

Il tema: Potere/poteri

# La grande fracture de la politique moderne sur le pouvoir : Hobbes et la raison d'État

## The Fundamental Divide of Modern Political Thought on Power: Hobbes and the Reason of State

YVES CHARLES ZARKA

*Université de Paris*

yczarka@gmail.com

**Abstract.** Modern political thought is crossed by a fundamental divide. This divide opposes the theorists of sovereignty since Bodin, on one side, and the current of conceptions about the reason of state since Botero, on the other. The two currents were born practically at the same time, in the last quarter of the sixteenth century. On the side of the thinkers on sovereignty, it is a question of thinking about political autonomy in relation to all other orders of society (religion, economy, various legal bodies, police, public order, etc.). Here the principal question concerns the formation and exercise of political will and its relation to the citizens. On the side of the thinkers on the reason of state, it is no longer political autonomy which is at the centre of reflection, but the relationship between politics and religion. On the other side, the political problem is centred on the question of the preservation of the state (more than the conditions of its acquisition or its growth) and the rules of government practice likely to lead to it. These are not only different but divergent visions of politics and the exercise of power, the implications of which are felt even in contemporary democracies.

**Keywords:** sovereignty, reason of state, Bodin, Hobbes, Schmitt.

**Résumé.** La pensée politique moderne est traversée par une fracture fondamentale. Cette fracture oppose les théoriciens de la souveraineté depuis Bodin, d'une part, et le courant des conceptions de la raison d'État depuis Botero, d'autre part. Les deux courants naissent pratiquement en même temps, dans le dernier quart du

XVIème siècle. Du côté des penseurs de la souveraineté, il s'agit de penser l'autonomie du politique par rapport à tous les autres ordres de la société (religion, économie, instances juridiques diverses, police, ordre public, etc.). Ici la question principale concerne la formation et l'exercice d'une volonté politique et son rapport aux citoyens. Du côté des penseurs de la raison d'État, ce n'est plus du tout l'autonomie du politique qui est au centre de la réflexion, mais le rapport entre politique et religion. D'autre part, la problématique politique est centrée sur la question de la conservation de l'État (plus que les conditions de son acquisition ou de son accroissement) et les règles de la pratique gouvernementale susceptibles d'y conduire. Ce sont là deux visions non seulement différentes, mais divergentes de la politique et de l'exercice du pouvoir, dont les implications se font sentir jusque dans les démocraties contemporaines.

**Mots Clés:** souveraineté, raison d'État, Bodin, Hobbes, Schmitt.

## Introduction : la fracture

Il est possible de reconnaître plusieurs liens particuliers entre la pensée politique de Hobbes et celles des théoriciens de la raison d'État : la question de la reproduction de l'obéissance, celle de la sujétion, celle du gouvernement, etc. *Mais Hobbes n'est pas un théoricien de la raison d'État*, il faut l'affirmer dès le départ pour éviter les contresens historiques qui résultent d'amalgames. Son concept de la raison identique pour le souverain et les sujets, comme son concept de l'État souverain sont aux antipodes des positions des théoriciens de la raison d'État de la fin du XVIème et de la première partie du XVIIème siècle. Pour ceux-ci, en effet, la raison de l'État, la raison politique, est irréductible à celle des sujets et n'est accessible qu'à celui ou à ceux qui détiennent le pouvoir, quant à l'État ce qui le caractérise depuis Botero, ce n'est pas du tout la souveraineté mais la domination.

Il faut même aller plus loin : la pensée politique moderne est traversée par une fracture fondamentale. Cette fracture oppose les théoriciens de la souveraineté depuis Bodin, d'une part, et le courant des conceptions de la raison d'État depuis Botero, d'autre part. Les deux courants naissent pratiquement en même temps, dans le dernier quart du XVIème siècle. Du côté des penseurs de la souveraineté, il s'agit de penser l'autonomie du politique par rapport à tous les autres ordres de la société (religion, économie, instances juridiques diverses, police, ordre public, etc.). Ici la question principale concerne la formation et l'exercice d'une volonté politique et son rapport aux citoyens. Du côté des penseurs de la raison d'État, ce n'est plus du tout l'autonomie du politique qui est au centre de la réflexion, mais d'une part, le rapport entre politique et religion, celle-

ci étant considérée comme l'instrument fondamental de la domination politique et fournissant également la justification éthico-religieuse du bon gouvernement. D'autre part, la problématique politique est centrée sur la question de la conservation de l'État (plus que les conditions de son acquisition ou de son accroissement) et les règles de la pratique gouvernementale susceptibles d'y conduire. La raison d'État est amenée à construire un nouvel objet d'investigation. Cet objet se situe aux confins de la société, de l'économie et de la politique, et engage conjointement le gouvernement des hommes, la production des biens et la reproduction de l'ordre social. Il s'agit de l'État considéré comme matière de l'action du prince, c'est-à-dire de l'État en ce qu'il comporte une population, des ressources naturelles, une industrie, une organisation interne et externe des échanges, mais aussi une dynamique des conduites des couches de la population définies dans leurs rapports au travail, aux biens et à la finalité de l'État. L'ensemble de ces composantes caractérise, avec la force armée, la puissance d'un État relativement aux autres. L'État comme matière n'est donc nullement une multitude d'individus dotée d'une unité juridique et d'une volonté politique, mais un être comportant une structure économique, sociale, politique et militaire. L'art de gouverner doit s'exercer sur cette matière en vue de parvenir à ces finalités que sont le maintien de la puissance de l'État, de la paix civile et de la sécurité.

Je voudrais analyser les termes de cette fracture de la pensée politique moderne, ainsi que sa signification, en examinant particulièrement le rapport entre Hobbes et le courant des penseurs de la raison d'État. Cette fracture je la qualifie de grande parce qu'elle est centrale et traverse toute la pensée politique moderne. Mieux, elle ne nous importe pas seulement du point de vue historique : elle traverse encore l'approche du politique, aujourd'hui, dans les démocraties contemporaines.

## 1. Qu'est-ce que la raison d'État ?

Commençons par tenter de préciser les caractéristiques communes des théories de la raison d'État. Celles-ci renvoient à cinq ordres de considération.

Le plus immédiatement reconnaissable est fourni par l'idée de dérogation au droit établi en fonction d'une nécessité politique majeure, c'est-à-dire en vue de la préservation du bien commun ou de l'intérêt public. La référence à une nécessité extraordinaire indique suffisamment que la raison d'État ne saurait se confondre purement et simplement avec la politique, ni définir l'espace d'exercice entier de l'art de gouverner. La raison d'État intervient donc lorsque l'urgence d'une conjoncture requiert que

le détenteur du pouvoir agisse hors des principes du droit commun. Se retrouve ainsi dans le sens de la raison d'État l'ancien et célèbre précepte : "necessitas non habet legem". Cependant la nécessité ne suffirait pas à justifier la dérogation de la raison d'État au droit commun si elle ne concernait pas le bien public ou l'intérêt d'État. La raison d'État est ici conçue comme renvoyant à une loi supérieure à celles qui gouvernent ordinairement l'État, parce qu'elle a pour objet la conservation ou la survie de l'État. La nécessité qui justifie la raison d'État est une nécessité d'exception qui suscite un exercice extraordinaire de l'art de gouverner. Toute la difficulté réside dans la connaissance de l'intérêt d'État. Qui est habilité à le déterminer ? La raison d'État reste toujours marquée par une équivoque : concerne-t-elle l'intérêt de l'État ou celui du prince ?

Le second ordre de considération concerne la rationalité. La rationalité de la raison d'État est, en effet, conçue comme supérieure à celle dont relève le gouvernement courant des affaires publiques. Tout se passe donc comme si elle désignait une dimension du politique inaccessible à la raison commune. La raison d'État impose une scission dans le concept politique de la raison. Elle transcende la raison commune au point de lui devenir inassimilable. Parler de raison d'État, c'est donc supposer qu'il existe une dimension de la réalité et de l'action politiques qui échappe à la compréhension ordinaire des sujets et qui ne peut être reconnue que lorsqu'on se situe au point de vue de la loi qui gouverne l'être politique. Mais qu'est-ce que cette raison qu'on invoque pour déclarer aussitôt qu'elle n'est pas accessible à la compréhension ordinaire ? Ne risque-t-elle pas de fournir un masque commode à des pratiques sans raison ?<sup>1</sup>

Cette transcendance de la raison d'État conduit naturellement au troisième ordre de considération : l'idée de secret. La raison d'État a souvent été liée à la notion de secrets d'État, "arcana imperii". Le secret renvoie à une double idée relative à l'exercice du pouvoir. L'une concerne l'efficacité de la pratique gouvernementale qui est indissociablement liée à la dissimulation : "Qui ne sait pas dissimuler ne sait pas régner" (G. Naudé). L'autre concerne la définition de l'État comme domination. L'art du secret est en effet un des ressorts essentiels de la domination politique. Ainsi Clapmar, penseur allemand de la raison d'État, distinguait-il les "arcana imperii", qui sont relatifs à la conservation de la forme de la république, et les "arcana dominationis", qui sont relatifs à la conservation des détenteurs du pouvoir. La doctrine politique qui accorde une part importante au secret dans l'art de gouverner enveloppe presque nécessairement les principes d'une compréhension du politique en termes de domination.

<sup>1</sup> Cf. Zarka, *Raison et déraison d'État*.

Le quatrième ordre de considération renvoie à l'idée de la violence. L'action politique exercée par raison d'État prend en effet souvent la forme d'un usage de la force hors de la légalité. C'est le sens que possédait au XVII<sup>e</sup> siècle la notion de coup d'État, laquelle ne signifiait pas une prise illégale du pouvoir (conjuraison) mais, à l'inverse, une action du prince en vue du bien public ou de la conservation du peuple. La politique n'est pas uniquement faite de discours, de principes et de lois, l'invocation de la raison d'État rappelle qu'elle est également le lieu d'une violence possible qui suspend ou transgresse la forme juridique.

Il convient d'ajouter aux quatre ordres de considération antérieurs, un cinquième très important qui est présente dès les premiers ouvrages sur la raison d'État, dans *Della ragion di Stato* (1589) de Botero, mais aussi chez Scipione Ammirato et Federico Bonaventura, à savoir le rapport entre la justification religieuse du politique et la rationalisation de la pratique gouvernementale. Non seulement aucun de ces deux aspects ne peut être réduit à une fonction accessoire par rapport à l'autre, mais en outre la justification et la rationalisation comportent plusieurs incidences mutuelles importantes. Cependant, les principes sur lesquels elles se fondent sont très différents. D'un côté, la justification s'opère par l'exigence de conformité de l'art de gouverner à la loi divine que la religion fait connaître, de l'autre, la rationalisation du contenu de la pratique gouvernementale est définie en termes de domination, d'intérêt et de puissance.

Cette multiplicité des ordres de considération liés à la raison d'État atteste que celle-ci appartient à une histoire à la fois intellectuelle et pratique : elle concerne aussi bien des écrits que des actions et des stratégies politiques effectives. Elle débouche sur une technologie du pouvoir, laquelle est conçue en termes de domination.

## 2. La problématique politique de Hobbes

La problématique politique majeure de Hobbes est d'une tout autre nature. L'une des innovations capitales introduites par Hobbes consiste dans l'invention du problème spécifiquement moderne de la constitution d'une volonté politique publique. Je voudrais montrer en quels termes ce problème se trouve posé et résolu, en quoi il constitue une nouveauté pour l'époque, enfin en quel sens on peut y voir un des fondements de la politique moderne.

On sait que la doctrine de la formation de la volonté politique est centrée chez Hobbes autour de la problématique du passage du multiple à l'un. Comment une multitude d'individus peut-elle devenir une personne civile unique ? Comment une multiplicité de volontés disparates peut devenir

une volonté politique unique ? Ces deux questions sont dépendantes l'une de l'autre : la réponse à la première dépend de la réponse à la seconde. Pour savoir comment l'État ou la cité peut être constitué comme personne unique, il faut rendre compte de la constitution d'une volonté politique unique. Cette problématique est fortement soulignée dans les *Elements of Law* :

Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed to the multitude or truly called the action of the multitude, unless every man's hand, and every man's will, (not so much as one excepted) have concurred thereto.<sup>2</sup>

Puisque nous avons ici à considérer une multitude d'hommes sur le point de s'unir en un corps politique pour garantir leur sécurité tant vis-à-vis les uns des autres que vis-à-vis des ennemis communs, et ce, au moyen de convention, la connaissance du type de convention qu'il leur faut nécessairement passer dépend de la connaissance des personnes et de leur but. Pour les premières d'abord : elles sont nombreuses, et ne forment point encore une seule personne. Et aucune action faite dans une multitude de gens assemblés ne saurait être attribuée à cette multitude ou être véritablement appelée l'action de cette multitude, à moins que la main et la volonté de chacun, sans aucune exception, y aient concouru.

Le *De Cive* est encore plus net :

Il faut d'abord considérer ce qu'est en elle-même cette multitude d'hommes qui se réunissent en une cité unique par leur libre arbitre; assurément, elle n'est pas une unité (*unum aliquid*) mais une pluralité d'hommes (*plures homines*), chacun pourvu d'une volonté et d'un jugement propre au sujet de tout ce qui doit être proposé. Et bien que les particuliers (*singuli*) possèdent par des contrats privés un droit et une propriété, de sorte que chacun dise 'ceci ou cela est à moi', il n'est rien dont la multitude tout entière, en tant que personne distincte du particulier (*a singulo*) puisse dire à juste titre (*recte*) : 'Ceci est à moi plutôt qu'à un autre'. Et aucune action ne doit être imputée à la multitude comme lui appartenant en propre.<sup>3</sup>

Ce travail théorique sur la notion de multitude, qui a pour contrepartie la définition de l'État en termes non seulement de concorde ou

<sup>2</sup> Hobbes, *Elements of Law*, 108.

<sup>3</sup> Hobbes, *De Cive*, II, I, 2, 216-218.

de consensus mais d'union, repose sur la remise en question du concept organique du peuple qui a prévalu au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Althusius en donne par exemple une définition très forte, dans sa *Politica*, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, de même que les monarchomaques protestants français à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Cette remise en cause du concept organique du peuple est réalisée chez Hobbes par la distinction des notions de "populus" et de "multitudo". Alors que la multitudo n'est pas une personne naturelle, le peuple est une personne artificielle instituée :<sup>4</sup> il n'existe que là où a été constituée une volonté politique unique. La volonté du peuple n'est autre que celle de l'État ou du souverain :

Quand nous disons que le peuple lui-même ou la multitudo veut, commande ou fait quelque chose, il faut entendre : la cité qui commande veut et agit par la volonté d'un seul homme, ou par les volontés concordantes de plusieurs hommes : ce qui est impossible en dehors d'une assemblée. Chaque fois que l'on dit, en revanche, qu'une multitudo, grande ou petite, fait quelque chose en dehors de la volonté de cet homme ou de cette assemblée, cela a été fait par le peuple sujet, c'est-à-dire par de nombreux particuliers agissant en même temps (*multis simul civibus singularibus*), et que cela provient non pas d'une volonté unique, mais de plusieurs volontés de plusieurs hommes, qui sont des citoyens et des sujets, mais ne sont pas la cité.<sup>5</sup>

Or le passage du multiple à l'un sous sa double forme – passage d'une multiplicité de personnes naturelles à une personne civile unique, et passage d'une multiplicité de volontés à une volonté politique unique – définit une problématique au sein de laquelle va être inventée la dimension moderne du public. La volonté politique doit être à la fois unique et publique. Cette nécessité d'une émergence du public est déjà présente dans les *Elements of Law* et le *De Cive*, lorsque Hobbes souligne le fait que la volonté politique unique, celle de l'État comme union, doit être tenue pour celle de tous. Voici la formulation qu'en donne le *De Cive* :

Cela n'est cependant possible qu'à condition que chacun soumette sa volonté à la volonté d'un autre qui soit unique – un seul homme ou une seule assemblée – de sorte que l'on tienne pour la volonté de tous et de chacun tout ce que celui-là aura voulu en tant que nécessaire à la paix commune.<sup>6</sup>

L'Union ainsi réalisée s'appelle cité ou société civile, ou encore personne civile; en effet puisque la volonté de tous est unique, il faut la tenir pour une personne unique (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) [...]. La cité est par conséquent et par définition une personne unique

<sup>4</sup> *Ibid.*, VI, 1, remarque, 217.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, V, 6, 213.

dont la volonté, issue des pactes conclus par plusieurs hommes, doit être considérée comme la volonté de tous.<sup>7</sup>

A bien considérer ces textes, on s'aperçoit que ce que nous avons appelé l'émergence du public reste aporétique dans les deux œuvres que nous venons de citer. En effet, il n'y a volonté politique et publique dans les *Elements of Law* et le *De Cive* que si deux conditions sont assumées en même temps : 1/ que chacun soumette sa volonté à celle d'un autre qui soit unique; 2/ que cette volonté unique puisse être considérée comme celle de tous. Or il semble bien que la condition d'unicité soit incompatible avec celle d'universalité.<sup>8</sup> Autrement dit, la soumission qui assure la subsomption du multiple à l'un est, en tant qu'aliénation de la volonté de chacun dans celle d'un autre, inconciliable autrement que sous la forme d'un postulat avec l'exigence de reconnaissance qui fonde le caractère public du vouloir politique.

Si le problème de l'émergence du public se trouve clairement formulé dès les *Elements of Law* et le *De Cive*, force est de constater qu'il n'y est pas résolu. C'est du reste pour cette raison que le *Léviathan* reformule entièrement la théorie du pacte social à partir des concepts de représentation et d'autorisation. Ce n'est en effet que dans le *Léviathan* que les conditions d'unicité et d'universalité seront assumées en même temps, ce qui permettra à la volonté politique unique d'être également celle de tous.

Le concept hobbesien de volonté politique publique sera porteur de développement très important dans la philosophie politique moderne même à travers les critiques dont il fera l'objet. Hobbes ouvre ainsi une problématique politique qui prévaudra jusqu'à Rousseau. On peut même dire jusqu'à nous, dans la mesure où l'une des questions centrales des démocraties contemporaines demeure celle de savoir comment la volonté politique peut-elle être effectivement publique, c'est-à-dire être reconnue comme la leur par les citoyens. Mais pour cela il faudra dépasser la pensée de Hobbes, lequel n'a jamais pu donner une effectivité au caractère public de la volonté politique, sinon dans l'acte initial du contrat. Hors de cet acte, la volonté politique demeure hétéronome par rapport aux sujets de l'État. L'autorisation, c'est-à-dire la reconnaissance de la volonté politique comme volonté de tous, est en effet fondée, chez Hobbes, sur un acte initial : celui de la convention sociale fondatrice de l'État. Autrement dit, la volonté du souverain n'est la volonté des sujets qu'en vertu de la référence à un événement archaïque qui vaut également comme structure politique actuelle. Mais, ni l'événement, ni la structure politique ne peuvent assurer l'effectivité de l'identité de la volonté du souverain et de la volonté de tous.

<sup>7</sup> *Ibid.*, V, 9, 214.

<sup>8</sup> Cf. Zarka, *Hobbes*, en particulier le chapitre sur « L'État ».

### 3. La souveraineté contre la dictature et l'exception

Cette fracture des deux courants, celui de la raison d'État, d'une part, et celui de la théorie de la souveraineté, d'autre part, a été masquée au XX<sup>ème</sup> siècle en particulier par la réinterprétation à laquelle Carl Schmitt, le juriste nazi, a soumis les théories de la souveraineté. Réinterprétation qui en est une véritable trahison.

Deux concepts sont au centre de l'approche schmittienne de la souveraineté : la dictature et l'exception. Ainsi, penser la souveraineté, ce serait la réinterpréter en termes de raison d'État. Il y a là, clairement, un amalgame entre les deux courants divergeant de la pensée politique moderne : une tentative d'effacement de la grande fracture.

Commençons par l'idée de dictature, parce qu'elle me semble la plus faible et la plus facile à évacuer. Dans son livre *La dictature*,<sup>9</sup> Schmitt entend rendre compte de la notion et de l'histoire de la souveraineté par celle de dictature entendue comme "une sorte de commandement qui, par principe, est indépendant du consentement ou de la compréhension du destinataire et n'attend pas son approbation."<sup>10</sup> Or, cette définition de la dictature peut très bien convenir à la raison d'État. Prise en ce sens, selon Schmitt, "la convergence de ces trois éléments – rationalisme, technicité et pouvoir exécutif – en direction de la dictature [...] marque les débuts de l'État moderne."<sup>11</sup> À travers la distinction entre dictature de commissaire et dictature souveraine, Schmitt cherche à définir la structure de l'État moderne. L'enjeu du rabattement de la souveraineté sur la dictature est donc très important, il se fait à travers la définition du dictateur comme « un homme qui détient le pouvoir de décider sans avoir à consulter une autre instance et d'exécuter immédiatement ses décisions »<sup>12</sup>. Il va de soi que Schmitt va examiner le concept hobbesien de souveraineté à la lumière de son concept de dictature : "Selon Hobbes, le souverain détermine ce qui est utile et ce qui est nuisible à l'État et, dans la mesure où les hommes sont motivés par leurs représentations du bien et du mal, de l'utile et du nuisible, il s'ensuit que le souverain doit également décider des opinions des hommes [...] C'est la raison pour laquelle, chez Hobbes, l'État par sa Constitution même est une dictature, en ce sens que, naissant du 'bellum omnium contra omnes', il a pour fin permanente d'empêcher cette guerre qui éclaterait toujours de nouveau si l'homme était libéré de la

<sup>9</sup> Cf. Schmitt, *Die Diktatur*. La première édition de ce texte est de 1921 et la seconde de 1928, celle-ci comporte un appendice extrêmement important sur "La dictature du Président du Reich d'après l'article 48 de la Constitution de Weimar".

<sup>10</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 26.

pression que l'État exerce sur lui.<sup>13</sup> C'est donc parce que la loi a pour fondement une décision ayant pour objet l'intérêt de l'État que, selon Schmitt, la conception hobbesienne de l'État est dans son essence dictatoriale : "D'un point de vue normatif, la décision, contenue dans la loi, est née du néant."<sup>14</sup> Chez Hobbes, le pouvoir du souverain repose sur un accord tacite mais réel des individus qui oriente, selon Schmitt, cette conception du pouvoir vers la dictature souveraine : "La souveraineté naît de la constitution du pouvoir absolu par le peuple. Cela rappelle le système du césarisme et de la dictature souveraine, dont le fondement est une délégation absolue."<sup>15</sup> Ainsi la conception de la souveraineté chez Hobbes se situe, selon Schmitt, entre la dictature de commissaire que l'on trouve chez Bodin et la dictature souveraine qui est liée à l'idée du consentement du peuple à partir de la Révolution française. Hobbes met le doigt sur le problème de la dictature souveraine "mais, ajoute Schmitt, il en élude la conséquence ultime par la distinction entre la souveraineté elle-même et son exercice."<sup>16</sup>

Quelle est la pertinence de cette lecture schmittienne ? Pour en juger valablement, il faut revenir aux passages très peu nombreux où Hobbes fait intervenir une analyse de la dictature. Au chapitre XIX du *Léviathan*, Hobbes fait intervenir la figure du dictateur dans la fonction qu'il tenait dans la Rome antique. Ainsi, selon lui, de même que les enfants ont besoin d'un tuteur ou d'un protecteur "de même l'assemblée souveraine des grandes Républiques a-t-elle besoin, chaque fois que surgissent de grands dangers, ou des troubles importants, de 'custodes libertatis', c'est-à-dire de dictateurs, protecteurs de son mandat, qui sont en fait des monarques temporaires auxquels les assemblées confient parfois, pour une période de temps, l'exercice intégral de leur pouvoir."<sup>17</sup> Tout l'effort de Hobbes est donc de montrer que le dictateur correspond essentiellement à une figure politique ambiguë : on dit d'un côté qu'il exerce la souveraineté, mais on dit aussi de l'autre qu'il ne la détient pas. Or, contrairement à Grotius, pour Hobbes il est impossible d'exercer une souveraineté qu'on ne possède pas. C'est la méconnaissance des règles qui régissent l'artifice politique qui donne naissance à la figure du dictateur. Ce qui veut dire que, lorsque la définition de la souveraineté est pleinement assumée, la

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>17</sup> Hobbes, *Léviathan*, 245, 198-199: "So also (in great Common-wealths) the Sovereign Assembly, in all great dangers and troubles, have need of Custodes libertatis; that is of Dictators, or Protectors of their Authority; which are as much as Temporary Monarchs; to whom for a time, they may commit the entire exercise of their Power".

figure ambiguë du dictateur s'évanouit. Celle-ci n'a d'autre fonction pour Hobbes que de montrer comment la démocratie se transforme nécessairement en monarchie en passant par le stade intermédiaire d'une soumission à la figure politiquement imparfaite d'un dictateur démagogue. Par conséquent, loin que la souveraineté hobbesienne soit dictatoriale en son essence, elle est plutôt la suppression de la figure incomplète et politiquement caduque du dictateur.

L'exception, la dérogation au droit commun, est l'autre notion limite que Schmitt utilise pour rendre compte de la souveraineté. Cette définition ouvre même la *Théologie politique* de 1922 : "Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle."<sup>18</sup> On ne saurait en effet, pour Schmitt, parvenir à une définition adéquate de la souveraineté en s'en tenant à l'exercice ordinaire du pouvoir. La souveraineté en effet manifeste son essence dans des situations extraordinaires ou exceptionnelles : "Il [le souverain] décide autant de l'existence du cas de nécessité extrême que des mesures à prendre pour y mettre fin. Il est en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue dans sa totalité."<sup>19</sup> Selon Schmitt, contrairement à ce qui arrive dans l'État de droit bourgeois, où la souveraineté est bridée et soumise à des contrôles assurés par différentes instances qui s'équilibrent et se tempèrent, la pleine acception de la souveraineté implique que celle-ci intervienne sans être soumise à un contrôle ou à un recours quelconque. Selon Schmitt, l'état d'exception permettrait ainsi de dégager dans sa pureté la définition de la souveraineté, ainsi que l'évidence de la fondation de l'ordre juridique normatif sur une décision concrète : "tout ordre repose sur une décision, et même le concept d'ordre juridique qu'on emploie sans réflexion comme une chose allant de soi renferme l'opposition de deux composantes du juridique. Même l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme."<sup>20</sup>

Or, Schmitt tente de soutenir sa définition de la souveraineté par la situation exceptionnelle en faisant référence aux deux inventeurs de la notion moderne de souveraineté : Bodin et Hobbes. Cependant, s'il est vrai que Bodin fait référence à la notion d'urgente nécessité et à des situations d'exception pour montrer que le souverain peut déroger aux lois civiles qu'il a lui-même posées, ce ne sont pas ces cas qui révèlent l'essence de la souveraineté, mais la capacité de "donner et de casser la loi". Or, celle-ci n'est liée ni même révélée par l'exception. Elle relève d'un attribut général qui renvoie moins à l'exception qu'à la règle. Autrement dit, la

<sup>18</sup> Carl Schmitt, *Théologie politique*, 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 20.

capacité de donner et de casser la loi, loin de constituer une suspension de l'ordre juridique en vigueur, a pour fonction d'en assurer la cohérence et la pérennité. La dérogation est ainsi une condition pour que l'ordre juridique n'entre pas en contradiction avec lui-même, pour qu'une nouvelle loi ne contredise pas une loi plus ancienne. Loin que la souveraineté chez Bodin et chez Hobbes se définisse par l'exception et débouche sur une théorie de la suspension de l'ordre juridique, elle a au contraire pour fonction de subsumer l'exception sous la règle générale et d'assurer la permanence de l'ordre juridique.

La théorie de la souveraineté chez Bodin et Hobbes n'est pas du tout pensée à partir de l'exception ou de la dérogation. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. L'exception apparaît comme un cas particulier du principe général qui fonde la permanence et la cohérence de l'ordre juridique, à savoir la capacité essentielle de la souveraineté de donner et de casser la loi. Historiquement, ce ne sont pas les penseurs de la souveraineté qui ont élaboré une théorie de l'exception comme suspension ou infraction au droit commun, mais, à la même époque, les penseurs de la raison d'État<sup>21</sup>. Or ceux-ci avaient deux caractéristiques fondamentales : 1/ ce n'étaient pas des penseurs de la souveraineté politique, 2/ parce que, pour eux, au-dessus du politique il y a le religieux; de sorte que c'est la loi divine, interprétée par l'Eglise, qui est le principe suprême et que leur préoccupation principale est d'entretenir la puissance de l'État. On voit donc comment Schmitt fait reposer sa réinterprétation de la souveraineté en termes d'exception en amalgamant deux courants théoriques très différents l'un de l'autre à la flexion des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : les théories de la souveraineté et les théories de la raison d'État.

### **Conclusion : les effets contemporains de la fracture**

Malgré cette tentative d'effacement de la fracture de la politique moderne, entre les théories de la souveraineté où se trouve élaboré le principe d'une volonté politique publique, et celles de la raison d'État qui développent une technologie du gouvernement sur la population, l'économie, l'industrie, la guerre, etc., par Carl Schmitt, la fracture structure non seulement la période moderne, mais encore, en un sens, l'époque contemporaine, au sens où elle n'a jamais pu être surmontée. Aujourd'hui, les démocraties n'ont-elles pas à assurer à la fois la souveraineté du peuple (concept clé de la théorie de la démocratie depuis Rousseau) et le gou-

---

<sup>21</sup> Cf. Zarka, *Raison et déraison d'État*, on pourra en particulier consulter les chapitres sur G. Botero, *et alii*.

vernement des choses matérielles et humaines (l'économie, l'industrie, le commerce, mais aussi le contrôle, la sécurité, la guerre, etc.) qui relève d'une technologie du pouvoir ? Or, l'une des difficultés majeures ne tient-elle pas à l'incapacité des démocraties à soumettre la seconde dimension à la première ? On peut donc légitimement se poser la question de savoir si nous ne sommes pas toujours pris dans la fracture de la politique moderne, c'est-à-dire dans une oscillation entre la recherche d'une réalisation effective de la liberté politique et la mise en œuvre de technologies de domination à travers l'empire de l'expertise, de la performance et de l'évaluation, donc de la puissance de l'État.

### Bibliographie

- Hobbes, Thomas. *Elements of Law*. London: édition Tönnies, Frank Cass, 1969.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Édition H. Warrender de l'original latin et de la traduction anglaise, 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1983. Traduction française de l'original latin Philippe Crignon. Paris: GF, 2010.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Édition N. Malcolm, versions anglaise et latine, 3 vol., Oxford: 2014. Traduction française de la version anglaise par François Tricaud. Paris: Sirey, 1971. Traduction française de la version latine par François Tricaud et Martine Pécharman. *Léviathan*. Paris: Vrin et Dalloz, 2004.
- Schmitt, Carl. *Die Diktatur*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994; traduction française *La dictature*. Paris: Seuil, 2000.
- Schmitt, Carl. *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988.
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris : PUF, 1995, 2012<sup>5</sup>.
- Zarka, Yves Charles, dir. *Raison et déraison d'État*. Paris : PUF, 1994.