant une forme de philosophie politique reliée aux pratiques juridiques des juristes a été un éminent juriste antidémocrate sous la République de Weimar, un jurisconsulte activement nazi sous le régime fasciste allemand - sans cesser de l'être malgré les défaites partielles qu'il eut à subir dans ses heurts avec les SS après 1936 - et un anti-démocrate, encore une fois, dans ses pratiques d'influence, auxquelles il avait été réduit en République Fédérale Allemande. Il ne fait pas de doute qu'il a été pendant toute sa vie un ennemi⁴²⁹ de la politique démocratique.

Pourtant, même en tant qu'ennemi, Schmitt nous apprend quelque chose dans le champ théorique de la tradition d'une théorie générale de l'État, à savoir que les concepts fondamentaux de cette pensée juridique, l'État, la nation, le peuple, la souveraineté, recèlent un impensé profond, qu'il a pu mobiliser contre le droit.

Une réponse adéquate à la question « Pourquoi Schmitt ? » devra donc surtout nous rendre capables de répondre, en quelque sorte, par un contre-feu philosophique, à ses initiatives allant à l'encontre de la philosophie démocratique moderne, tout en déconstruisant le champ théorique de cette théorie générale de l'État qui fut le propre de la tradition politique allemande dans sa période impérialiste - c'est-à-dire de lutter contre lui en tant qu'intellectuel ennemi important, sans succomber à sa philosophie politique antirationnelle d'une distinction entre « l'ami et l'ennemi » fondée sur rien du tout.

La question concernant Thomas Hobbes se pose autrement. C'est, en premier lieu, une question de théorie. Il s'agit, encore, de récupérer ce philosophe de la modernité bourgeoise et capitaliste, par le biais de sa propre radicalité, en l'arrachant à la double confiscation intellectuelle dont il a été victime. Certains ont fait de lui le précurseur, brouillon et moins intéressant, de Locke et de Kant, penseurs modernes considérés comme achevés. Pour d'autres,

429 De ce point de vue, le titre d'une monographie récente sur Schmitt est bien trouvé : *The Enemy* (Balakrishnan 2000).

il fut le précurseur des penseurs contre-révolutionnaires et antimodernes qui, dès la Révolution française, ont combattu le côté émancipatoire de la politique et de la philosophie modernes.

La question « Pourquoi Hobbes ? » est pourtant moins simple qu'il n'y paraît. Bien que Hobbes ait retrouvé depuis la seconde moitié du 20^e siècle un statut d'auteur classique, tout comme la philosophie politique en tant que discipline spécialisée, éliminée du champ théorique de la philosophie depuis le temps de Hegel⁴³⁰, avait été « redécouverte » par un ensemble d'initiatives philosophiques allant de Leo Strauss à John Rawls, via Hermann Krings, Helmut Kuhn ou Manfred Riedel, son statut reste précaire. Ou bien on lui accorde ce statut en le banalisant, en le « relisant » comme un auteur vaguement bien-pensant et solidement ancré dans un *mainstream* philosophique qui va d'Aristote à Kant. Ou bien on lui accorde ce statut tout en faisant de la philosophie politique qu'il pratiquait quelque chose de définitivement dépassé par le progrès scientifique, qui ne nous laisserait plus que l'analyse critique de telles pratiques rhétoriques, dans le contexte d'une analyse des pratiques de domination de certains humains sur d'autres humains. Et certains auteurs, surtout marxistes (cf. Wood 1984), qui ont compris que la philosophie politique de Hobbes n'est pas simplement encore un exemple de la philosophie politique de l'ordre, qui a effectivement dominé l'histoire de cette entreprise philosophique⁴³¹, ont tendance à le tenir à distance par le biais de son « historisation » effective - en exagérant sa distance par rapport à John Locke. Selon ces auteurs, c'est avec Locke que nous sommes entrés dans la pleine modernité capitaliste, tandis que Hobbes nous retiendrait encore dans une pénombre prémoderne, teintée de notions féodales.

Je dirais donc que la question concernant Hobbes nous interpelle, parce qu'elle présuppose des réponses à la question de la philosophie, à la question de la philosophie politique ainsi qu'à la question de la modernité (capitaliste). Une réponse adéquate à la

430 Pour être reprise, en Allemagne, par la « *allgemeine Staatslehre* » des juristes tels Jellinek, Heller et Kelsen, une discipline spécialisée des « sciences de l'État » (*Staatswissenschaften*), dans laquelle s'insérait l'œuvre de Schmitt, et, aux États Unis, par une *political science* pragmatiste.

431 J'utilise ce terme un peu boiteux pour rendre l'idée aristotélicienne d'une *pragmateia*, d'une recherche qui n'est pas une branche spécialisée de « la philosophie », mais qui accepte comme donnée une certaine problématique, par exemple celle de la « vie bonne » de l'animal politique qu'est l'être humain.

question « Pourquoi Hobbes ? » comprend donc des réponses à ces trois questions sous-jacentes.

Je commence par la question touchant la modernité capitaliste. Ce serait à mes yeux une erreur de catégorie de penser qu'il y a eu (ou qu'il pourrait jamais y avoir) une formation historico-sociale capitaliste, dans laquelle l'accumulation capitaliste ne se serait réalisée ou ne se réaliserait que par sa voie « normale », celle d'une exploitation sous forme d'échange d'équivalents, laissant de côté les résultats d'une mise en valeur, d'une expropriation/appropriation originaire sans « contrevalet ». Une philosophie politique adéquate à cette grande époque historique, marquée par la domination du mode de production capitaliste, ne saurait donc être exclusivement « lockiste », fondée sur l'équivalence des échanges de marchandises, mais devrait aussi accepter une dimension « hobbesienne », marquée par la violence des appropriations « originaires » et des « interventions d'État », nécessaires autant pour instituer la normalité des marchés que pour réaliser de telles appropriations « originaires ». ⁴³²

2. Qu'est-ce que Hobbes et Schmitt nous apprennent ?

En reprenant ici, pour la première fois en français, ma thèse de 1967, qui tentait de lire Thomas Hobbes comme le pionnier véritable d'une philosophie politique moderne, dont les thèses centrales demeurent à l'ordre du jour du moment présent, et en utilisant, en outre, un concept-clé de Schmitt, celui de la « distinction entre ami et ennemi », j'essaierai de faire ressortir plus clairement les faces cachées de ces deux philosophies fort différentes.

Le monde politique de Thomas Hobbes

Je commence par Hobbes, qui nous fournit des éléments pour comprendre une problématique profonde de l'État moderne en tant que tel. Je vous parlerai du côté moins visible de la construction théorique de l'État que Hobbes nous a laissée. Ce côté, Hobbes lui-même nous l'a plutôt caché, mais il n'a pas pu le nier. Dans le côté

432 Les débats internationaux sur le commerce en droits de propriété intellectuelle et des services porte sur une telle opération d'appropriation en cours - d'une importance vraiment gigantesque.

plus visible, nous avons affaire, chez Hobbes, à la figure du souverain, qui reste un sujet naturel, individu ou groupe humain, doué d'un droit à tout et mû par la crainte de sa mort violente, tandis que le citoyen est censé s'être transformé profondément, après avoir cessé son droit à tout, non garanti et donc inutile, à cette figure du souverain, pour pouvoir vivre dans la paix que celle-ci impose. Pourtant, au contraire de Pufendorf, qui oppose les *entia moralia*, les étants moraux, aux *entia naturalia*, étants naturels, Hobbes n'admet pas, par principe, en bon matérialiste qu'il est⁴³³, de telles transformations substantielles. Le citoyen, lui⁴³⁴ aussi, est resté, au plus profond de lui-même, un humain naturel - plus concrètement un individu (il s'est - ce qui est souvent oublié - irrémédiablement individualisé par sa participation au contrat d'État, qui fait de tout un chacun un sujet individuel par sa soumission au souverain choisi, qui peut être à son tour un individu, un groupe défini ou un groupe indéfini (la majorité de la multitude assemblée). Cet citoyen individualisé est mû, selon Hobbes, de manière irrésistible par sa peur d'une mort violente et ne pourra, par conséquent, obéir à son souverain qu'aussi longtemps qu'il ne sera pas confronté à cette peur. Hobbes a essayé de réduire ce côté naturel des individus humains devenus citoyens au seul plan de leur for intérieur. En vain. Il y a au moins deux occasions significatives, où il s'est senti obligé d'admettre que ceci devra aussi avoir des conséquences dans leur comportement extérieur.

D'abord, pour cause d'impossibilité matérielle, nul n'est tenu de coopérer à des actions de son souverain qui visent sa propre mort (ou qui, simplement, mettent sa survie en danger). Hobbes a tenté de banaliser ceci en donnant pour exemple le fait que le citoyen n'est pas obligé de marcher à la potence. Il va de soi que cette non-obligation à la coopération, donc à l'obéissance, en rapport à toute action du souverain que l'individu juge constituer un danger de

433 C'est sur ce point que je devrais aujourd'hui rectifier ma thèse de 1967, où j'avais, fort de l'évidence qu'il n'y a pas d'enchevêtrement mécanique entre les trois parties du système philosophique de Hobbes, le *De Corpore*, le *De Homine* et le *De Cive*, et le *Léviathan*, conclu par erreur au caractère non matérialiste de la philosophie politique de Hobbes.

434 Bien que Hobbes, déjà dans sa critique de la philosophie politique d'Aristote (cf. encore Wolf 1969a, 85ss), ait eu découvert la problématique de la femme - au point de constater un pouvoir originaire des mères sur leurs enfants (*Léviathan*, II, 20) - , la différence des sexes (ou bien du genre) n'entre pas dans sa construction ultérieure de l'État. Elle est annihilée, pour ainsi dire, dans la subjectivité pure des contractants du contrat d'État.

mort pour lui-même, est très lourde de conséquences. Le service militaire, obligatoire et même volontaire, perd son fondement par cette concession, et toute une gamme de pratiques de non-coopération s'ouvre devant le citoyen. Celui-ci pourra ainsi reconquérir une dimension politique profonde de ses propres actions, comme dans la « désobéissance civile » d'un Gandhi.

En outre, Hobbes, qui n'était pas bavard, a vu la nécessité de discuter le cas d'un groupe de rebelles. Nonobstant l'injustice qu'ils ont pu commettre en se révoltant contre leur souverain, une fois entrés en rébellion et poursuivis par les forces de l'État ils sont, dorénavant, en état de légitime défense, *to defend themselves with all their might*. Et s'ils réussissent à en faire une révolution victorieuse, ils seront, inconditionnellement, les nouveaux souverains.

L'État construit par Hobbes est donc bien loin d'être un État total. L'intérêt général de tous à vivre dans la paix du souverain n'est donc pas, pour Hobbes lui-même, porteur d'une stabilité automatique. Il ne l'est pas de droit, puisque le droit à tout du souverain peut toujours entrer en conflit avec la non-obligation des citoyens de coopérer dans des actions d'État susceptibles de mettre leur survie en danger, et se trouve en conflit avec le droit à l'autodéfense de rebelles, dès qu'il y en a. Il ne l'est pas non plus de fait, puisque le droit du souverain reste relié à son pouvoir de le faire respecter, qui dépend, à son tour, de la disposition des citoyens à l'obéissance.

Peut-être - disons-le un peu spéculativement - est-ce ceci que Hobbes a voulu nous faire voir dans le fameux frontispice du *Léviathan*⁴³⁵, où, dans l'image d'un homme de grande taille, qui a sa tête à lui, les hommes individuels se trouvent bien intégrés dans les contours de son corps, vus de dos et regardant tous vers cette tête. Tandis que les bras de ce corps portent les insignes du pouvoir, le glaive et la crosse, ces hommes individuels ne sont pas représentés comme organes de ce corps : c'est tout simplement une foule d'hommes individuels qui sont unis par leur regard convergeant vers cette tête, regard qui signifie, si j'ose dire, leur peur partagée du pouvoir du souverain.

435 Que l'analyse iconographique de Bredekamp a fait sortir du champ des spéculations trop arbitraires.

Nous pourrions étayer cette lecture de l'image allégorique par une lecture du texte. Pourquoi avoir peur du souverain ? Certainement pas à cause de son pouvoir « naturel », en tant qu'individu ou en tant que groupe. Sur ce point, Hobbes est très clair : il ne peut y avoir parmi les hommes supériorité naturelle assez fiable pour fonder une relation de domination. Une fois passée la situation de dépendance totale des enfants, il ne peut y avoir de supériorité de force suffisante et irréversible parmi les hommes : même le plus fort aura sommeil, même le plus faible pourra faire usage de ruse ou ouvrir un jeu d'alliances. La peur du souverain, requise pour la stabilité de la construction hobbesienne, ne peut donc venir que de l'acte constitutif de l'État lui-même. Et cet acte doit fonctionner assez fiablement, comme source de pouvoir, non pas dans sa normativité - car, pour Hobbes, la loi sans le glaive est vide, le droit sans le pouvoir est sans effet -, mais dans son fonctionnement de fait.⁴³⁶ Pour comprendre l'argument de Hobbes, il nous faut d'abord rappeler une prémisse élémentaire qui se trouve développée dans ses analyses « anthropologiques » : *Opinion of power is power*, c'est-à-dire, si les autres sont convaincus du pouvoir de quelqu'un, par cela même celui-ci détient un pouvoir.⁴³⁷

Citons les phrases décisives de l'argument de Hobbes dans sa formulation la plus mûre, dans *Léviathan* (Première partie, ch. 17 : « The generation of a Commonwealth ») :

« This is more than Consent, or Concord ; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by the covenant of every man with every man in such manner, as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give*

436 Ceci n'équivaut pas aux analyses philosophiques récentes de la performativité, qui restent elles-mêmes au niveau des fondements d'une normativité, dérivée de ce que « promettre », « conclure un contrat » ou « prêter serment » resp. « jurer » veut dire, sans se soucier, comme Hobbes, de déterminer comment faire passer ses significations véritables de certains « actes performatifs » dans les pratiques humaines effectives.

437 Ceci ne signifie pas du tout la même chose que l'adage cynique d'António Oliveira de Salazar, le chef du Portugal fasciste, qui avait postulé qu'« en politique, ce qui paraît est ». Chez Hobbes, tout mensonge plausiblement maintenu, toute ignorance produite par la censure, toute illusion habilement engendrée ne tournent pas de ce fait même en réalité. C'est plutôt la réalité spécifique du pouvoir politique qui n'existe, en dernière instance, que par la conviction profonde des sujets politiques.

up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like Manner... », et ensuite :

« This done, the Multitude so united in one Person, is called a Common-Wealth, in latine *Civitas*. » L'opération ainsi réalisée est commentée par Hobbes comme suit :

« This is the Generation of that great Leviathan, or rather to speak more reverently of that Mortall God to which we owe under the Immortall God, our peace and defence. », puis : « For by this Authoritie, given him by every particular Man in the Common-Wealth, he hath the use of so much power and strength conferred upon him. » Le pouvoir de l'État ainsi construit se fonde exclusivement sur cet acte de transfert qui lui donne « l'usage d'autant de pouvoir et de force que le transfert lui a accordés ».

C'est ce transfert de pouvoir(s) et de force(s) qui constitue le point systématique où nous pourrions introduire la problématique du « service public » - qui ne peut pas du tout être pensé comme une extension du pouvoir naturel du souverain, mais qui doit être conçu comme une manifestation spécifique des pouvoirs que les sujets individuels ont transférés au souverain: au lieu de se mobiliser eux-mêmes pour donner chair au pouvoir du souverain en agissant selon ses ordres, ils sont appelés à payer des impôts afin d'assurer un pouvoir d'achat lui permettant d'« acheter le travail » de certains « fonctionnaires »⁴³⁸.

Ce pouvoir et cette force transférés constituent la clé de la construction hobbesienne de l'État :

« ...that by the terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad ... ».

Hobbes, dont l'objet réel était le premier cycle de la reproduction élargie du mode de production capitaliste, en Angleterre, dans lequel ladite accumulation primitive », l'accumulation par appropriation (David Harvey), s'entrecroisait avec l'accumulation par l'exploitation du « travailleur doublement libre » (Meiksins Wood), n'a pas seulement été parmi les premiers à penser la

438 Pour Hobbes, l'achat du service militaire de mercenaires y figurait encore en première ligne.

spécificité de ce salariat (cf. l'essai de 1620 *Of Masters and Servants*, écrit de la main de Hobbes⁴³⁹). En pensant la transformation profonde de « l'homme naturel » en « citoyen », il a en plus commencé à penser le dédoublement du sujet moderne en sujet d'appropriation et de reconnaissance, qui le pourvoit d'intérêts définis et stables, bien que difficilement compatibles. Parallèlement, il nous montre la situation d'exception du sujet proprement politique qu'est, pour Hobbes, le souverain⁴⁴⁰. Tout en restant un sujet « naturel », celui-ci gagne en possibilités d'action par cette nouvelle stabilité de ses « sujets », qui deviennent calculables et manipulables, dès que leur transformation est effective. La pensée profonde de Hobbes relie donc la rationalité de ces sujets, avec leur double intérêt, infrastructurel (dans les choses utiles) et suprastructurel (dans la reconnaissance), à la stratégie rationnelle de survie que le souverain, de son côté, a rationnellement intérêt à poursuivre.

Finalement, Hobbes a construit la problématique qui consiste à déterminer comment réaliser une pratique de cohésion de cette « multitude d'hommes libres » (Thomas Smith, dans son livre *De republica Anglorum* de 1583, cf. Wood 1994, 191ss) constituant le point de départ de la construction d'un État moderne. Que sa

439 Après la reconnaissance du caractère hobbesien (cf. Reynolds/Saxonhouse 1995) des « trois discours » (Hobbes 1995) publiés une première fois avec les textes des « essayes » signés par William Cavendish dans l'oeuvre anonyme des *Horae subsecivae* en 1620, une nouvelle discussion s'impose sur le rôle joué par ces essais, en tant que source de la pensée de Hobbes avant son passage à la philosophie systématique, de type galiléo-euclidien. Étant donné que ces textes semblent trop courts pour être soumis à une analyse statistique de leur style, ce qui est encore rendu plus ardu par le grand nombre de corrections que la version publiée a apporté à leur version manuscrite, gardée à Chatsworth et publiée dans Wolf 1969a, p. 135-167, le débat devrait porter maintenant sur leur contenu. Je crois avoir montré que ce dernier est loin d'être banal, préfigurant des thèses stratégiques caractéristiques de la philosophie politique ultérieure de Hobbes (ib., 113-131). Il coïncide, à mon avis, avec des positions défendues par Hobbes dans les quelques remarques qui accompagnent la publication de sa traduction de Thucydide en 1629 (cf. Wolf 1969b). J'ajouterai encore l'intérêt de quelques textes additionnels des *Horae subsecivae* pour une compréhension des points de départ des analyses proprement philosophiques de Hobbes, qui se situaient dans le champ théorique de la littérature humaniste sur la « raison de l'État », qui opérait sous la devise du « *historia magistra vitae* » (Wolf 1969b, cf. Koselleck 1967). - Au sujet de sa conception du salariat cf. Macpherson 1964.

440 On a tendance à faire trop peu de cas des affirmations répétées de Hobbes qu'il ne peut y avoir, sous cet angle, aucune différence de principe entre une monarchie, une aristocratie et une démocratie, tout au plus des inconvénients pratiques d'ordres divers qu'il faudrait affronter empiriquement. En un mot, on peut dire que Hobbes a été « souverainiste » et non pas « absolutiste », si ce terme signifie être partisan du modèle de la monarchie absolue. C'est donc « logique » que la philosophie politique de Hobbes n'ait pas plu aux royalistes anglais, mais beaucoup aux révolutionnaires cromwelliens.

réponse, qui combinait une pratique de la peur avec un espoir de gain individuel, ait trouvé des concurrents impressionnants - surtout la cohésion par des échanges marchands chez Locke et Adam Smith, la cohésion par la décision commune des citoyens chez Spinoza et Rousseau, la cohésion par une pratique du droit chez Pufendorf et Kant - ne diminue en rien la portée de son initiative. Ce n'est qu'avec la problématique difficile de la suppression de l'État, postulée par la théorie anarchiste, et du « dépérissement de l'État », discuté en théorie marxiste, que nous avons commencé à sortir de ce monde politique hobbesien.⁴⁴¹

Le monde politique totalisant de Carl Schmitt

Dans son livre sur le symbole du Léviathan chez Hobbes - le fait que Schmitt traite l'image allégorique soigneusement élaborée par Hobbes comme le « symbole », ce qu'il n'est pas, me paraît fort significatif de son approche⁴⁴² -, Schmitt commence son argument spécifique - après quelques tours de passe-passe conceptuels malins⁴⁴³ - en citant Ferdinand Toennies, pionnier des recherches hobbesiennes (cf. Toennies 1896 et 1926) et un des pères fondateurs de la sociologie allemande (politiquement proche de l'aile droite de la social-démocratie émergente) : « Si à la place de la multitude des hommes, dit Toennies, on pose une nation (la masse indifférenciée reste, bien entendu, caractéristique de l'abstraction de la doctrine, ajoute-t-il), alors je l'appelle une assemblée nationale constituante. Et c'est sous cette forme que le théorème de Hobbes, médiatisé par Rousseau, a agi sur les débuts de la grande Révolution en France. Rousseau ne modifie les choses que dans le sens qu'il ne considère aucune Constitution, donc

441 Cette problématique nouvelle a été reprise et radicalisée dans la problématique que Hardt et Negri essaient de développer autour de la notion de multitude - sans réfléchir combien celle-ci a eu historiquement partie liée avec le libéralisme possessif qui accompagnait l'ascension du mode de production capitaliste (cf. Wood 1984).

442 Je me réfère aux débats du 18^e siècle, qui a soigneusement distingué ces deux idées (cf. Lüttiken 2004).

443 Surtout en reprenant une interprétation douteuse de Toennies des deux modalités que Hobbes connaît pour la création d'une obligation d'obéissance envers un État - *by institution*, c'est-à-dire par un contrat d'État de tous avec tous, à l'exception du souverain, ou *by acquisition*, c'est-à-dire par la conquête de la part d'un État déjà constitué - et en l'entendant dans le sens d'une distinction « à l'intérieur du concept général de l'État » (Schmitt 2004, 128), entre des « genres spécifiques d'État », ce qui est sans correspondance aucune chez Hobbes, et en la mélangeant avec une distinction de la fin du 19^e siècle entre un « État, neutre en termes de valeurs » et un « État 'constitutionnel' de droit », sous-entendu comme étant imprégné de valeurs libérales, et non pas « neutre » au sens schmittien, ce qui ouvre une place légitime à la doctrine nazie de l'État comme fondé sur d'autres « valeurs ».

aucune forme d'État, comme définitive. A ses yeux, par conséquent, la résurgence périodique de l'assemblée nationale comme droit naturel pérenne va de soi. En d'autres termes, il fait pour ainsi dire de la révolution elle-même un arrangement étatique, qui procède de l'état de nature toujours sous-jacent au politique, et il la légalise en l'intégrant au droit naturel qui prévaut, tandis que Hobbes en recherche la négation constante et la suppression par le *status civilis* réel et accompli.» (Toennies 1926, cité chez Schmitt 2004, 128s.) Cette remarque de Toennies appelle bien d'autres remarques que le laconique «Cela est juste.» que Schmitt accorde à ce penseur de la droite social-démocrate. Il faut tout d'abord regretter la manière dont Toennies traite «l'abstraction théorique»⁴⁴⁴, qu'il réduit à la seule «abstraction», perdant ainsi toute une dimension de la problématique originaire de Hobbes. La question simple du pourquoi et du fonctionnement d'une domination d'humains sur d'autres humains se trouve ainsi éliminée du champ théorique, c'est-à-dire très précisément l'innovation théorique radicale que Hobbes avait apportée en philosophie politique. En outre, le contraste établi par Toennies entre Hobbes et Rousseau ne pourra vraiment pas nous convaincre dans sa simplicité: même si nous laissons de côté une certaine manière de parler «jusnaturaliste», qui me semble inappropriée pour les deux auteurs, il ne faudrait jamais sous-estimer le dynamisme, peut-être caché, du *status civilis* chez Hobbes, qui ne saurait être stabilisé que par un effort itératif et juste de la politique du souverain, pas plus que le désir de stabilisation de l'ordre public démocratique chez Rousseau, qui, dans la philosophie politique de celui-ci, sous-tend tous les éléments de sa construction politique qui visent le renouvellement constant de la force de la volonté générale du peuple en tant que peuple. Ce qu'il y a de juste dans la remarque de Toennies, c'est plutôt qu'avec sa théorie de démocratie radicale Rousseau s'inscrit dans la même problématique de la philosophie politique que celle de Hobbes, qui avait été pourtant mis de côté comme un penseur de l'absolutisme⁴⁴⁵. Et c'est exactement ce qui est juste dans Toennies que Schmitt réduira ensuite à néant par un «ajout» bien étrange: «que la neutralisation technicisante qui caractérise toujours la construction étatique en général, laquelle

444 Qui pourtant, selon Marx, devrait, dans les sciences de l'histoire, nous servir d'instrument analytique comme un microscope.

445 Par des antimodernes, qui ont voulu revenir à une pensée de l'ordre politique sans critique de la domination, Rousseau a donc, lui aussi, été traité de 'totalitaire' (cf. Talmon 1952, 1986).

tend toujours à la neutralité, recèle déjà en soi la technicisation et la neutralisation du droit en loi et de la Constitution en loi constitutionnelle» (Schmitt 2004, 129). Tout en laissant de côté les théorèmes schmittiens auxquels il renvoie ses lecteurs, nous pouvons voir, dans le texte de Schmitt, un double enjeu : la Révolution d'Octobre et les philosophes (129s.) du «front juif » (130).

Le premier enjeu est, chez lui, traité rapidement, comme en passant. Schmitt se borne à constater « la gêne profonde des juristes constitutionnels bourgeois lorsque s'imposa, dans les années 1917-1920, un appareil d'État bolchevique qui pouvait ... également revendiquer le nom d'État de droit'. » Le second enjeu a droit, chez lui, à tout un développement, complètement délirant - d'un délire collectif que Schmitt a bien voulu « embellir » par quelques fruits de son érudition personnelle. Ceci ne veut toutefois pas dire que leur importance réelle pour l'argumentation de Schmitt correspondrait à la place qui leur est allouée dans la présentation. Insistons donc un peu plus sur le premier enjeu. Cette gêne constatée par Schmitt est, en réalité, double: d'un côté, c'est la gêne devant la continuité indéniable qui existe entre la philosophie politique bourgeoise de la modernité et les philosophies politiques révolutionnaires du 19e et du 20e siècle. Ce sont surtout les «juristes constitutionnels» qui ont eu beaucoup de mal à digérer cet héritage révolutionnaire, qui heurtait leurs propres concepts élémentaires. De l'autre côté, il y a le problème qui est posé par le fait qu'une révolution qui - à l'instar de Lénine en 1917 - avait préconisé de détruire l'appareil d'État bourgeois et de le remplacer par un « demi-État », en marche vers le « dépérissement de l'État », ait, de fait, engendré un appareil d'État propre, qui obéissait aux normes fonctionnelles du concept de l'État moderne, tel que Hobbes avait commencé à le définir. Schmitt évite d'entrer dans ce débat politique profond, tout en suggérant que sa propre théorie de l'État ne partagerait pas cette gêne pour deux raisons : d'abord parce qu'elle est solidement contre-révolutionnaire dès ses principes, ensuite parce qu'elle n'a jamais compris les idées de libération effective des humains dominés, qui ont accompagné la révolution bolchevique dès ses débuts. Au contraire, elle s'est toujours opposée à toute velléité d'accepter une liberté égale pour tous. En un mot, elle ne souffre pas de gêne parce qu'elle affirme par principe la domination de certains humains sur d'autres

humains. C'est dire que si elle n'est pas foncièrement fasciste, elle est au moins susceptible d'admettre des alliances adéquates.

La seconde pensée de Schmitt est délirante et bizarre. La défaite de l'Empire allemand, à la fin de la guerre de 1914-18 (131), est attribuée par lui à une subversion juive: le penseur contre-révolutionnaire Stahl, que Schmitt dénonce en lui donnant un nom qu'il n'a jamais porté, aurait accompli sa mission de « penseur juif » (ib.), dans une lignée allant de Spinoza à Mendelssohn, consistant à « pénétrer dans le saint des saints d'un État allemand encore très solide » (130). Schmitt parle ici de cet État prussien de la « Sainte Alliance » - à propos duquel Hegel a cru nécessaire de timidement rappeler que « ce qui est réel est rationnel » et que « ce qui est rationnel est réel ». Schmitt accuse Stahl d'y avoir introduit l'idée de « la monarchie 'constitutionnelle' », tirant ainsi cet État « très solide » « sur le terrain de l'ennemi politique intérieur, le 'constitutionnalisme' » (130s). Le « vecteur historique » de cette pensée de Juifs, que Schmitt imagine - si mal, d'ailleurs, en « oubliant » Leibniz, Pufendorf, Kant et Hegel, pour ne nommer que les plus connus qui ont pensé dans la même lignée -, a donc accompli sa mission de « déchiqueter un Léviathan débordant de vie » - apparemment un empire de race germanique et de tradition chrétienne, qui n'a absolument rien à voir avec le Léviathan de Hobbes et qui n'est même pas un État moderne, mais une structure politique essayant de se fonder, avec toujours plus de violence, sur des traditions politiques collectives, assumées comme substantielles, mais incompatibles dans leur réalité (cf. Balibar 2002, 49). Ceci est très bien exemplifié par l'attaque de Schmitt contre les « pouvoirs indirects » (134s.), qui avaient pourtant formé les supports véritables de cette structure politique prémoderne qu'il avait appelée de ses vœux. Essayer de projeter là-dedans l'idée hobbesienne d'une « unité rationnelle d'un pouvoir univoque capable d'assurer une protection véritable, un système de légalité dont le fonctionnement est garanti » (132), ceci fut, en toute probabilité, le projet politique spécifique de Schmitt, à l'intérieur de la confusion idéologique du nazisme (cf. Klinger 2004). C'est toutefois resté une initiative secondaire, de portée limitée et aux résultats plutôt médiocres - même dans sa forme diminuée, réduite à la « relation entre protection et obéissance » (132), qui s'adaptait si bien aux pratiques de cohésion politique mises en œuvre par le « Führer » de cet État nazi allemand qui faisait semblant d'être « débordant de vie », tout en semant la terreur et la mort. Mais cet

échec relatif de Schmitt et la spécificité de son courant d'une « révolution conservatrice » impossible (Balibar 2002, 48s) ne devraient pas conduire à dissocier ce philosophe-ennemi du projet multiforme d'un empire nazi auquel il a contribué sous cette forme particulière⁴⁴⁶, ni à minimiser le contraste profond qui existe entre le Léviathan de Hobbes, un animal des Lumières, et le Léviathan de Schmitt, un animal des ténèbres, que celui-ci a fait surgir en exploitant, effectivement, quelques failles de la construction du premier.

Cette projection de Schmitt se dirige vers quelque chose qui, dans l'horizon de Hobbes, est impensable : « l'unité entre Dieu, l'homme, l'animal et la machine que [dans cette projection schmittienne] représente le Léviathan serait sans doute la plus totale de toutes les totalités humainement concevables » (op. cit., 140). Le « destin tragique de sa célèbre image », que Schmitt plaint, est un produit de sa propre imagination, destiné à donner de la force à la mise en garde qu'il a formulée à l'usage de l'élite politique nazie, sous la forme apparente d'un constat historique : « Le Léviathan, dans le sens du mythe de l'État comme 'grande machine', a succombé avec la distinction entre État et liberté individuelle, à une époque où les organisations de cette même liberté individuelle n'étaient plus que les couteaux avec lesquels des puissances anti-individualistes dépeçaient le Léviathan et se partageaient sa chair. C'est ainsi que le 'dieu mortel' est mort une seconde fois. » (135)

Si nous nous demandons qui sont ces « puissances anti-individualistes » qui se servent de la liberté individuelle pour détruire le Léviathan, l'imbroglie idéologique que Schmitt entreprend de faire passer devient tout à fait lisible : c'est le mouvement ouvrier, entre temps « classique », par ses syndicats et ses partis politiques. Ceux-ci sont doublement concernés par cette liberté individuelle : par la domination du mode de production capitaliste, qui a accompagné l'État moderne dès son premier moment, s'exprimant au niveau juridique par la propriété privée libre, et par la liberté égale en politique qui se trouve au fondement même de l'État moderne et qu'ils ont réussi à pousser jusqu'au suffrage universel. Ce que Schmitt propose par le biais de ce constat peut donc se déchiffrer ainsi : pour pouvoir dominer les

446 Sans réduire le rôle de Schmitt à la complicité technocratique et instrumentale qui a été le propre de conservateurs plus communs comme Gadamer (cf. Orozco 2004).

contradictions de classes qui, à long terme, menacent l'existence de l'État moderne, au moyen d'un régime politique ôtant cette liberté au mouvement ouvrier - dans l'imaginaire nazi dont Schmitt se sert ou dans lequel il se trouve enfermé lui-même, peu importe, évoqué dans le double imaginaire de la Révolution d'Octobre et de la Subversion Juive -, il faut bien accepter une mise sous conditions de la liberté de la propriété privée et donc une conditionnalisation politique de la domination du mode de production capitaliste.⁴⁴⁷ C'est la raison profonde pour laquelle Schmitt tente de rétablir une idée, formalisée et réduite, d'un État de droit qui pourrait garantir le fonctionnement de ce mode de production capitaliste en tant que tel et de sa domination, en dernière instance, bien que mis sous la condition politique qu'incarnait le Führer dans la jungle de l'État nazi.⁴⁴⁸

Pour résumer

Hobbes et Schmitt nous apprennent quelque chose d'important sur leur objet commun, l'État moderne en tant que tel, dans sa forme politique la plus élémentaire. Hobbes avait analysé cet objet théorique au moment de son passage effectif dans la pratique des sociétés modernes, nous pourrions dire, au moment de sa constitution définitive en tant que catégorie historique. Schmitt est intervenu sur cet objet historique au moment de sa double crise - crise autodestructrice des nationalismes, ouverte par la grande guerre impérialiste, et crise de l'État en tant que tel sous l'emprise révolutionnaire dont le programme comprenait, à côté de la fin de la domination du mode de production capitaliste, le dépérissement de l'État en tant que forme de domination politique - ou même, dans certaines formulations anarchisantes, de la disparition de la politique.⁴⁴⁹

Ce qu'ils ont à nous apprendre, ni Schmitt ni Hobbes ne nous l'apprennent en tant que maîtres dont nous devrions devenir des élèves. Ils nous l'apprennent plutôt inconsciemment, sinon à contre-

447 Schmitt ne nous dit rien de plus, mais il serait tentant d'y projeter l'idée d'une « gouvernance globale économique » dans une variante nazie du keynésianisme.

448 Cf. l'analyse de Franz Neumann (1942, 21944) de l'État nazi comme Béhémoth, le monstre qui, dans l'adaptation hobbesienne de l'imaginaire de la Bible, s'oppose au Léviathan.

449 A laquelle le vieil Engels se ralliait en reprenant la formule saint-simoniste de l'administration des choses, y ajoutant seulement « la direction de la production ».

cœur - surtout quand nous les confrontons l'un à l'autre. La construction hobbesienne de l'État moderne territorial souffrait d'un manque central. Il lui manquait un sujet politique adéquat - le souverain étant bien explicitement politique, mais toujours trop faible comme tel, et ses sujets étant censés être apolitiques, bien qu'ils fussent l'ultime source de tout pouvoir politique. Cette lacune a été remplie difficilement par la construction politique des nations dans un nombre croissant d'États modernes à partir du 17^e siècle, forme qui ne s'est imposée comme forme politique normale qu'avec le 19^e siècle (cf. Balibar/Wallerstein 1988, 1997) le développement des pratiques des sujets comme sujets politiques dans le contexte, d'un côté, du processus de l'établissement définitif du salariat comme forme dominante du travail dans les formations sociales modernes, et, de l'autre, de l'expansion coloniale (en Irlande et en Amérique du Nord, d'abord). Chez Hobbes, déjà, nous pouvons déceler une intuition élémentaire allant dans le sens de ce double développement. Ce philosophe a été parmi les premiers à élaborer une théorie du statut du salariat⁴⁵⁰, ainsi que d'une option d'une expansion territoriale des États. Sa thèse centrale de l'égale liberté de tous les hommes se trouve, pour ainsi dire, flanquée par la possibilité contractuelle de librement se vendre « en servitude », ainsi que relativisée par la capacité différentielle des États d'augmenter leur pouvoir par une expansion territoriale. L'avènement du sentiment national comme motif et objet pseudo-politique, qui renforce la cohésion des États, ainsi que la « prise » des États-nation, ainsi constitués sur les sujets individuels n'ont comblé cette lacune que beaucoup plus tard.

Carl Schmitt, en revanche, a toujours vu dans ce manque hobbesien une « faiblesse ». Par ce manque, Hobbes a été amené à admettre l'autonomie politique « naturelle » des citoyens individuels, tout au moins dans leur « for intérieur », avec pour conséquences un droit à la non-coopération et même la légitimité rétrospective de toute révolution victorieuse. Par sa visée contre-révolutionnaire, Schmitt manque de nous faire voir le problème le plus élémentaire de cet État moderne, celui d'être, à la fois, une structure politique basée sur l'égale liberté des humains en tant que citoyens et une « superstructure » dans des formations sociales historiques dominées par le mode de production capitaliste. Le clivage qui s'ouvre ainsi entre une lutte des classes primaire et la forme

450 Voir ci-dessus note 16 *in fine*, notre renvoi à Macpherson 1964.

politique de « l'État de droit » ne saurait être maîtrisé, dans la perspective de Schmitt, que par la violence d'un pouvoir d'État souverain, transcendant les relations de société, une violence à tendance expansive et totalisante due à sa précarité même. La manière dont Schmitt a pensé cette tendance et proposé de la « domestiquer » n'est plus que d'un intérêt purement historique. Mais de l'avoir dévoilée, même à contre-cœur, reste une conquête théorique, à récupérer sur son contexte schmittien.

3. Quelques conclusions théorético-politiques

Quelle est la question de l'État post-national ? Quelle est sa relation avec la question de l'ordre public ? Comment retrouver la question du service public dans la perspective de l'État post-national ?

Pour tirer de nos lectures les conclusions théorético-politiques qui s'imposent, il me faut, tout d'abord, clarifier les concepts du titre de mon intervention - qui m'ont été proposés par les organisateurs de ce colloque, fort heureusement, dois-je dire.

La question de l'État post-national est d'abord une question d'existence, une « question existentielle », avant de devenir, très vite, il est vrai, une question conceptuelle: est-ce qu'un État post-national existe ? Si oui, émergera-t-il dans un avenir suffisamment proche pour que nous puissions entrevoir des orientations pratiques ? Et tout d'abord, de quoi s'agit-il et comment le concevoir d'une manière pertinente ?

Pour répondre à ces questions, je dois rappeler que la notion d'État est un concept historique, servant à désigner quelque chose qui a eu un commencement dans l'histoire humaine et qui, en toute probabilité, y trouvera sa fin dans un avenir peut-être lointain. C'est un concept qui désigne une structure généralisée. Ce n'est pas un nom propre pour un individu (ou bien un « ensemble ») historique. Avant l'émergence des États, il y a eu, dans des sociétés humaines, des formes politiques préétatiques tels les « empires anciens », la *polis*, la cité grecque, ou les empires « mondiaux » : romain, chinois ou arabe, et des empires thalassocrates, comme dans les Républiques commerciales et leurs réseaux de points de commerce en Méditerranée ou dans la mer Baltique et la Mer du Nord. Et avant l'État national, il y a eu surtout des États territoriaux, comme ceux des monarchies absolutistes, du 16^e au 19^e siècle, en

compétition directe avec les premiers États nationaux modernes émergents, avec un impact historique spécial parce que lié à l'ascension irrésistible du mode de production capitaliste, en Hollande et en Angleterre, et une expansion irrésistible - contre les empires coloniaux européens qui avaient marqué une première phase de cette expansion - de ce modèle d'État-nation occidental au monde entier, qui a trouvé sa dernière occasion dans le démantèlement de l'Empire soviétique et des États plurinationaux comme la Tchéco-Slovaquie et la Yougoslavie.

Pour pouvoir penser ce que cela pourrait signifier que de « faire de la politique » dans cette « constellation post-nationale », il faut d'abord laisser tomber les usages faussement « abstraits » du concept d'État, dans lesquels il est utilisé pour désigner toute structure politique ayant existé ou existant dans l'histoire de l'humanité, et formuler clairement une question qu'il faudra discuter : est-ce que la notion historique moderne qui fonde le concept théorique de l'État peut être déconnectée de celle de l'État-nation ou bien pourrions-nous parler d'un peuple en tant que sujet politique - un *dèmos*, pour parler le langage artificiel des politologues - qui ne serait pas une nation ?

Cette question est, à l'évidence, de grande importance pour l'analyse de la problématique de l'intégration politique de l'Europe, souvent articulée dans ce genre d'interrogations: Quel sera le *dèmos* de l'Europe politique intégrée ? Est-ce que l'Union européenne doit devenir un État pour achever son intégration politique? Est-ce que les Européens deviendront une nation européenne ou est-ce que l'UE deviendra un État post-national ?

Cette question élémentaire se complique fortement par le fait historique de la complicité entre l'émergence définitive de la forme politique de l'État-nation et l'ascension toujours plus efficace de la domination du mode de production capitaliste. « Un autre monde est possible » : cela peut se penser, et même encore « un monde qui contient beaucoup de mondes ». Mais comment peut-on penser cette « autre politique » qui y mènera ? Cela pourra-t-il être la politique d'un autre État ou faudra-t-il, pour la mener à bien, inévitablement passer à une politique hors-État ?

La question de la « constellation post-nationale », posée par Habermas et reprise ici par Étienne Balibar, nous interpelle. Car nous avons tous, déjà, dans nos pratiques, participé à des politiques hors État-nation, omniprésentes aux niveaux européen et mondial,

tout en continuant à penser nos propres pratiques politiques dans les catégories dérivées d'une « constellation nationale » du passé.

Mais accélérons un peu notre danse philosophique avec les concepts ! Pourquoi maintenir la notion de l'État ? Pourquoi ne pas s'en remettre à des notions moins complexes, comme celles de gouvernement, de gouvernance ou de pouvoir politique (avec leurs « niveaux » respectifs : mondial, continental, national, régional et local) – ou alors autrement complexes, comme celle de la « gouvernementalité » ?

Une telle simplification théorique aurait l'inconvénient grave d'éliminer de notre champ théorique sur la politique toute une problématique : la dimension de la recherche d'une égale liberté de tous et de l'autodétermination de tous ensemble. Il est vrai que cette problématique ne pourrait pas exister du point de vue de cet *Homo oeconomicus* qui se constitue en tant que sujet des échanges dans les marchés - parce que, d'un côté, cette liberté égale lui paraît toujours déjà comme donnée, en tant que préexistante aux échanges marchands, et que, de l'autre côté, les individus en tant que propriétaires privés n'auront jamais d'autre cause commune que la protection et, éventuellement, l'amplification de leurs propriétés privées respectives, incontournablelement inégales. Les sujets des pratiques démocratiques d'autorégulation commune dépassent de loin cette perspective limitée, et la question de savoir comment garantir leur futur développement démocratique pose des problèmes réels, qui ne sauraient être réduits aux institutions présupposées par les marchés. Les problèmes de la « souveraineté populaire » dans des constitutions de démocratie indirecte sont, peut-être, mal posés, parce qu'ils partent d'un postulat d'unité substantielle, conçu sur le modèle d'un gouvernement absolutiste. Ils restent néanmoins bien réels, à moins qu'on les fasse sombrer dans une philosophie enthousiaste d'une mouvance toujours en gestation, toujours « constituante »⁴⁵¹.

Et qu'en est-il, pour finir, de l'ordre public ? Faudra-t-il s'en défaire comme d'un mot servant à dissimuler la domination d'humains sur d'autres humains ou pourrions-nous le réclamer pour la perspective d'un autre type de services publics qui ne seraient plus des

451 Ce qui est le manque le plus important des réflexions « anti-souverainistes » de Hardt et Negri (2004) sur la problématique de la multitude, qu'ils soulèvent d'ailleurs pour d'excellentes raisons.

instruments de domination, mais bien des supports utiles à la capacité d'agir de tous, en tant que citoyens ?

La notion de l'ordre public est une de ces notions à double tranchant, dont le côté légitimatoire fait oublier le côté technique, et vice-versa. Du côté de la légitimation, il se réfère à une hiérarchie entre personnes humaines, qui concrétise des relations de domination, p. ex. de « protection » et de *Gefolgschaft*⁴⁵² (vassalité), comme dans le lien féodal, tout en arguant par sa « nécessité technique », p. ex. dans le cas d'un voilier, où une certaine proportion quantitative ainsi qu'une hiérarchie de commandements et d'obéissances immédiats, réalisée au sein du personnel de bord, sont requises pour naviguer. Depuis Platon jusqu'aux technocrates modernes, des philosophes ont justifié les hiérarchies de domination en invoquant de telles hiérarchies techniques, en peignant le chaos absolu comme seule alternative pensable à la domination d'humains sur d'autres humains.

Abstraction faite de toutes les particularités historiques - c'est-à-dire nationales, culturelles, ou bien de périodes de l'histoire -, tout État ne peut exister qu'en prenant chair dans des agents humains. Non moins universellement, ce groupe de supports humains de tout État se différencie d'une manière élémentaire entre des représentants politiques (*office holders*) et du personnel étatique (*government staff*), bien que cette différence se trouve souvent masquée par des combinaisons, des enchevêtrements divers entre ces groupes.

Maintenir l'ordre public, c'est la description la plus brève de la tâche fondamentale et fondatrice d'un service public, de l'ensemble du personnel qui est, dans les États modernes, salarié pour remplir ces fonctions, d'un côté, pour rendre des services aux citoyens, de l'autre, pour maintenir la domination politique exercée par les appareils d'État, en grande partie par une seule pratique professionnelle. Ce groupe de fonctionnaires de l'État se distingue des politiciens, qui y incarnent la volonté démocratique du peuple, en redéfinissant toujours, dans le cadre d'un ordre public constitué, par exemple par une constitution, ce qui fait le contenu spécifique, la substance politique de l'ordre public qui devrait « régner ». Le

452 La réinterprétation que Hobbes a donnée de ce lien, substituant l'obéissance à la *Gefolgschaft*, présuppose l'individualisation des subjectivités sociales, caractéristique du mode de production capitaliste. Schmitt l'a, tout a fait abusivement, réinterprété à son tour, substituant la dualité des « masses », d'un côté, et du « Führer », de l'autre, à cette « multitude d'hommes libres » (Thomas Smith) qui avait été le point de départ de Hobbes.

problème central d'un service public, dans une perspective démocratique, n'est pas la modalité de sa représentation de la volonté du peuple de l'État - cela constitue le problème central en ce qui concerne les politiciens⁴⁵³ - mais celui, bien différent, de leur (Hier ist nicht klar, worauf *sich dieses* « leurs » *bezieht. Bitte präzisieren.*) adéquation aux besoins des citoyens.⁴⁵⁴

Comment penser, alors, la relation constitutive entre la pratique politique d'un peuple, dans un État, et le service public d'un tel État ? Et qu'est-ce que cela peut signifier dans une situation politique post-nationale ? C'est sur ces points que le débat en philosophie politique, mené dans l'émergence de la modernité du 17^e siècle (Hobbes) et - sous d'autres signes - repris dans sa grande crise au 20^e (Schmitt), devra nous apprendre quelque chose.

Le problème de la capacité d'action d'une multitude d'humains libres et égaux ne devrait plus être traduit, de façon irréfléchie, dans la problématique d'une souveraineté « une et indivisible ». Il faut que nous considérions aussi les possibilités d'action en commun qu'une telle multitude peut s'approprier sans engendrer un tel pouvoir d'État unifié, par l'exercice de son pouvoir constituant - en choisissant un ordre public particulier, une « constitution » portée démocratiquement par les choix itératifs de la multitude constituante. Au lieu d'un centre de pouvoir constitué comme ultime garant de stabilité politique, ce pouvoir constituant démocratique lui-même pourrait être pensé comme perpétuant cet ordre, tout en le « développant » d'une manière dynamique. Cette option logique doit pourtant paraître, au moins dans ses conséquences ultimes, une vision utopique, aussi longtemps que la domination du mode de production capitaliste maintient le clivage entre l'égalité des citoyens et les relations de domination de fait, reproduites par l'échange de la marchandise paradoxale qu'est la force de travail.

Le pouvoir de la multitude des humains libres et égaux sera, en principe, irrésistible car il est, en dernière instance - dont l'heure, il

453 Qui a été discuté historiquement, surtout en France après 1871, sous la forme d'un débat sur le « mandat impératif » (cf. Wolf 2004).

454 Dans une situation d'hégémonie de l'idéologie du marché, qui imagine le choix et l'achat privé d'une marchandise comme le seul mécanisme capable de garantir une telle adéquation, cela rend le personnel du service public toujours vulnérable à une politique de privatisation, contre laquelle il ne peut se défendre qu'en développant les mécanismes non marchands de l'adéquation de ses services aux besoins des citoyens, c'est-à-dire surtout la consultation et le dialogue avec tous les concernés par le service spécifique à rendre.

est vrai, ne sonne jamais (Althusser) - la seule source de tout pouvoir⁴⁵⁵. Ceci ne nous avance pas beaucoup, étant donné le caractère « abstrait » de ce constat. Mais même dans sa situation de foule d'assujettis, qui est la situation normale présupposée par les États modernes, elle reste une source et un lieu de résistances et de pratiques dissidentes ou alternatives. Le point principal dans cette dimension du politique, c'est plutôt que la multitude qui émerge dans les grands commencements, les initiatives politiques historiques, ne se contente pas de vivre sa propre vitalité « autopoétique » comme un but en soi, performatif, mais commence toujours encore une fois à s'engager pour intervenir dans les structures sociopolitiques constituées de leurs formations historico-sociales, afin de les renouveler, toujours en les transformant.

Dans une telle perspective de transformation politique, le défi central d'une conjoncture historique sera toujours de gagner l'initiative en s'appropriant la situation réelle comme elle se présente - en définissant, comme cadre programmatique de nos politiques, une constitution pour notre temps - qui ne pourra être que la base d'un ordre public transnational.

J'oserai au moins en esquisser quelques éléments, afin de concrétiser ma pensée pour la conjoncture du moment présent :

- L'Union européenne nous présente l'enjeu de taille d'être passée de son rôle présent d'amplificateur des processus de la mondialisation capitaliste à un rôle d'espace commun de régulation, qui pourrait, par l'ampleur de ses options d'action, servir au moins à « domestiquer », encore une fois, après le fordisme d'après-guerre, la domination du mode de production capitaliste ;
- La situation mondiale nous présente l'enjeu non moins important d'imposer une « politique commune de la planète Terre » orientée par des principes de « développement durable » vers des mécanismes déjà en place de la *global business regulation* qui régit les marchés mondiaux ;
- Ces enjeux transnationaux sont déjà présents, de manière incontournable, dans nos aires politiques d'États-nations, en France autrement qu'en Allemagne, et dans ces deux États-membres de l'Union européenne, d'une manière différente de la Suisse, avec ses

455 D'avoir énoncé clairement cette vérité constitue le grand mérite de Negri et Hardt (Hardt/Negri 2004). Qu'ils soient devenus les victimes d'une lecture schmittienne de la problématique de Hobbes et ainsi de la Constitution (de même que d'une lecture bergsonienne du thème de la vitalité historique) fait la grande faiblesse de leur argument.

fonctions immédiatement mondiales. Les transformer en des aires d'une politique qui assume activement cette dimension et ses responsabilités transnationales sera une tâche urgente, qui dépasse de loin les pratiques internationalistes ou « européenistes » traditionnelles.

Une telle perspective de transformations relativement concrètes pourra se traduire dans des orientations profondes pour un service public qui œuvre pour sortir de sa situation tragique - en tension entre les besoins des citoyens et les impératifs du pouvoir d'État - qu'une vision plus traditionnelle de la politique ne pourrait plus offrir dans une période de restriction financière.

Elle nous permet surtout de déceler dans les engagements volontaires, dans ces associations et mouvements qui structurent la mouvance « altermondialiste » (ainsi qu'une mouvance altereuropéenne encore en gestation), dont l'histoire en réseaux a été si bien captée par Christophe Aguiton (2003), le noyau prometteur d'un service public transnationalisé, qui pourra surgir dans les grandes transformations du 21^e siècle encore à venir (Lipietz 1999). Elle nous fait voir, dans les processus de transnationalisation effective, en cours dans les appareils des services publics existant dans les États-nations, une première ébauche d'une ouverture future de l'effectif des services publics aux dimensions européenne et mondiale, pour y accompagner les politiques des États-membres dans des structures politiques qui les dépassent en tant qu'États-nations. Ceci ouvrira, au moins en principe, une possibilité pour les fonctionnaires salarié.e.s des services publics existant au niveau des divers États-membres (ou de leurs corporations régionales ou locales) de s'orienter vers un tel service public transnational en gestation, en élargissant leur solidarité ainsi que leur loyauté au-delà du « peuple », identifié aux « nationaux », en y incluant tous leurs « clients », p. ex. en y incluant les migrants avec leurs « statuts » diversifiés, jusqu'aux « sans-papiers ». Une telle orientation du personnel des services publics existants vers l'émergence d'un « ordre général » (Hegel) d'une politique démocratique transnationale sera, certes, difficile et conflictuelle, mais elle sera aussi, certainement, prometteuse de tout un avenir, surtout si elle est élaborée dans un esprit exempt de tout élitisme. Ces professionnels des espaces publics transnationaux ne pourraient pas se développer dans une perspective d'élite (ou d'avant-garde), au regard des multitudes qui développent des pratiques transnationales, en partie des pratiques politiques, mais seulement

avec une mentalité et une pratique de facilitateur/facilitatrice, à l'intérieur des multitudes constituantes qui fondent cette politique post-nationale avec ses structures constituées. Pour reprendre une image théologique : ces nouveaux professionnels d'un service public futur, encore national, mais qui se transnationalise, ne pourront se développer que comme du levain dans la pâte.

Bibliographie

- Aguiton, C., 2001 *Le monde nous appartient*, Paris.
- Balaskrishnan, G., 2000 *The enemy : an intellectual portrait of Carl Schmitt*, Londres.
- Balibar, E., 2002 *Nous, citoyens d'Europe*, Paris.
- Id., « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in : Schmitt, C., 2002, p. 7-65.
- Balibar, E. / Wallerstein, I., 1988, ²1997 *Race, nation, classe*, Paris.
- Bredenkamp, H., 1999, ²2003 *Thomas Hobbes, der Leviathan : visuelle Strategien*, Berlin.
- Hardt, M. / Negri, A., 2004 *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris.
- Harvey, D., 2001 *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Edimbourg.
- Heinrichs, T., 1999 *Zeit der Eigentlichkeit. Martin Heidegger als Philosoph des Fordismus*, Münster.
- Heinrichs, T. / Wolf, F.O., « Was tun die Philosophen ? », in : Heinrichs, Weinbach, Wolf, 2003, p. 24-41.
- Heinrichs, T. / Weinbach, H./ Wolf, F. O., éd., 2003 *Die Tätigkeit der Philosophen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster.
- Hobbes, Th., 1995 *Three Discourses*, Chicago.
- Khalifa, P., 2005 « La Constitution européenne et les services publics - compléments par P. K. », voir site http://yonne.lautre.net/article.php3?id_article=889, 12.01.05.
- Koselleck, R., 1967 « *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung eines Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte », in : Braun, H. / Riedel, M., éd., *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart (repris dans : Id., 1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/M.).
- Klinger, G., 2004 « Ein Plädoyer für den Rechtsstaat aus dem Geist des 'Totalen Staates'. Zur Hobbes-Rezeption von Carl Schmitt im NS » in : Heinrichs, Weinbach, Wolf, 2003, p. 169-177.

- Lecourieux, A., 2005 « La Constitution européenne et les services publics », voir site http://yonne.lautre.net/article.php3?id_article=889, 12.01.05.
- Lipietz, A., 1999 *Qu'est-ce que l'écologie politique ? La grande transformation du 21e siècle*, Paris.
- Lüttiken, S., 2004 « After the Gods », in : *New Left Review, Second Series*, N° 30, 2004, nov.-déc., p. 83-103.
- Macpherson, C. B., 1964 *The political theory of possessive individualism : Hobbes to Locke*, Oxford.
- Meiksins Wood, E., 2000 *The Origins of Capitalism. A longer view*, Londres.
- Neumann, F. 1942, ²1944 *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, Toronto.
- Orozco, T. 2004 « Die Kontroverse um Gadammers Engagement im NS-Staat », in : *Das Argument*, N° 258, 46, cah. 6, p. 833-849.
- Reynolds, N.B. / Saxonhouse, A.W., 1995 « Hobbes and the *Horae subsecivae* », in: Hobbes 1995, p. 3-19.
- Schmitt, C., 2002 *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes – sens et échec d'un symbole politique*, Paris.
- Talmon, J. L. 1952, ²1986 *The Origins of Totalitarian Democracy*, Harmondsworth .
- Toennies, F., 1896, ³1925 *Thomas Hobbes : Leben und Lehre*, Stuttgart (Reprint Stuttgart-Bad Cannstatt 1971).
- Wolf, F. O., 1969a *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Id., 1969b « Zum Ursprung der politischen Philosophie des Hobbes », in : Koselleck, R. / Schnur, R., éd., 1969 *Hobbes-Forschungen*, Berlin.
- Id., 2002 *Radikale Philosophie*, Münster.
- Id., « Imperatives Mandat », in : *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Vol. 6.1, 2004 Hambourg.
- Wood, N., 1984 *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, Londres.
- Id., 1994 *Foundations of Political Economy. Some Early Tudor Views on State and Society*, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- Zarka, Y.-Ch., 2002 « Carl Schmitt, nazi philosophe », in : *Le Monde*, 6.12., Suppl. Litt., p. VIII.