

Éthique, politique, religions

Ce numéro est issu de deux journées d'études du séminaire de l'IRPhIL
(Institut de recherches philosophiques de Lyon) en partenariat avec l'ISERL
(Institut supérieur d'études des religions et de la laïcité),
Les temporalités du politique, coordonné par Bruno Godefroy :
« Histoire de la philosophie et théorie politique » (28 septembre 2018, Lyon 3,
IRPhIL) et « Continuité et crise de l'État » (20 septembre 2019, Lyon 3, IRPhIL).

2020 – 2, n° 17

Éthique, politique, religions

La temporalité du politique.
Crise et continuité

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Bruno Godefroy

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2020

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Romain CARNEVALI

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric BRAHAMI (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université de Grenoble 3), Corine PELLUCHON (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe PIERRON (Université Lyon 3), Bruno PINCHARD (Université Lyon 3), Michel SENELLART (ENS de Lyon, Lyon)

COMITÉ DE LECTURE

Makram ABBÈS (ENS de Lyon, Lyon), Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FESSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude GAUTIER (ENS-LSH, Lyon), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (Archives Husserl, CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Pierre-Yves QUIVIGER (Université de Nice-Sophia Antipolis)

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNS (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Matthias RIEDL (Central European University, Budapest), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghilain WATERLOT (Université de Genève)

© 2020. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-10572-5

ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

LA TEMPORALITÉ DU POLITIQUE / *THE TEMPORALITY OF POLITICS*

CRISE ET CONTINUITÉ / *CRISIS AND CONTINUITY*

Bruno GODEFROY	
Introduction / <i>Introduction</i>	11
François SAINT-BONNET	
L'état d'exception peut-il être dit permanent ? / <i>Can the state of exception be said to be permanent?</i>	21
Ninon GRANGÉ	
La « magie de l'espace » et le temps politique. Que nous apprend un refus de Carl Schmitt ? / <i>The "magic of space" and political time.</i> <i>What does a refusal by Carl Schmitt teach us?</i>	41
Ninon GRANGÉ	
De l'accélération à la temporisation. Fabius Cunctator ou la redéfinition de la prudence en temps de crise / <i>From acceleration to temporization. Fabius Cunctator</i> <i>or the redefinition of prudence in times of crisis</i>	59

Marie GOUPY

La dictature et le spectre de la répétition.

Continuité et discontinuité juridico-politique

à l'ombre de la répétition historique /

Dictatorship and the specter of repetition. Legal and political

continuity and discontinuity in the shadow of historic recurrence 75

Bruno GODEFROY

Ernst Kantorowicz et le problème de la continuité /

Ernst Kantorowicz and the problem of continuity 97

Alexandre ESCUDIER

La « Sattelzeit ». Genèse et contours d'un concept d'époque /

The "Sattelzeit": The genesis and contours of a concept of epoch 115

Pierre-Alain DRIEN

Leo Strauss et la pensée contractualiste de Hobbes

Rupture, continuité et fondation de la société civile /

Leo Strauss and the contractualist thought of Hobbes.

Rupture, continuity, and the founding of civil society 137

VARIA/VARIA

Charles GIRARD

Du droit de la guerre et de la paix.

La voie du cosmopolitisme moral /

The law of war and of peace. The pathway of moral cosmopolitanism . . . 163

Résumés/*Abstracts* 179

LA TEMPORALITÉ DU POLITIQUE

CRISE ET CONTINUITÉ

INTRODUCTION

Alors que la situation actuelle pourrait suggérer qu'il est plus que jamais nécessaire de penser le caractère dynamique du politique, de ne plus le considérer principalement sous l'angle de la stabilité, mais du changement, les catégories nécessaires à une telle démarche sont encore insuffisamment développées. On peut certes constater du côté des sciences humaines et sociales un regain d'intérêt pour la dimension temporelle du politique : les analyses de la crise – appliquées à tous les phénomènes imaginables – n'ont jamais été aussi nombreuses et cherchent visiblement à penser de manière plus dynamique la situation politique. Cependant, il semble bien exagéré de vouloir en faire un *temporal turn*, un nouveau tournant à la mode qu'on espère ainsi promis au même succès que le *linguistic turn*¹. Tout en évitant cette publicité exagérée, il n'en reste pas moins vrai que l'analyse de la dimension temporelle du politique s'est récemment développée dans de multiples directions. C'est en particulier dans les sciences historiques que cet intérêt est le plus manifeste. Dans un livre récent, l'historien Christopher Clark analyse le rapport au temps de différents régimes politiques allemands, du Brandebourg de Friedrich-Wilhelm au « Troisième Reich » de Adolf Hitler, développant ainsi l'étude de la « politique du temps » initiée dès 1987 par Charles S. Maier, également historien². Dans plusieurs études relativement récentes, Roger Griffin avait déjà montré en détail l'importance d'étudier le fascisme sous l'angle de la temporalité qui lui est propre³. La « politique du temps » fait également son apparition en philosophie dans le titre d'un ouvrage de Peter Osborne publié en

1 Voir Clark, 2019, p. 4. Clark s'appuie sur Hassan, 2010. L'idée d'un tournant est d'autant plus contestable que les idées mises en avant s'inscrivent dans la continuité de travaux remontant (au moins) aux années 1950, par exemple Löwith, 1949, ou encore Koselleck, 1959.

2 Clark, 2019 ; Maier, 1987.

3 Griffin, 2007.

1995, mais où il est cette fois question de la signification politique des discours philosophiques sur le temps – notamment chez Martin Heidegger et Walter Benjamin⁴. Une telle perspective peut inclure, comme chez Osborne, une dimension normative, dans la mesure où elle affiche elle-même la volonté de développer un discours sur le temps permettant de théoriser la possibilité d'un changement – politique – radical. Par ailleurs, on notera que cet attrait actuel pour la dimension temporelle du politique ne se limite pas à l'histoire et à la philosophie, mais qu'il se retrouve notamment dans la géopolitique⁵ ainsi que dans les études post-coloniales⁶.

Cependant, cette grande variété des approches se double d'un manque de clarté manifeste au niveau conceptuel. La « politique du temps » en question relève parfois de ce qu'on appelle communément « la » politique, c'est-à-dire du fonctionnement des institutions, des rythmes électoraux, des programmes politiques, mais elle peut aussi relever « du » politique, c'est-à-dire de la dimension ontologique du politique, de la définition de ce qui est véritablement « politique⁷ ». Une autre confusion courante est celle entre temps et histoire⁸. Si la « politique du temps » concerne avant tout des discours de légitimation visant à inscrire l'action politique dans une vision de l'histoire⁹, pourquoi faire intervenir un concept aussi large et difficile à maîtriser que le « temps » ? Pourquoi ne pas s'en tenir, pour reprendre le concept de Lyotard, aux métarécits et aux philosophies de l'histoire qu'ils impliquent ? Outre le fait que ces philosophies de l'histoire sont sans doute implicitement vues comme appartenant à une ère révolue, et qu'un tel objet d'étude serait d'une certaine manière démodé, c'est aussi parce que l'étude de la « politique du temps » prétend à davantage qu'une étude des visions de l'histoire : elle cherche à former des « concepts politiques du temps » afin de systématiser le rapport entre temps et politique. Charles Maier a ainsi isolé trois de ces concepts, lesquels auraient marqué les sociétés occidentales des XIX^e-XX^e siècles : un concept libéral, un concept fasciste, et un concept

4 Osborne, 1995.

5 Klinke, 2013.

6 Davis, 2008.

7 Pour cette distinction, voir notamment Lefort, 1986.

8 Cette tension se reflète même dans le titre et le sous-titre de l'ouvrage de Christopher Clark déjà mentionné, le titre évoquant le temps, le sous-titre les visions de l'histoire.

9 Voir Clark, 2019, p. 212.

postlibéral, chacun défini par un « sentiment du temps » se traduisant dans une politique différente. De même, pour Peter Osborne, ce sont les discours philosophiques sur le temps, comme chez Heidegger, qui sont à la source d'une politique du temps. Dans ces deux cas, le rapport entre temps et politique va donc au-delà des « visions de l'histoire », car la démarche n'est manifestement pas la même. La conception de l'histoire qu'on peut déceler chez Bismarck et la philosophie du temps de Heidegger n'ont pas grand-chose en commun. Il est question, d'une part, de la déduction d'un « sentiment du temps » à partir de la manière dont la pratique politique se représente dans l'histoire, et d'autre part d'une philosophie du temps dont les conséquences politiques non explicites doivent être reconstruites. Parler de politique du temps va donc permettre de regrouper des phénomènes n'ayant a priori que peu en commun, au détriment peut-être de la précision des concepts.

Outre cette confusion entre histoire et temps, l'étude du rapport entre temps et politique souffre d'une incertitude supplémentaire, dans la mesure où elle prend alternativement pour point de départ la politique ou le temps, sans clarifier ce choix ni spécifier le concept présumé. Selon les termes de John Pocock, dont les travaux sont à ce sujet d'un grand intérêt, « tout ensemble [systématique de pensée politique] contient une structure d'implications concernant le temps, et l'on peut montrer que cette structure incarne un mode ou des modes de conceptualisation de l'existence de la société politique dans le temps¹⁰ ». La politique du temps serait donc, d'une part, la conceptualisation du temps découlant d'une pensée politique donnée. Dans l'étude de Charles Maier déjà évoquée, l'une des premières à systématiser la « politique du temps », la démarche consiste ainsi à déterminer des concepts politiques du temps à partir d'une distinction politique, entre libéralisme, fascisme et postlibéralisme¹¹. Bien que la recherche d'idéaux-types puisse légitimer une certaine simplification, celle-ci s'expose au risque d'essentialiser une

10 Pocock, 1989, p. 39.

11 Le terme – il serait exagéré de parler d'un concept – de « politique du temps », chez Maier, comporte deux aspects. D'une part l'idée que les gouvernants auraient une politique (au sens de *policy*) prenant le temps pour objet, car leur action se fonde sur une idée de la manière dont la société doit évoluer dans le temps. D'autre part l'allocation du temps considéré comme une ressource limitée, dans la mesure où les dirigeants politiques peuvent décider de la répartition entre, par exemple, temps privé et temps de travail. Voir Maier, 1987, p. 152.

distinction politique afin d'y fonder des concepts politiques du temps. Mais la démarche, comme le montre l'exemple de Peter Osborne, peut également être inverse : elle peut partir d'une conception du temps donnée pour en déduire une pensée du politique¹².

Il est donc nécessaire de mieux distinguer les deux versants de l'enquête. Il est d'une part question d'une conceptualisation de l'existence de la société politique dans le temps qui trouve sa source dans une certaine conception politique – laquelle peut toutefois être davantage affinée que le schéma de Maier. D'autre part, il est question de la conception du politique impliquée dans une certaine conception du temps donnée. La première démarche prend pour objet l'histoire des idées politiques alors que la seconde relève de l'interprétation de textes philosophiques. Bien que les deux approches impliquent l'une comme l'autre un même lien causal entre temps et politique, leurs concepts, leur méthode et leur objectif divergent.

Les articles rassemblés dans ce volume, issus de deux journées d'étude organisées par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon sous la direction de Bruno Godefroy et de Thierry Gontier, représentent une première étape dans l'exploration de ce champ d'étude. Loin d'un programme complet qui chercherait à donner une vision d'ensemble du champ, ces contributions en éclairent certaines zones à travers des exemples précis, afin de montrer les différentes facettes du rapport entre temps et politique. François Saint-Bonnet ouvre le volume par un article développant une analyse critique de l'actualité de ce thème, avec la prédominance de l'urgence et de l'exception dans les réponses politiques apportées à deux enjeux contemporains, le terrorisme et la récente pandémie. Du point de vue conceptuel, il est nécessaire de faire une première distinction entre « le » politique, qui désigne en un sens large la dimension politique de l'existence humaine, et « la » politique, désignant l'activité politique et ses acteurs, les mécanismes institutionnels, la vie politique en général. Dans ce dernier domaine, le rapport au temps n'est pas négligeable – on peut penser à l'importance qu'ont les rythmes électoraux, la durée des mandats, ou l'allocation du temps dans une session parlementaire –, mais il ne sera pas traité ici¹³. Le rapport

12 Il n'est donc pas question, comme chez Maier, de politique au sens de *policy*, mais d'une interrogation plus fondamentale sur *le* politique.

13 Pour une vue d'ensemble voir Riescher, 1995.

entre temps et politique sera plutôt examiné du point de vue « du » politique, ce qui soulève tout d'abord une question de définition : quelle définition du politique est à même d'exprimer son rapport au temps, son historicité ? Dans son article sur « La “magie de l'espace” et le temps politique », Ninon Grangé interroge la disparition du « temps » dans *Le Nomos de la Terre* de Carl Schmitt au profit d'une définition spatiale du politique. Selon Ninon Grangé, l'exemple de Schmitt, qui revient au temps par l'intermédiaire du drame dans son ouvrage plus tardif consacré à Hamlet, montre bien l'impossibilité de donner « congé » au temps, tel qu'il le tente dans *Le Nomos de la Terre*. Schmitt devient ainsi un exemple négatif montrant à quel point la question du temps est, du point de vue de la pensée du politique, en définitive inévitable. Dans son article consacré à la temporisation, qui s'appuie sur l'exemple de Fabius Cunctator, dictateur romain devenu célèbre lors de la Seconde guerre punique pour sa tactique visant à retarder l'affrontement, Ninon Grangé poursuit cette enquête. Penser le temps politique impose de donner au temps une certaine épaisseur, une « matière temporelle » que n'a pas le temps considéré comme une simple mesure. Il existe au moins deux manières de concevoir cette matière temporelle. La première, l'état d'exception, a déjà montré son ambiguïté chez Schmitt. À travers l'exemple de Fabius Cunctator, c'est sur une autre possibilité que Ninon Grangé attire l'attention : celle de la temporisation, qui permet aussi, mais de manière différente, de donner matière au temps.

Outre la dimension ontologique de la définition du politique, l'étude du rapport entre temps et politique a également une valeur heuristique. L'étude peut en effet prendre pour point de départ non une définition du politique, mais plutôt certains phénomènes politiques fondamentaux, lesquels auraient sinon tendance à passer inaperçus. C'est ainsi que plusieurs travaux désormais célèbres ont mis en lumière l'importance des phénomènes de la fondation, de la crise ou encore de la durée¹⁴. De manière similaire, l'article que Marie Goupy consacre dans ce volume à la conception de la dictature chez Carl Schmitt vise à examiner la compréhension de la continuité et de la discontinuité. Selon Marie Goupy, la dictature intervient chez Schmitt dans une conception de l'histoire marquée par le spectre d'une répétition sans fin de l'alternance

14 Voir respectivement Arendt, 1963 ; Koselleck, 1959 ; Pocock, 1975.

entre dictature révolutionnaire et dictature contre-révolutionnaire. Dans le contexte de cette conception de l'histoire, la dictature telle que la conçoit Schmitt n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, simplement contre-révolutionnaire : elle s'écarte de cette alternative. Pour lui, la dictature souveraine doit au contraire mettre un terme à cette répétition infinie, elle représente, du point de vue de la structure de l'histoire, une discontinuité devant assurer une fois pour toute la continuité du politique. Cette question de la continuité est absolument centrale, c'est pourquoi elle est également au centre de la contribution de Bruno Godefroy, qui l'aborde à partir de l'œuvre de l'historien Ernst Kantorowicz. L'article vise d'une part à reconstruire la genèse du problème de la continuité dans la pensée juridico-politique depuis le XIII^e siècle, en suivant la thèse de Kantorowicz développée en particulier dans *Les deux corps du roi*. Mais il cherche aussi à reconstruire une seconde genèse, celle de l'intérêt que porte Kantorowicz à ce problème dans toute son œuvre, une omniprésence du thème de la continuité qui s'explique par le contexte intellectuel et politique, en particulier dans les années 1930. Ce faisant, la contribution de Kantorowicz montre que le problème de la continuité est à la fois un enjeu théorique et une intervention politique.

Le rapport entre temps et politique soulève une troisième ligne d'interrogation, plus générale, relevant de la philosophie de l'histoire. En effet, ce rapport étant considéré comme changeant, plusieurs études en viennent à considérer la relation entre temps et politique comme représentatif d'une époque. Pour l'historien Reinhart Koselleck, une des caractéristiques des temps modernes est précisément la temporalisation des notions, un présupposé sur lequel se fonde tout le projet des *Geschichtliche Grundbegriffe* – les notions expriment désormais une attente, la « démocratie » par exemple devenant la seule forme de régime légitime, qui prend la valeur d'une promesse devant se réaliser dans l'histoire¹⁵. À ce titre, Alexandre Escudier propose une analyse détaillée d'un des concepts fondamentaux de la théorie de l'histoire de Koselleck, la *Sattelzeit*, « époque-charnière ». Cet article important distingue précisément les différents sens du concept ainsi que certaines de ses limites aggravées par la réception actuelle, notamment depuis l'engouement pour une théorie de la modernité vue à travers le prisme

15 Koselleck, 1997, p. xvi sq.

de l'accélération¹⁶. L'exemple de Koselleck montre bien que le rapport entre temps et politique peut être lié à une théorie de la modernité : d'une part dans la mesure où la modernité serait caractérisée précisément par la temporalisation des catégories politiques, mais aussi, plus largement, car ce changement produit une rupture historique qui fait époque. L'article de Pierre-Alain Drien aborde cette problématique à partir de Leo Strauss et de son interprétation de Hobbes, afin d'évaluer dans quelle mesure les temps modernes peuvent être considérés comme une rupture. Selon Pierre-Alain Drien, il est justifié de parler d'une rupture dans la mesure où la souveraineté de l'homme a remplacé celle de la nature ou de Dieu, le droit naturel antique s'éclipsant au profit de l'individualisme. C'est là l'aspect le plus évident chez Strauss, mais son interprétation de Hobbes invite à voir également une forme de continuité, que Strauss n'explicite pas, entre modernité et christianisme, dans la mesure où il tend à relier la distinction augustinienne entre spiritualité et politique au subjectivisme moderne. Au lieu d'une rupture, il serait donc plus exact de parler d'une « rupture-continuité ».

On le voit, l'étude du rapport entre temps et politique a aussi une dimension critique, laquelle apparaît plus ou moins clairement. On pourra ainsi montrer que le temps peut faire l'objet d'une politisation, devenir une arme à usage politique, un moyen de légitimation au service d'un projet conservateur comme progressiste. Cette critique de la politisation du temps fait également partie des éléments essentiels de l'étude du rapport entre temps et politique, dès les premières œuvres qui mirent l'accent sur cette question dans les années 1950¹⁷. Plus récemment, cette approche critique a été poursuivie et précisée dans les études de la « temporalité fasciste¹⁸ », mais on pourrait également classer dans cette catégorie les réponses à la théorie de la fin de l'histoire de Fukuyama, vue comme l'affirmation de la réalisation inéluctable du modèle occidental¹⁹. Cette ligne d'interprétation n'est toutefois pas représentée ici, mais elle pourra faire l'objet de prochains développements.

16 Voir Rosa, 2005.

17 Voir notamment Löwith, 1949 ; Strauss, 1953 ; Voegelin, 1952.

18 Voir Griffin, 2015.

19 Il faut toutefois préciser que Fukuyama s'est opposé aux lectures qui voyaient dans son analyse un programme normatif à réaliser au besoin par la force. Voir Fukuyama, 2006, p. 54 *sq.* Pour cette critique de Fukuyama, voir notamment Derrida, 1993.

Dimension ontologique, intérêt heuristique, philosophie de l'histoire et critique de l'idéologie – telles sont, sans vouloir toutefois prétendre à l'exhaustivité, les différentes formes que peut prendre l'étude du rapport entre temps et politique. En réunissant des contributions représentatives de ces différents domaines, ce numéro d'*Éthique, politique, religions* donne un premier aperçu du champ de recherche et espère ouvrir une voie prometteuse.

Bruno GODEFROY
Université de Lyon,
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARENDR, Hannah, *On Revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963 (trad. française *De la Révolution*, Paris, Gallimard, 1985).
- CLARK, Christopher, *Time and Power. Visions of History in German Politics, from the 'Thirty Years' War to the Third Reich*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- DAVIS, Kathleen, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.
- DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
- FUKUYAMA, Francis, *America at the Crossroads. Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2006.
- GRIFFIN, Roger, *Modernism and Fascism. The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, New York, Palgrave Macmillian, 2007.
- GRIFFIN, Roger, « Fixing Solutions : Fascist Temporalities as Remedies for Liquid Modernity », *Journal of Modern European History*, vol. 13, n° 1, 2015, p. 5-23.
- HASSAN, Robert, « Globalization and the 'Temporal Turn'. Recent Trends and Issues in Time Studies », *Korean Journal of Policy Studies* 25 (2010).
- KLINKE, Ian, « Chronopolitics : A conceptual matrix », *Progress in Human Geography*, vol. 37, n° 5, 2013, p. 673-690.
- KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959 (trad. française *Le règne de la critique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979).
- KOSELLECK, Reinhart, « Einleitung », in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997.
- LEFORT, Claude, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 275-329.
- LÖWITH, Karl, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 (trad. française *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002).
- MAIER, Charles S., « The politics of time : changing paradigms of collective time and private time in the modern era », in Maier, Charles S. (éd.), *Changing boundaries of the political. Essays on the evolving balance between the state and society, public and private in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 151-175.

- OSBORNE, Peter, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995.
- POCOCK, John G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. française *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1998).
- POCOCK, John G. A., « Languages and Their Implications : The Transformation of the Study of Political Thought », in *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, Chicago University Press, 1989.
- RIESCHER, Gisela, « Politik und Zeit », in Nohlen, Dieter et Schultze, Rainer-Olaf (éd.), *Lexikon der Politik, Band 1 – Politische Theorien*, Munich, Beck, 1995, p. 445-453.
- ROSA, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005 (trad. française *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010).
- STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953 (trad. française *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986).
- VOEGELIN, Eric, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 (trad. française *La nouvelle science du politique. Une introduction*, Paris, Seuil, 2000).

L'ÉTAT D'EXCEPTION PEUT-IL ÊTRE DIT PERMANENT ?

Les mesures de confinement obligatoire et de distanciation sociale adoptées par une écrasante majorité d'États dans le monde pour faire face à la pandémie de COVID-19 montrent-elles que l'état d'exception est devenu une façon normale de gouverner, notamment dans les démocraties libérales ? Les raisons qui ont pu être invoquées sont d'une part que les atteintes aux libertés ne sont pas proportionnées au risque encouru par les citoyens, d'autre part que les sociétés vivent dans un climat de peur constant qui les conduit à éprouver un besoin réel de paniques collectives¹. On notera à ce stade qu'en s'alarmant de l'état d'alarme permanent des populations, on ne contribue pas nécessairement à les apaiser.

On établit en outre un lien entre ces mesures et celles qui avait été retenues pour lutter naguère contre le terrorisme. En France, l'état d'urgence a été mis en œuvre sans discontinuer entre le 14 novembre 2015 et le 30 octobre 2017, date à laquelle les principaux moyens d'actions permis par ce dispositif sont entrés, sous de nouvelles dénominations, dans le droit commun en vertu de la loi dite SILT (Sécurité intérieure et lutte contre le terrorisme) du 30 octobre 2017. D'autres mécanismes ont renforcé cette armure, en particulier le recours au renseignement dont le visage « légal » est dessiné par la loi du 24 juillet 2015.

Mesures pérennes de restrictions des libertés et craintes continues des populations formeraient ce cocktail désastreux qui aurait fait basculer, depuis le début du III^e millénaire, les démocraties libérales soucieuses des droits des citoyens dans des régimes sombres et oppressifs, se nourrissant de l'infantilisation de masses tourmentées. Cette présentation me semble doublement erronée. Sur le plan théorique, la notion d'état

1 C'est notamment ce qu'affirme Giorgio Agamben dans un entretien au journal *Le Monde* (20 mars 2020) à la suite d'une tribune publiée en Italie dans *Il Manifesto* (« Coronavirus et état d'exception », 26 février 2020).

d'exception permanent relève de l'oxymore, ce qui conduit inmanquablement à donner à cette expression un contenu aux visées essentiellement polémiques (I). Du point de vue opérationnel, les mesures doivent être analysées à raison de leur adaptation à l'objectif qu'elles poursuivent. Or l'état d'exception renvoie à un type de menace territoriale et éphémère de nature essentiellement politique : tel n'est pas le cas du péril terroriste dont les acteurs cherchent, dans une logique eschatologique, à convertir des âmes et non à conquérir des terres ou à renverser des institutions ; pas davantage du danger épidémique car un minuscule virus ne saurait être considéré comme un « ennemi » aspirant à détruire ou à déstabiliser la totalité des habitants de notre planète (II). Les gouvernants remédient à ces épreuves – terroriste et pandémique – en agissant de manière ciblée et adaptée et en restreignant le périmètre de certaines libertés, ce qui exige des contre-pouvoirs et des citoyens un surcroît de vigilance, de discernement, d'esprit critique. Le danger vient plus de ceux – sentinelles de la société et institutions de contrôle – qui se laissent subjuguier ou assoupir que des dirigeants politiques qui auraient fait de l'état d'exception le nouveau paradigme de leur art de gouverner.

LA DÉPENDANCE THÉORIQUE DE L'EXCEPTION À LA RÈGLE

La formule « état d'exception permanent » sonne comme un cri d'alarme, un appel au réveil de sujets assoupis, une injonction à s'insurger contre une dérive abominable dont les gouvernants seraient les froids instigateurs, ayant profité, comme par surprise, de situations anodines pour satisfaire leurs bas instincts dictatoriaux. Telle est la dimension performative de l'expression. Sa puissance évocatrice provient du fait qu'elle véhicule un certain mystère, une forme d'opacité due à la contradiction qu'elle renferme. Si l'on associe à la règle une certaine stabilité – certaines lois des rois de la fin du Moyen Âge étaient désignées *établissements* (*stabilimenta*) renvoyant à l'idée de fixité, d'immutabilité, de permanence – l'exception vient nécessairement la rompre, la déchirer. Tel le parasite,

elle vit aux dépens de la norme, celle-ci venant à s'éclipser, celle-là disparaîtrait. Si les mesures pour faire face à un péril quelconque sont pérennes, elles se métamorphosent en nouvelle règle, à laquelle il peut toutefois être dérogé en offrant – si un calme extraordinaire le rendait possible – des libertés et une latitude supplémentaire aux gouvernés.

On a pu assister à ce phénomène de renversement de la règle par l'exception entre la fin du Moyen Âge et les Temps modernes. Le roi médiéval, essentiellement limité dans son action par les droits divin et naturel, pouvait s'en affranchir toutefois à condition qu'il en aille de la survie de la communauté politique : en cas de guerre, de famine ou d'épidémie, on lui reconnaissait le pouvoir de légiférer sur l'ensemble du royaume, de lever des impôts sans le consentement des sujets, voire de s'emparer du bien d'autrui. Telle est la présentation qu'en fait, par exemple, Philippe de Beaumanoir à la fin du XIII^e siècle². Mais les monarques successifs invoquant de plus en plus fréquemment l'impérieuse nécessité de la sauvegarde du royaume, ce qui était l'exception devint la règle au point que leur pouvoir fut présenté comme absolu (*ab solutus*, sans lien). Rien ne les empêchait, à partir de la fin du XVI^e siècle, de consulter leurs sujets avant de légiférer, de prélever des taxes ou de réquisitionner, mais ils n'en avaient plus l'obligation : la règle était devenue exception. Bodin explique très bien que, pour éviter d'avoir à recourir, parfois, à un dictateur comme le faisait les Romains à l'époque républicaine, il est beaucoup plus logique d'accorder tous les pouvoirs au souverain qui a toutefois le loisir, quand les circonstances le lui permettent, de gouverner avec douceur et magnanimité³. Entre temps, la monarchie limitée médiévale a été supplantée par l'absolutisme moderne.

Si l'état d'exception est devenu permanent, ne serait-il pas préférable d'appeler les démocraties regardées comme « sécuritaires » par leur nom ? Dictatures, tyrannies, régimes totalitaires, autocratiques, autoritaires, etc. Cela suppose d'assumer de décrire un tel régime en le rapprochant effectivement de ceux dans lesquels la liberté est reléguée loin derrière le principe d'ordre. Tel n'est nullement le principe qui s'impose dans les démocraties occidentales au sein lesquelles, en effet, l'ordre public permet de réduire le périmètre des libertés, mais de manière ni générale, ni absolue, non sans justification et non sans le contrôle d'un juge.

2 Beaumanoir, 1970, chapitre XLIX, § 1510, t. II, p. 261.

3 Saint-Bonnet, 2015, p. 43-63.

Relégation toute relative ou, pour mieux dire, balance – certes fragile et incertaine – entre impératifs contradictoires.

S'il faut à l'état d'exception une véritable « exception », ce que l'idée de permanence exclut, il faut également qu'il s'agisse d'un état, comme on parlerait d'un état second, d'un état de nécessité ou d'un triste état. Sans doute n'y a-t-il aucune fatalité à voir cette notion connotée par la brièveté, la fugacité, la soudaineté ; le latin *status* a donné État au sens de l'institution stable et pérenne qui structure une communauté politique. Mais ce terme – qui n'a d'ailleurs pas beaucoup prospéré en Angleterre – est une réduction de la formule médiévale *status regni* ou *status rei publicae*, qui désigne la manière d'être du royaume ou de la chose publique, comme on parlerait de l'état de santé – fatalement variable – de la couronne ou de la communauté politique⁴. L'état, sans majuscule, s'analyse comme la manière d'être précaire ou mouvante de ce qu'elle désigne. S'il se rapporte à l'exception (de *ex capere*, ce qui est « hors de prise »), il s'agit de décrire la forme de ce qui est essentiellement insaisissable, instable, fuyant. Autrement dit, ce qui ne saurait être permanent.

Comment expliquer, dans ces conditions, que des États modernes puissent mettre en œuvre de manière durable des législations d'exception, normes qui affranchissent l'administration du rets du « droit commun » ? Ainsi, le Général de Gaulle plaça la France sous le régime de l'article 16 d'avril à octobre 1961 alors que le putsch des généraux fut maîtrisé en quelques semaines. De même, le gouvernement français maintint l'état d'urgence entre novembre 2015 et octobre 2017 alors que dès janvier 2016, les mesures prises *en vertu* de ce dispositif (perquisitions administratives, assignations à résidence) étaient devenues rares⁵. À plus forte raison, il a versé dans un « nouveau » droit commun – la loi SILT⁶ – les principales possibilités offertes par l'état d'urgence, en les recentrant toutefois sur la seule lutte contre le terrorisme, et le privant du trop lâche « péril imminent résultant d'atteintes graves à l'ordre public⁷ » qui couvrirait davantage d'hypothèses.

4 Post, 1992, p. 13-90.

5 Voir le rapport N° 4281 des députés Dominique Raimbourg et Jean-Frédéric Poisson : http://www2.assemblee-nationale.fr/documents/notice/14/rap-info/i4281/#P414_83901 (consulté le 01/08/2020).

6 Voir *supra*.

7 Art. 1^{er} de la loi de 1955 relative à l'état d'urgence.

Il faut introduire ici une distinction entre mise en œuvre de législations d'exception et état d'exception proprement dit. En déclenchant l'application de pouvoirs spéciaux, le gouvernement se donne les moyens d'agir en restreignant certaines libertés et/ou certains contre-pouvoirs pour faire face à une menace imminente ou présente. S'il maintient en vigueur cette « potentialité » sans l'utiliser après le moment critique, la réalité du droit qui s'applique est le droit commun comme lors du paisible été 1961 ou des années 2016 et 2017 au cours desquelles les Français vivaient normalement, sans la peur au ventre, se montrant de plus en plus résilients ou fatalistes quand la foudre s'abattait à nouveau (comme lors de l'attentat de Nice le 14 juillet 2016). Si, au contraire, ces législations demeurant en vigueur sont utilisées, si l'on peut s'exprimer ainsi, à plein régime alors il faut se résoudre à considérer que le gouvernement n'est plus libéral mais autoritaire, comme on l'a vu plus haut. L'état d'exception, lui, désigne précisément un moment de bascule qui réunit trois éléments : une menace immédiate ou un péril actuel de nature à déstabiliser très gravement voire détruire l'État, une inadéquation des moyens juridiques dont dispose le pouvoir pour y faire face, le sentiment partagé qu'il est évidemment nécessaire de s'affranchir momentanément du droit des circonstances « normales » pour sauvegarder la communauté politique. Il est accompagné d'une prise de parole – message à la nation, déclaration solennelle – par laquelle le chef politique fait corps avec son peuple pour communier dans une douleur et montrer sa résolution, laquelle passe en général par l'annonce de la mise en œuvre de telle ou telle législation d'exception⁸. L'état d'exception dure le temps, nécessairement bref, de réaction qui se traduit par des mesures de haute intensité, pour écarter le danger vital. Celui-ci écarté, toute menace n'a pas nécessairement disparu. On entre alors dans une nouvelle phase, celle d'un combat normal, d'autant plus réfléchi, coordonné et efficace que l'on connaît mieux les réactions et manières d'opérer de l'ennemi⁹ : il n'est plus question d'état d'exception mais de conduite d'une politique de longue haleine, comme la lutte contre la criminalité organisée, le

8 Le discours du 23 avril 1961 de Charles de Gaulle, revêtant son uniforme de général de division malgré sa qualité de président de la république, est un modèle du genre.

9 Ce furent souvent les rebelles et séditeux au XIX^e siècle, les armées étrangères dont on s'efforçait de repousser les attaques jusqu'au milieu du XX^e siècle, les terroristes anarchistes dans les années 1890 ou djihadistes depuis le III^e millénaire, etc.

trafic de drogue ou le commerce illégal d'armes. Il arrive parfois – et de manière assurément abusive – que des gouvernements maintiennent en vigueur des dispositifs conçus pour les périodes de péril extrême, comme une sorte de réserve de pouvoir dont on pourrait se servir en cas de besoin. Il ne faut pas négliger non plus une forme d'attente des citoyens qui, aujourd'hui en particulier, se sentent paradoxalement « rassuré » lorsqu'un mécanisme tel que l'état d'urgence demeure en vigueur. Magie du substantif « urgence », tout à la fois anxiogène (pour l'atteinte possible aux libertés qu'il recèle) et rassurant (par l'impression qu'il laisse que le pouvoir agit) : les gouvernants qui y mettraient fin seraient perçus comme ayant abandonné la lutte !

L'état d'exception ne se confond donc pas avec les périodes de mise en œuvre de législations d'exception ou, plus précisément, de législations dérogoires au droit commun – car elles tentent de saisir par un droit « autre » ce qui n'est donc pas « hors de prise » (exceptionnel). C'est précisément ce hiatus qui fait tout le danger, repéré et discuté depuis l'époque de la dictature romaine qui ne devait excéder six mois¹⁰, des législations d'exception qui demeurent en application lorsque le péril est écarté, c'est-à-dire quand l'état d'exception a disparu.

S'il importe au plus haut point de se montrer vigilant afin que le péril d'un excès du pouvoir ne vienne se substituer à celui qu'encourt la communauté politique, il y a sans doute plus de motifs polémiques à parler d'état d'exception permanent que de raisons logiques.

LA DÉPENDANCE OPÉRATIONNELLE DES MESURES AU PÉRIL

L'expression état d'exception renvoie toujours à l'idée que le droit des circonstances normales ne permet pas aux gouvernants de mettre fin à un immense danger. Toutefois, la nature du péril varie d'une époque ou d'une région à une autre. Qu'y a-t-il de commun entre l'agression d'une armée étrangère à la quête de territoires, le soulèvement de séditieux à l'assaut de l'ordre constitutionnel, l'attaque de partisans

10 Voir Saint-Bonnet, 2001.

marxistes qui espèrent une dictature du prolétariat subjuguant l'État bourgeois capitaliste, des attentats d'anarchistes hostiles à tout pouvoir institutionnel ou de djihadistes visant à faire du monde une gigantesque *oumma* de convertis... et la propagation d'un virus, dénommé COVID-19 par les scientifiques, qui n'aspire à rien du tout ? Certains ont des ambitions territoriales, d'autres constitutionnelles, idéologiques ou encore eschatologiques quand le dernier n'en a aucunes. À chaque type de péril, sa réplique et son train de mesures de court et de long terme ; à chaque menace, le sentiment (ou non) de vivre un état d'exception. On évoquera quatre hypothèses : pour les périodes plus anciennes, la guerre étrangère, l'insurrection politique ; plus près de nous, le recours au djihad, la pandémie.

Au XVII^e siècle, la sécurité des particuliers n'est plus assurée par les forteresses de seigneurs accueillant leurs féaux en échange de services (corvées) et de droits (taxes), ou par les remparts des villes à condition que les bourgeois participent aux tours de guet, mais par des frontières – la « ceinture de fer » de Vauban – à l'ombre desquelles ils peuvent s'abriter. À l'approche de ces zones, règne une insécurité presque structurelle, quasi normale : le « son du canon » et les chants de marche y sont monnaie courante. Les guerres de cette époque – bien éloignée de celles menées contre le terrorisme ou contre la pandémie – sont affaires essentiellement territoriales. Quand le conflit éclate, un régime juridique spécial accorde aux gouverneurs des places (citadelles, forteresses) des pouvoirs variant avec l'intensité du péril¹¹. Après la Révolution, la loi des 8-10 juillet 1791 distingue état de paix, état de guerre (guerre déclarée mais sans combat effectif sur la place considérée) et état de siège (échange de tirs¹²). Dans la première hypothèse, le chef militaire ne commande que l'intérieur de la forteresse ; dans la deuxième, il peut agir dans ses environs, aux dépens des autorités locales ; dans la dernière, il commande l'ensemble de la zone alentour. Cette loi peut être

11 Sous l'Ancien Régime, la question est réglée par trois ordonnances au XVIII^e siècle : une première du 1^{er} août 1733 *concernant le commandement et le service des places*, une deuxième du 25 juin 1750 *concernant les gouverneurs & lieutenants généraux des provinces, les gouverneurs & états-majors des places & le service dans lesdites places*, une troisième du 1^{er} mars 1768 *pour régler le service dans les places & dans les quartiers*.

12 Plus précisément : rupture de toutes communications avec l'arrière à une distance de 1 800 toises (3 508 mètres) – la portée d'un gros canon – du chemin couvert qui en borde l'extérieur.

considérée comme une législation d'exception pour le gouvernement du pays car, sans sa mise en application, l'invasion s'avère presque certaine. (Toutefois, à l'intérieur de ces « zones frontières », le conflit ne déroge à rien, il actualise une possibilité.) L'état d'exception, dans ce contexte, dure le temps de la prise de conscience du danger et de la bataille. Au contraire, si la paix étant conclue l'état de guerre s'achève, si le calme étant revenu on ne lève pas l'état de siège ou si la situation militaire étant figée on le maintient, on sort de cette forme de suspension du temps qui caractérise l'état d'exception. La loi de 1791 fut incorporée dans celle – toujours en vigueur – du 9 août 1849 relative à l'état de siège.

Pour les juristes de l'époque, la présence *effective* de l'ennemi déterminait les modifications des règles applicables ; on ne basculait dans l'état d'exception qu'en raison de considérations spatiales telles que la perte de territoires, de villes, de forteresses. Elles ne pesaient évidemment que la durée de la crise : quelques jours, quelques semaines, au maximum quelques mois, le temps que se dessinent la victoire ou la défaite, puis la paix. La Grande Guerre marque un tournant du fait de sa durée, de l'étendue de son front et de ses phases interminables d'enlèvement. Pour la première fois, le gouvernement va placer des zones non directement concernées par les combats en état de siège, pour une durée indéterminée¹³. Ce régime dérogatoire devient le régime normal du « temps de guerre¹⁴ ». La France ne fut en état d'exception qu'au cours de l'été 1914, au moment de la mobilisation générale, de la réorganisation de l'armée et de toute l'économie du pays ; ensuite, vint, sinon la routine, une nouvelle vie faite d'efforts, de sacrifices, de libertés atrophiées¹⁵.

Une autre menace politique, venue du dedans celle-là, allait peser sur le destin des États modernes : l'insurrection d'une partie du peuple contre le gouvernement établi. Droit de résistance à l'oppression pour les *insurgents* en 1776 ou les révolutionnaires en 1789, droit à l'insurrection pour les jacobins après 1792¹⁶, le « juste » recours à la force fut un monopole étatique contesté, avec quelques succès d'ailleurs. En France,

13 « Toute la durée de la guerre » (Loi du 5 août 1914, prorogeant le décret pris trois jours auparavant).

14 Voir les différents articles publiés dans la *Revue du droit public et de la science politique* de 1915 à 1917 par Joseph Barthélémy intitulés « Le droit public en temps de guerre ».

15 Voir sur ce point Saint-Bonnet, 2016, p. 87-105.

16 Déclaration d'indépendance de 1776, article 2 de la Déclaration de 1789, article 35 de la Déclaration de 1793.

la valse des régimes est presque incessante au XIX^e siècle, leur espérance de vie n'excédant pas les deux décennies avant la III^e République.

Les « ennemis » de l'intérieur multipliaient les « foyers séditieux » – expression chère à la presse du XIX^e siècle pour désigner des quartiers, des hameaux, des maquis à partir desquels on s'organisait (réunions secrètes, répartition des rôles, documents de propagande, dépôts d'armes). Pour les soumettre, les gouvernements eurent recours à la stratégie du contrôle de zone : bouclage du secteur par l'extérieur, avancée progressive jusqu'à la découverte de la « planque ». Par mimétisme avec la guerre extérieure, on parla d'« état de siège » ; un rapprochement paradoxal car les forces loyalistes assiègent plus qu'elles ne sont assiégées.

Pour donner quelque apparence de légalité à ce type d'actions, on interpréta de manière extensive la loi de juillet 1791¹⁷, complétée par un arrêté du 30 messidor an III (18 juillet 1795)¹⁸, puis on légiféra le 10 fructidor an V (27 août 1797) en permettant explicitement le placement d'une ville de l'intérieur sous le régime de l'état de guerre et de l'état de siège. Ces textes accordent au commandant militaire la totalité des pouvoirs de police ; les séditieux assimilés à des ennemis peuvent être traduits devant des conseils de guerre y compris pour des crimes et des délits de droit commun¹⁹. Il faut attendre l'été 1849 pour qu'ait lieu un débat public – de grande qualité d'ailleurs – sur l'ampleur des pouvoirs abandonnés aux militaires lors des états de siège « politiques » : la loi du 9 août en résulte. On comptait leur durée en semaine ou en mois, en fonction de la configuration de la zone, de sa topographie, de la détermination des factieux²⁰. Il était rare que le pouvoir maintienne

17 Voir sur ce point les analyses de Sébastien Le Gal qui cite notamment Jourdan confessant en fructidor an V : « nous savons tous que quantité de communes qui ne sont pas portées sur le tableau annexé au décret du 10 juillet 1791, ont été mises non seulement en état de guerre, mais en état de siège... » (Le Gal, 2011, p. 277).

18 Qui prévoit en particulier qu'en cas d'état de siège dans une ville de l'intérieur, les armées ne peuvent appliquer que les dispositions de la loi de 1791 relatives au maintien de l'ordre public et à la police, non celles qui concernent les tours de garde, les sentinelles, la surveillance des portes ou des entrées de la ville.

19 Toutefois, dans un arrêt *Geoffroy* du 29 juin 1832, la Cour de cassation avait estimé que le décret de 1811 était inconciliable avec la Charte qui assure à chacun le droit d'être traduit devant ses « juges naturels », car les conseils de guerre devaient être regardés comme des « tribunaux extraordinaires » quand ils jugeaient des crimes commis par des civils, quand bien même il aurait été accusé, ce qui était le cas, de rébellion à main armée.

20 Deux exceptions notables : la Mayenne et la Vendée qui demeurent sous ce régime entre novembre 1799 et novembre 1801, le temps de réduire la « troisième chouannerie ».

les législations d'exception en vigueur au-delà des états d'exception proprement dits, l'objectif étant clair – arrêter les rebelles²¹ – on pouvait aisément tracer la frontière entre le normal et ce qui ne l'était pas.

Un siècle plus tard, la panoplie des législations d'exception reposant sur la logique du contrôle de zone²² allait être enrichie de la loi du 3 avril 1955 sur l'état d'urgence. Ce mécanisme, lui, n'implique aucun transfert des pouvoirs de l'autorité civile aux militaires car, à cette époque, on répugnait à parler de « guerre » d'Algérie²³, connotation fatale quand il est question de siège et de pouvoir militaire. Ce régime fut maintenu en vigueur pendant presque tout le conflit parce que les dangers étaient plus diffus et les objectifs assez incertains. Est-ce à dire que l'on puisse parler d'état d'exception quasi permanent entre 1955 et 1962 ? Nullement, la guérilla, à l'intensité variable, était devenue la norme. En revanche, le putsch de 1961 qui, en faisant trembler le pouvoir gaullien, provoqua la mise en œuvre de l'article 16, en rassemble toutes les caractéristiques.

Le concept d'état d'exception conçu comme la réaction à une menace qui provoque la mise en œuvre de mesures renforcées limitées dans le temps a été pensé dans un contexte fortement spatialisé, dans lequel l'objectif – la reconquête, la maîtrise du territoire – peut être défini, faute de pouvoir être intégralement réalisé, sinon à un prix excessif en termes de libertés. Qu'en est-il dans un « monde mondialisé » où une partie de l'humanité s'efforce de vivre selon un modèle soucieux des libertés et que se dresse face à elle une nébuleuse – infiniment moins nombreux mais déterminés – de djihadistes qui entendent profiter de ses points faibles – des frontières étatiques poreuses, des égards pour les

21 La brièveté de l'état de siège peut s'expliquer aussi par l'échec de la reprise en main de la zone : Paris est placé sous ce régime le 28 juillet 1830, Charles X n'en fut pas moins contraint à l'exil dès le surlendemain.

22 Les régimes de l'état de siège ou de l'état d'urgence permettent aux forces de l'ordre de reprendre le contrôle de territoires qui leur échappent du fait de la violence ambiante et de la prolifération des opposants. Il s'agit 1 – de discipliner les citoyens dans l'espace public (manifestations interdites, couvre-feux, fouilles de personnes), 2 – de s'immiscer dans la sphère privée de ceux que l'on soupçonne (perquisitions administratives, assignations à résidence, mesures d'éloignement des indésirables, confiscation des armes légalement détenues), 3 – de surveiller l'espace communicationnel (censure de journaux, interdiction des réunions, fermeture de cinémas, de théâtres, voire de débits de boissons) et 4 – de juger rapidement ceux qui se rendraient coupables de crimes ou de délits (compétence des juridictions militaires).

23 Thénault, 2007, p. 63-78.

droits fondamentaux – et qui visent, non des territoires ou des butins, mais la conversion de tous à un salafisme rigoureux ? Les organisations terroristes en effet, Daech y compris, poursuivent des objectifs eschatologiques et non spatiaux ou vénaux – la terre et l'argent n'étant pour eux que des moyens.

Pour faire face aux attentats du 13 novembre 2015 (et non de ceux du 7 janvier, la précision est d'importance), la France a eu recours à la loi de 1955²⁴. Deuxième moment d'effroi collectif en quelques mois qui appelait une réaction forte de l'exécutif, attendue par une société sidérée ; une panique d'autant plus vive que les attaques touchaient non plus des cibles présentées comme hostiles comme en janvier (un journal satirique, un hypermarché cachère) mais des citoyens dans leur vie quotidienne (un apéritif, un concert). Sur le moment, il y eut bien un état d'exception : le sentiment qu'il était évidemment nécessaire d'agir avec vigueur, fût-ce en dépit du « droit commun », pour sauvegarder la communauté. La vague intense de perquisitions administratives (3 000 en cinq semaines²⁵) et d'assignations à résidence (le pic des 300 atteint mi-janvier 2016) qui s'ensuivit marque une réaction massive des services de l'État. Après janvier 2016 toutefois, le nombre d'opération fléchit considérablement même si l'état d'urgence demeure en vigueur : cela traduit l'entrée dans une nouvelle phase de lutte sur le long terme contre le terrorisme au cours de laquelle les mesures permises par l'état d'urgence occupent une place accessoire. En effet, face à des organisations qui disséminent leurs forces, le « contrôle de zone » présente un intérêt mineur.

Les autres mesures prennent la forme de lois pénales renforçant, pour tous les temps, la répression d'actes terroristes et du recours au renseignement. Les unes et les autres rognent les libertés : dans le premier cas, par des infractions dites « obstacles » qui répriment *avant* le passage à l'acte²⁶ ; dans le second, en faisant bon marché de la vie privée de certains individus et de leur entourage. Ces dispositifs n'ont pas été considérés comme portant une atteinte disproportionnée aux droits et

24 Celle-ci a fait l'objet de plusieurs modifications : les lois des 20 novembre 2015, 21 juillet 2016, 28 février 2017, 11 juillet 2017 et la Décision QPC du Conseil constitutionnel du 16 mars 2017.

25 Rapport N° 4281 des députés Dominique Raimbourg et Jean-Frédéric Poisson, *op. cit.*, p. 36.

26 Ainsi par exemple le financement du terrorisme (article 421-2-2 du code pénal) ou l'association de malfaiteurs terroristes (article 421-6 du même code).

libertés constitutionnellement garantis²⁷ : il s'est donc agi de conduire, en modifiant durablement la législation sécuritaire, une politique visant à prévenir la survenance de nouveaux attentats meurtriers. Concernant ces lois, il ne s'agit pas de savoir si elles instaurent un état d'exception permanent, car elles n'exceptent rien, mais si elles sont adaptées et idoines : la question comporte un volet politique (les moyens sont-ils efficaces ?) et un autre juridique (portent-ils une atteinte excessive à des libertés ?), elle relève d'une action aussi pérenne et continue que l'est la menace, c'est-à-dire d'une nouvelle normalité.

La phase d'état d'exception (de novembre 2015 à janvier 2016) n'a pas permis de vaincre dans cette « guerre contre le terrorisme » (G. W. Bush, F. Hollande), mais peut-on gagner contre un procédé ? On eut châtié un ennemi ou un adversaire, non une façon d'agir, fût-elle abjecte. Le fait que la menace persiste explique que des moyens supplémentaires soient mis en œuvre, encore faut-il qu'ils soient les bons. Le débat sur ces questions, qui est malheureusement réservé à un cénacle de spécialistes et réduit à des arguments d'autorité d'autant plus assésés qu'ils agitent des peurs, devrait relever de la controverse démocratique apaisée. En cela, la formule « état d'exception permanent » peut être regardée comme conçue pour alarmer les défenseurs sincères des droits comme son pendant « la sécurité est la première des libertés » pour justifier les atteintes aux principes les plus solidement établis. La première manque de cohérence, la seconde feint d'ignorer que le mépris des libertés est très insécurisant pour chacun.

27 L'État de droit suppose que tous les organes constitutionnels respectent des normes – constitutionnelles ou conventionnelles (telle que la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme de 1950) visant à limiter leur pouvoir (séparation des fonctions entre organes, garantie des droits). Mais il n'implique pas que ces règles doivent s'appliquer de manière fixe, immuable, invariable. D'une part, parce que l'étendue des droits de chacun varie en fonction de ceux d'autrui (art. 4 de la déclaration de 1789) comme de l'exigence d'un minimum d'ordre (Ce sont les références constantes à « l'ordre public établi par la loi » de la Déclaration de 1789). D'autre part, parce que la protection des droits fondamentaux n'a aucun sens si elle ne se traduit pas dans la réalité concrète, qui fluctue au gré des situations infiniment variées : la Cour européenne des droits de l'homme considère en effet que la « convention a pour but de protéger des droits non théoriques ou illusoire, mais concrets et effectifs » (CEDH, 9 octobre 1979, Airey c. Irlande). Une même règle constitutionnelle, une même convention internationale de protection de droits de l'homme – tout invariable que soit son texte – s'applique valablement de façon différente selon les temps, les lieux et les circonstances sans pour autant que l'on verse dans un quelconque état d'exception.

La loi 23 avril 2020 a autorisé l'instauration d'un « état d'urgence sanitaire » pour faire face à l'épidémie de COVID-19. Députés et sénateurs l'ont prorogé, au moment où ces lignes sont écrites, jusqu'en juillet. S'agit-il d'un nouvel indice d'état d'exception permanent ?

Pour décrire cette crise sanitaire, les gouvernants ont utilisé, dans un premier temps, un discours martial. Le 16 mars 2020, le Président Macron s'est emparé de l'anaphore « Nous sommes en guerre » pour la marteler à six reprises en une vingtaine de minutes dans son « Adresse aux Français ». Il y était question d'un ennemi – d'autant plus dangereux qu'il progressait de façon « invisible », « insaisissable » – que seule une « mobilisation générale » permettrait de vaincre. On a parlé de soignants combattant sur le « front », de personnels de supermarchés en « deuxième ligne », de télétravailleurs œuvrant « à l'arrière ». Des maires ont qualifié les mesures interdisant la circulation vespérale d'arrêtés de « couvre-feu », rappelant aux plus anciens les heures sombres de l'Occupation. Alarmantes, mobilisatrices, compassionnelles, graves, solennelles, de telles harangues ont des vertus incontestablement performatives ; par des mots et des phrases, elles feraient basculer dans un nouvel état d'exception. Cette rhétorique permet soudain de percevoir comme évidemment nécessaires les mesures venant rogner des libertés, à commencer par celle d'aller et venir.

Pourtant, le vocabulaire administrativo-juridique ne suit pas : on ne parle pas d'assignation à résidence massive mais de confinement, non d'attroupement plus ou moins séditieux mais de nécessaire distanciation sociale, nul n'envisage la moindre perquisition administrative, au contraire, le domicile apparaît comme le sanctuaire protégeant contre toute agression virale ; quant au *tracking*, il est présenté comme une mesure technique visant à « sauver des vies », non comme le moyen de débusquer un quelconque malfaiteur ou ennemi en faisant fi de sa vie privée. Rien d'inacceptable donc : les Français ont adhéré majoritairement à ces mesures dictées par des exigences épidémiologiques.

Comment expliquer un tel hiatus entre d'un côté le sentiment de vivre en état d'exception avec ce que cela comporte de concentration et de dilatation des moyens de l'État et, de l'autre, une société civile plutôt digne, consciente des enjeux, prête à jouer le jeu sans que la force publique n'ait à montrer ses muscles, drôle et souvent enjouée sur les réseaux sociaux ? L'ambiance de sidération propre à l'époque de la vague

terroriste de 2015 tout comme l'atmosphère irrespirable de la période de contestation des Gilets Jaunes de 2018-2019 semblent bien lointaines.

Dans les états d'exception décrits plus haut, les gouvernants ont dû faire face à des ennemis : extérieurs, intérieurs ou hybrides²⁸. Mais un virus peut-il y être assimilé ? Indépendamment du fait que leur écrasante majorité n'est nullement pathogène, va-t-on prêter à ces organismes minuscules des intentions guerrières, une volonté d'affaiblir ou de tuer ? Le COVID-19 n'est pas plus une « vengeance » d'une planète meurtrie, comme le suggèrent certains écologistes zélés, qu'elle n'était une punition divine comme on le pensait au Moyen Âge. Le virus appartient à une nature qui, grâce aux chercheurs, nous est moins obscure. La connaissance a pris le dessus : soit la science sait, soit elle sait qu'elle ne sait pas mais qu'elle saura à plus ou moins longue échéance. Il manque donc à la crise sanitaire de 2020 le caractère de péril que ferait courir une organisation hostile qui mettrait en place des stratégies, les modifierait, les adapterait, « ferait mouvement » comme disent les militaires. Chaque société des régions du monde confrontées à ce virus se bat en quelque sorte contre elle-même. Ou plutôt, elle ne se bat pas : elle tente de mettre en place des traitements curatifs pour les malades, de sauver ceux qui risquent de mourir, de rechercher le fameux vaccin qui permettra de prévenir l'infection. Pour cela, les chercheurs du monde entier s'entraident, collaborent, échangent des données afin, non d'éliminer ou de détruire le virus – la chose n'est pas possible – mais de faire en sorte que ses effets sur l'homme puissent être maîtrisés.

Sans ennemi, pas de menace ; et sans menace, pas d'état d'exception. Il y aura un nombre de morts à cinq chiffre en France : un total très élevé dans l'absolu, relativement limité rapporté à la population, et infiniment plus élevé qu'en cas de vague d'attaques terroristes. Pour autant, les frontières ne seront pas transpercées, les institutions en danger, la nation au bord du précipice.

Il importe de rappeler que, dans l'histoire, les épidémies et épi-zooties n'ont jamais été rapprochées de situations comparables à un état d'exception. Sous l'Antiquité comme au Moyen Âge, la question n'avait rien de politique. Le grand Périclès fut vraisemblablement l'une

28 Les terroristes djihadistes étaient souvent de nationalité française tout en étant au service d'une organisation « apatride », aux intentions d'ailleurs plus eschatologiques que territoriales ou politiques. Voir sur ce point Saint-Bonnet, 2017.

des victimes de l'épidémie – dont on ne connaît pas avec certitude la nature – qui afflige sa cité entre 430 et 426 avant notre ère. Dans le récit qu'en donne Thucydide, le premier à le faire avec tant de précision, on rencontre l'horreur d'une mort qui frappe implacablement, l'incompréhension d'un phénomène qu'en bon lecteur d'Hippocrate, il s'efforce de décrire méthodiquement, les scènes de lâcheté comme les actes de bravoure propres à ces moments où la nature humaine se révèle à nu, l'imputation de ces fléaux à quelque punition divine ou à quelque perfidie ennemie. Mais rien sur des mesures de police, sur une prise en main de la société par l'État. Quand Périclès exhorte les Athéniens au courage, ce n'est pas face à la maladie mais contre cet ennemi bien réel que sont les Lacédémoniens : « Supportez donc avec résignation les maux qui nous viennent des dieux et avec courage ceux qui nous viennent des hommes²⁹. » Quand la guerre est une affaire toute politique, la situation sanitaire demeure une question essentiellement « sociale » : nulle mesure de police, de confinement, de couvre-feu, mais un appel à la résilience. Puisque la notion de « contagion » n'est pas conçue par les médecins de l'antiquité qui pensent que les lieux sont pestilentiels, non les hommes : l'action étatique ne peut même pas être envisagée car l'on ne saurait que faire. Au VI^e siècle après Jésus-Christ, près d'un millénaire plus tard, Procope de Césarée rapporte que quand les habitants de Constantinople, affligés par une atroce épidémie en 542, annoncent au général Bélisaire qu'ils préfèrent s'exposer au combat plutôt que de supporter passivement la mort de la peste et la famine, il leur répond que la guerre étant réservée aux hommes entraînés, il faut attendre du renfort. Les habitants de la ville sont livrés à eux-mêmes ; l'épidémie échappe au politique³⁰. Au Moyen Âge, on considérera les « pestes » – terme générique qui embrasse tout phénomène épidémique – comme des interventions divines : les raisons de leurs apparitions comme de leurs disparitions sont si impénétrables qu'elles ne peuvent être que la manifestation de la volonté de Dieu de punir, puis d'estimer le châtement suffisant. Un tel fléau étant sacré, il serait impie de vouloir lutter contre les desseins du Tout-Puissant. Les pestiférés se voient donc chassés – on y assimile souvent les juifs –, privés de contacts avec autrui

29 *La Guerre du Péloponnèse*, L. II, chap. 64.

30 *Les Guerres de Justinien*, L. II, chap. 3.

car ils incarnent le mal, le péché. Ce cantonnement forcé a eu, presque par hasard, un effet prophylactique bénéfique : limiter une contagion que l'on croyait démoniaque et qui n'était que virale. L'homme étant impuissant à lutter contre l'Au-Delà, le politique ne le serait pas moins.

Il faut donc attendre le XVI^e siècle pour que les épidémies soient pensées comme ayant des causes humaines : médecins et autorités peuvent donc œuvrer à les combattre, en les prévenant par une meilleure hygiène ou en les contenant au moyen de quarantaines. Les « pestes » sont dorénavant perçues comme des produits d'origine « étrangère » (spécialement du Levant) ; on en rend également fautifs les miséreux. Les plus aisés, mieux informés, s'en sortent en fuyant à temps. Les autorités locales, au plus proche de l'information, interviennent par des mesures de contrôle des populations (quarantaine des équipages des vaisseaux à leur arrivée dans les ports méditerranéens, lazarets, « cordons sanitaires³¹ », etc.). Consuls, échevins, parlements puis intendants développent des normes qui tendent à s'harmoniser à mesure que les échanges de « bonnes pratiques » progressent. Normes extraordinaires, intermittentes, mais convergentes et stables compte tenu de l'expérience acquise : la littérature juridique n'évoque nullement à leur propos d'état d'exception. La Révolution ne met pas en cause la prédilection pour le local : quand l'épidémie est présente, les maires agissent en vertu de leurs pouvoirs de police générale (loi de 1790 puis de 1884). Des commissions et des intendances d'hygiène dans chaque préfecture coordonnent la prévention et la répression (jusqu'à la peine de mort prévue par une loi de 1822). Pour autant, toujours pas de trace d'état d'exception dans les débats, alors que la question est fréquemment débattue³² en ce siècle de révolutions et de contre-révolutions.

Bien qu'elles ne soient déployées que sur des périmètres restreints, peut-on expliquer que des mesures portant gravement atteinte à des libertés essentielles comme celle de se déplacer, ne fassent pas l'objet de contestations juridiques³³ ? Au milieu du XIX^e siècle, le rédacteur du

31 Un corps de troupe chargé d'empêcher que des individus en provenance d'une région « pestiférée » ne pénètre dans une autre qui ne l'est pas.

32 Notamment à propos de la grande loi du 9 août 1849 relative à l'état de siège.

33 Flaubert, en quarantaine, se lamente en ces termes : « en suspicion de choléra », « nous sommes claquemurés dans une presqu'île et gardés à vue. [...] Il n'y a rien de plus drôle que de voir nos gardiens qui communiquent avec nous à l'aide d'une perche, font des sauts de mouton pour nous éviter quand nous nous approchons, et reçoivent notre argent

Répertoire Dalloz se contente de noter qu'en cas d'épidémie ou d'épizootie, l'autorité municipale « doit respecter le plus possible la propriété, les droits acquis, surtout quand il s'agit de mesures qui ne sont pas de nature à produire des effets immédiats³⁴ ». Il ne mentionne nulle part la liberté d'aller et venir pourtant directement concernée par les mesures de quarantaines ou de confinement. La première raison est certainement sociale : devant une menace immédiate ou une épidémie déclarée, nul ne doute de la nécessité de se protéger en s'abstenant de relations sociales : pas de respirateurs artificiels ou d'équipes de réanimation, on ne plaisante pas avec ces maladies-là car il n'y a pas de seconde chance. L'effort semble dérisoire au regard du bénéfice d'échapper à la mort. La seconde raison est plus juridique : jusque dans les années 1980, les voies d'action des citoyens contre l'administration ne permettaient pas d'invoquer des droits fondamentaux. On considérait alors que les libertés étaient garanties *par* les lois, non *contre* elles : les droits, résiduels, en dépendaient. Le fameux test de proportionnalité – la mesure réduisant telle liberté est-elle adaptée, nécessaire, proportionnée à l'intérêt général qu'elle vise à protéger ? – n'est couramment répandu que depuis quelques décennies. En l'absence d'assignation possible des pouvoirs publics qui méconnaîtraient les droits et libertés des citoyens, le canal de contestation privilégié était celui de la politique ; mais, en matière sanitaire, son flux fut quasiment nul.

Notons qu'aujourd'hui, la première ordonnance qu'a dû rendre le Conseil d'État en référé résultait de la plainte d'une association d'internes des hôpitaux qui déploraient que les mesures de confinement ne fussent pas plus sévères, non qu'elles portassent une atteinte excessive à des droits et à des libertés³⁵.

Au XXI^e siècle, compte tenu de la vitesse de la propagation des virus – un peu moins de 1 000 km/h en avion, plus de 300 km/h par TGV – l'approche locale s'avèrerait parfaitement inadaptée. L'échelle se doit donc d'être *a minima* nationale ; elle devrait sans doute être – pour certains aspects – continentale ou mondiale. Il est indubitable,

dans une écuelle remplie d'eau » (Lettre de Flaubert à Olympe Bonenfant, *Du Lazaret de Beyrouth*, 23 juillet 1850).

34 *Répertoire méthodique et alphabétique de législation, de doctrine et de jurisprudence*, Paris, 1848, t. IX, p. 581.

35 Conseil d'État, Ordonnance du 22 mars 2020, N° 439674, *Syndicat Jeunes médecins*.

en outre, que les progrès récents de l'accès à des juridictions en matière d'atteinte aux droits fondamentaux ont conduit le législateur et le gouvernement à devoir « consolider » juridiquement les mesures réduisant les libertés. Tel est l'objet de la loi du 23 mars 2020 qui autorise le gouvernement à confiner les citoyens, à réquisitionner, etc. Pour autant, était-il besoin d'inviter les deux chambres à s'auto-congédier pendant plusieurs demains en laissant au gouvernement les mains libres – politiquement s'entend³⁶ – en vertu de l'état d'urgence sanitaire et de la possibilité de légiférer par ordonnances³⁷ ? Si cette loi a pu être adoptée, c'est précisément parce que le parlement s'est réuni pendant trois jours³⁸, en désignant ceux qui seraient présents dans les hémicycles en se conformant aux mesures barrières ; il n'était donc pas empêché. En contrepartie de cette vacance « volontaire », l'Assemblée nationale a pu mettre en place une « mission d'information » afin d'assurer un « suivi renforcé » des mesures adoptées, chaque mercredi après-midi et largement en visio-conférence³⁹. Information et suivi sans conséquences car ces « missions » ne disposent quasiment d'aucun pouvoir, sinon celui de rédiger un rapport... Si l'état d'exception justifie de « décider » sans le parlement, comme en cas de mise en œuvre de l'article 16 (pouvoirs exceptionnels du Président), alors l'adoption de cette loi dans les formes et la mise en place d'une mission d'information n'ont pas de sens⁴⁰. Puisque les chambres pouvaient se réunir, il suffisait de ne pas réduire leur pouvoir de législateur, de contrôleur du gouvernement et d'évaluateur des politiques publiques tout en adaptant leur manière de travailler, comme l'ont fait des centaines d'entreprises dans le pays, à la demande de ce même gouvernement. L'exécutif en eût-il été moins en mesure de lutter contre l'épidémie ? Rien ne permet de le penser. Au contraire, il n'est pas interdit de supposer que le fonctionnement *normal*

36 Les voies de recours devant le juge administratif demeurent possibles.

37 Mécanisme constitutionnel prévu par l'article 38 en vertu duquel le parlement autorise le gouvernement à adopter des lois (et non des décrets) sans débat dans les hémicycles. Les ordonnances peuvent ensuite être « ratifiées » par les chambres.

38 Les 19, 21 et 22 mars 2020.

39 Le 1^{er} avril 2020, audition du Premier ministre (M. Édouard Philippe) et du ministre des solidarités et de la santé (M. Olivier Véran), le 8 avril 2020, audition de la ministre de la Justice, garde des Sceaux (Mme Nicole Belloubet).

40 En cas de mise en œuvre de l'article 16, le parlement se réunit de plein droit hors session mais sans ordre du jour. Il peut aussi, comme aujourd'hui, suspendre ses travaux, comme il le fit le 22 juillet 1961 (JO 1961, *Débats parlementaires*, p. 2013).

de nos institutions aurait permis de renforcer la résilience, la patience, la confiance des citoyens. C'est sans doute la raison pour laquelle, fin avril 2020, le gouvernement a rectifié le tir en sollicitant l'avis du parlement, notamment sur la stratégie de déconfinement⁴¹.

De même, la quasi-vacance du Conseil constitutionnel jusqu'au 30 juin en matière de « Questions Prioritaires de Constitutionnalité » (loi organique du 23 mars) est-elle justifiée alors que les professions juridiques sont de celles que l'on peut aisément pratiquer grâce à des moyens informatiques ?

L'État s'est organisé, dans les premières semaines, comme si nous étions en état d'exception alors que la société ne le ressentait guère – l'humour des confinés sur les réseaux sociaux montrent que nous étions loin de la sidération qui le caractérise, malgré les efforts de chaînes d'information continue alarmistes – une facilité à laquelle il eût été heureux de résister afin que nul n'accrédite l'idée de normalisation de l'exceptionnel.

François SAINT-BONNET
Université Panthéon-Assas (Paris II)

41 Par l'utilisation de l'art. 50-1 de la constitution (déclaration suivie d'un vote sans engagement de la responsabilité) les 28 avril 2020 devant l'Assemblée et 4 mai 2020 devant le Sénat.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DE BEUMANOIR, Philippe, *Coutumes du Beauvaisis*, Paris, éd. Salmon, Picard, 1970.
- LE GAL, Sébastien, « Origines de l'état de siège en France », Thèse de l'Université Lyon 3, 2011.
- POST, Gaines, « *Ratio publicae utilitatis, ratio status* et "raison d'État" (1100-1300) », dans Christian Lazzeri (éd.), *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992.
- SAINT-BONNET, François, *L'État d'exception*, Paris, PUF, 2001.
- SAINT-BONNET, François, « La dictature à l'époque moderne. La fascination pour une incompréhensible vertu », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 41, n° 1, 2015.
- SAINT-BONNET, François, « L'abnégation des hommes, le sacrifice de la légalité. La Grande Guerre et l'impossible naissance d'un droit administratif d'exception », dans *Jus politicum, revue de droit politique*, vol. 8, 2016.
- SAINT-BONNET, François, *À l'épreuve du terrorisme. Les pouvoirs de l'État*, Paris, Gallimard, 2017.
- THÉNAULT, Sylvie, « L'état d'urgence (1955-2005). De l'Algérie coloniale à la France contemporaine : destin d'une loi », *Le Mouvement Social*, 2007-1 (n° 218).

LA « MAGIE DE L'ESPACE » ET LE TEMPS POLITIQUE

Que nous apprend un refus de Carl Schmitt ?

Silence, déni ou pur et simple, quoique explicite, refus, la question du temps peut être légitimement posée à Carl Schmitt, qui l'écarte avec aplomb dans *Le Nomos de la Terre*¹. S'interroger sur la question de la temporalité politique dans *Le Nomos de la Terre*, qui selon toutes les apparences traite d'une science *spatiale* du droit international, procédera d'un raisonnement *a fortiori*. Cette interrogation est le fruit d'un soupçon : pourquoi Schmitt insiste-t-il tant sur une prééminence spatiale qui ne fait pas problème dans la tradition et qui pourrait sans incohérence faire totalement disparaître la question du temps de son ouvrage ? De fait Schmitt fait une histoire du *Jus Publicum Europæum* sans réfléchir le temps, il appréhende de loin une philosophie de l'histoire, mais surtout il insiste sur l'aspect spatialiste de sa réflexion. Pourtant il construit sa propre trame chronologique pour démontrer que *nomos* est le nom d'une mise en ordre par la localisation (le prendre/partager/paître) (Schmitt, 2007b, p. 51-64), et qu'il n'est pas « une série de règles et d'accords internationaux, mais le principe fondamental de répartition de l'espace terrestre » (Schmitt, 2007a, p. 29-50). En outre il comprend son histoire du *nomos* tantôt comme un récit historique (au commencement la prise de terre, puis la répartition, puis l'exploitation

1 Je me limite aux textes portant sur le *nomos*, tous ceux entourant le maître-ouvrage *Le Nomos de la Terre* (Schmitt, 2001). Schmitt reprend, dans *Le Nomos de la Terre*, toute une réflexion menée depuis les années 1940. Son exposé s'arrête historiquement à 1918, mais on peut facilement présumer qu'il est valable pour les années contemporaines. C'est explicite dans l'article « Le nouveau "*nomos*" de la Terre », qui date de 1955 (Schmitt, 2009, p. 243-248). Dans une fresque à portée générale, en faisant une histoire de la répartition politique, Schmitt critique plusieurs devenirs du droit international ; il poursuit sa critique du droit positif avec une critique du cosmopolitisme (après les deux guerres mondiales mais également concernant le droit pénal) et inclut dans sa critique de la SDN celle de l'Europe en train de se reformer.

comme production-consommation) tantôt comme une structure globale. L'insistance sur la spatialisation des concepts est suspecte, tout en s'inscrivant, malgré toutes les dénégations, dans une trame temporelle, comme passage obligé mais conceptuellement négligeable.

À cet égard il utilise une image étrange : de la carte géographique, il passe à la comparaison avec le « drame » (Schmitt, 2009, p. 243). Cette métamorphose est le signe d'une contradiction possible : Schmitt refuse de faire une philosophie de l'histoire, il refuse de penser le temps, et simultanément il produit une histoire du *nomos* de la Terre, et qui plus est de l'ordre du drame. Reconnaissons qu'il n'est pas totalement inédit qu'une pensée de l'histoire ne soit pas connectée à une pensée du temps. Mais l'image du drame, en 1955 et pas avant, est peut-être l'aboutissement du refus de penser la temporalité et, malgré le panorama historique, de la volonté d'inscrire le concept de *nomos* dans une éternité conceptuelle.

L'EFFACEMENT DU CONCEPT DE GRAND ESPACE DANS *LE NOMOS DE LA TERRE*

Le concept schmittien fondamental de Grand espace, présent dans les articles qui précèdent la publication du *Nomos de la Terre*, s'efface dans l'ouvrage, comme au profit du concept de *nomos*. Ce pourrait être l'indice d'un évitement, d'un silence, ce sera celui d'un refus poli mais ferme. L'ouvrage paraît en 1950, il est déjà prêt dans le courant de la Seconde Guerre mondiale. Il est accompagné d'une série d'articles dans les années 1940 et 1950 qui reprennent à la fois l'idée du *nomos* et la pratique de l'exercice d'une trame historico-juridique. Or, dans les années concomitantes à cette élaboration du concept de *nomos*, apparaît un thème fort dans ses écrits, conférences et articles, qui n'apparaît que très discrètement dans *Le Nomos de la Terre*, celui de Grands espaces. Le Grand espace est la machine de guerre de Schmitt contre l'universalisme, c'est aussi son idiosyncrasie de thèmes que l'on pouvait prêter, avec plus ou moins de distorsion, à la politique agressive allemande. Une interprétation plus bienveillante en fait la suite de sa critique de l'impérialisme

états-unien². Que Schmitt ait voulu par la suite se débarrasser d'un vocabulaire compromettant est envisageable. Qu'il se soit dans les années cinquante rallié aux analyses par blocs avec l'opposition entre États-Unis et URSS, c'est possible. À mon sens, il faut voir une même teneur conceptuelle dans les Grands espaces et le *nomos*, une même manière de réfléchir le politique et une façon de mieux déployer, avec l'accent sur le *nomos*, ce qu'il mettait dans les Grands espaces. Une théorie des Grands espaces pouvait encore prêter à confusion et être ramenée à une histoire de *surfaces*, ce que craint Schmitt par-dessus tout. Il veut absolument éviter ce qui pourrait induire une compréhension erronée en termes de frontières. Schmitt le soulignait en 1940 : « un grand espace est autre chose qu'un petit espace agrandi³ ».

Le *nomos*, après l'interprétation des Grands espaces, est une « forme » qui rend visible l'ordre spatial. Le droit se fait comprendre et se fait voir, mais non pas dans le sens d'une répartition géopolitique. Ce que Schmitt veut parvenir à élaborer, c'est un concept de l'espace qui ne corresponde pas aux enjeux frontaliers, souverains, étatiques du monde, mais une abstraction qui se réfère *immédiatement* au concret, et non pas médiatement. On a donc, sous-jacente, une théorie du concept ou tout au moins une définition de son statut qui, pour être implicite, n'en est pas moins primordiale. Le concept est ainsi une « forme immédiate » (Pratt, 2015) qui rend perceptible l'espace, forcément politique. Schmitt rejette la géopolitique pour la « géographie de l'esprit⁴ », une géographie politique logique. Il y a en effet une critique des concepts politiques tels qu'ils sont développés par le droit et par la philosophie. Il y a aussi une volonté de s'appuyer sur un statut épistémique du concept. Schmitt entend ne pas retomber dans une fausse concrétisation qui serait dessinée par les images des frontières. J'y perçois le désir de reconsidérer les rapports entre l'image et le concept. Grand espace puis *nomos* sont les noms analytiques d'un façonnage (des institutions, des frontières, des rapports entre les États, du droit international, etc.) considéré d'un point de vue inhabituel. Un Grand espace n'est pas un changement d'échelle ou de

2 À cet égard, le texte non traduit *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte* [L'ordre du grand espace en droit international avec interdiction aux puissances étrangères d'y intervenir, quatre éditions de 1939 à 1941] est fondamental.

3 Cité par Kervégan, 2011, p. 224 : « Raum und Grossraum im Völkerrecht », 1940.

4 Schmitt, 2001, p. 289 : « *Geistesgeographie* », à propos du déplacement des lignes orientales et occidentales des États-Unis après l'Europe, à la fin du XIX^e siècle.

paradigme, mais un changement de vision. Il n'est pas une organisation de l'espace, mais le nom d'un réordonnement sans tracé souverain mais avec des « dessins », des diagrammes. Le concept de Grand espace permet à Schmitt, momentanément, de s'émanciper d'une vision historique de l'évolution étatique et interétatique de la souveraineté.

Plusieurs interprétations de cet effacement, dans *Le Nomos de la Terre*, d'un concept aussi important, sont possibles, dont je ne retiendrai, pour l'enquête sur le temps ignoré par Schmitt, que la signification suivante : cette quasi omission d'un concept fondamental participe du refus net de Schmitt de concevoir l'espace politique en termes d'images concrètes. Il en reporte l'aspect concret sur la notion de *nomos*, l'inscrivant durablement dans une science spatiale du droit et dans ce qu'il reconnaît avec fascination, dans le *Glossarium*, comme une « magie de l'espace⁵ » (Schmitt, 1991, p. 88).

UNE HISTOIRE AU LIEU DU TEMPS

Plus en rapport avec la question qui nous occupe : *Le Nomos de la Terre* fait l'histoire du *Jus Publicum Europæum*, une histoire continue de la péremption de principes existants, dont Schmitt retrace les jalons (bulle papale sur l'Amérique, congrès de Vienne, conférence du Congo, La Haye, etc.). Ce que Schmitt entend faire, au-delà de cette histoire, c'est mettre en avant un principe général qui ne soit pas assujéti aux évolutions historiques alors même qu'il est en train de dessiner une trame historique. Davantage, il prétend procurer un outil épistémologique pour décrire le changement dans la prise de terre et son exploitation politique. En d'autres termes, faire une histoire et utiliser un pseudo-concept lui permet de ne pas parler du temps. Entrons dans la possible contradiction.

Quelle est l'attitude de Schmitt à l'égard de la philosophie de l'histoire ? D'après sa rhétorique, il semble ne pas en avoir besoin. L'historicisation des concepts juridiques paraît lui suffire. Ses références explicites, dans *Le Nomos de la Terre* et seulement dans celui-ci, sont presque ironiques, à

5 « die Magie des Raumes », voir aussi p. 91, p. 171. Carl Schmitt fait la différence entre « Magie » et « Zauberei ». Cf. Pratt, 2015.

l'égard de Hegel, de Burkhardt, de Marx (Schmitt, 2001, p. 100, p. 112). Il est clair que Schmitt joue le théologien Francisco de Vitoria contre les philosophies de l'histoire du XIX^e siècle, que ce faisant il s'exonère d'un rapport essentiel avec la chronologie linéaire, alors même – il convient d'insister – qu'il est en train de dessiner la trame *linéaire* du *Jus Publicum Europæum*. Mais il le fait sans principe directeur, et avec un principe structurel. « L'absence de toute perspective historique à un moment aussi chargé d'histoire [celui de Vitoria] devait nécessairement conduire à supprimer et à priver de ses attaches spatiales *l'image* jusque-là européen-centrique du monde et de l'histoire qu'entretenait la *Respublica Christiana* au Moyen Âge⁶. » (Schmitt, 2001, p. 108) Son point de vue sur l'histoire est celui d'un théologien du droit qui se serait laissé aller à dresser un panorama historique, aux fins de comprendre le présent. En ce sens – paradoxe de l'énoncé – l'espace relève du domaine temporel et non du domaine spirituel. C'est peut-être là un premier élément de réponse à la question du temps. Schmitt récuse avant tout une chronologie historique et une philosophie de l'histoire européocentrées. Et cependant le *Jus Publicum Europæum* dont il trace l'histoire est sans doute, dans une forme de nostalgie, ce qui a le mieux correspondu à un *nomos* cohérent. Il lui faut donc tenir les deux bouts de ce qui pourrait être une contradiction. Schmitt ne renonce pas à une conception de l'histoire eschatologique mais à une philosophie de l'histoire dans sa tradition⁷.

Si l'on prend au sérieux ses quelques références à Hegel et Marx, on se rend compte que c'est d'abord pour évoquer le risque que comporte sa propre compréhension « spatialiste » du politique international. En effet cette compréhension pourrait être renversée en son contraire, c'est-à-dire laisser place à l'idée que l'espace doit être rempli par *quelque chose*. La possibilité du chaos est identifiée à un droit des gens « spatial » (Schmitt, 2001, p. 227), universel, vide au moins, pernicieux au pire. C'est le risque métaphysique. On peut y voir une reprise de l'argumentation de Bergson, dans *L'évolution créatrice*, qui fait du rien un faux problème métaphysique. Le métaphysicien place en un même statut ontologique le rien et le quelque chose ; or dans le rien, montre

6 Je souligne.

7 Ce qui retient l'attention du juriste, c'est le *cadre* et le *titre* (Schmitt, 2001, p. 112), l'instance de prise, autrement dit l'évolution de l'*auctoritas* et de la *potestas* avant l'idée de l'État.

Bergson, il y a l'idée d'une présence que l'on prive de cette présence, il y a la pensée de non-quelque chose. C'est le raisonnement que tient Schmitt implicitement : l'espace est toujours investi, quand bien même le métaphysicien politique n'y verrait – faussement – rien. Là encore, Schmitt détourne l'attention de l'histoire et du temps en montrant qu'une telle conception peut être investie, par l'opposition entre l'espace livré au chaos et l'espace libre susceptible d'être pris⁸. En outre Schmitt dénonce la vision de l'espace libre par Hegel et Marx comme « une jungle dominée par un égoïsme effréné » (Schmitt, 2001, p. 100) que l'État va sauver. Peu après, c'est la perspective purement libérale qui est explicitement dénoncée. L'espace juridique compris sans le concept de *nomos* est un espace forcément dévolu à une forme de libéralisme, de « fausse liberté », tandis que l'espace compris sous l'angle du *nomos* est voué à une configuration contre et pour un espace de liberté supposée⁹.

Pour achever la revue des références à une philosophie de l'histoire, il faut évoquer celle à Giambattista Vico, dont Schmitt se débarrasse plus rapidement que dans d'autres textes. Elle est complétée par l'évocation, rapide elle aussi, de Locke et Kant. Il s'y réfère non comme à un philosophe de l'histoire mais comme à un philosophe du droit et trouve chez celui-ci « le fondement premier de nature tellurique où tout droit plonge ses racines, où coïncident espace et droit, ordre et localisation » (Schmitt, 2001, p. 52). Il trouve ainsi chez Vico l'idée de division et de répartition, associée à une pensée de la jurisprudence que l'on pourrait dire

8 « Mais d'une autre manière encore les idées de mer libre, de libre commerce et de libre économie mondiale, y compris la notion d'espace libre ouvert à une libre compétition et à une libre exploitation, entretiennent un rapport historique et structurel avec de tels concepts spatiaux. Les espaces "libres" qui se forment ainsi peuvent apparaître, sous leur meilleur jour, comme un champ clos où chacun mesure ses forces ; mais ils peuvent aussi devenir le chaos désolé d'un anéantissement réciproque. » (Schmitt, 2001, p. 100).

9 Il y a un concept de l'Amérique non étatique comme espace par excellence de cette liberté à prendre, un concept comparable à celui d'état de nature chez Hobbes, dit Schmitt à plusieurs reprises (Schmitt, 2001, p. 290). Sur ce concept précisément – l'Amérique comme espace libre non étatique – Schmitt rend un demi-hommage à Hegel qui caractérise l'Amérique comme une société civile de libre jeu des intérêts. C'est évidemment une manière non masquée d'alimenter sa propre conceptualisation. Plus intéressante peut-être, la manière, dans le même passage (*ibid.*), de reconduire l'espace clos ou l'espace libre dans une pensée interne à l'Amérique : c'est le sens de son hommage, cette fois sans mélange même s'il est rapide, un hommage plutôt étrange, à John Dewey, qui « a pris cette fin du *frontier* comme point de départ de son examen de la situation sociale concrète de l'Amérique » (*ibid.*).

performative (la puissance poétique du droit)¹⁰. Ce qui est commencement historique dans la plupart des philosophies de l'histoire, vaut pour Schmitt comme épistémologie. Donc chez Vico, c'est la description de la division des champs et la production jurisprudentielle du droit qu'il retient, négligeant totalement son histoire divine, héroïque et humaine.

On peut dire, à partir de ces quelques éléments, que la conception du droit en général chez Schmitt est anhistorique, même si elle se saisit dans les évolutions du *nomos* de la terre.

LE TEMPS ÉVITÉ PAR SCHMITT

Il convient donc de distinguer philosophie de l'histoire – un horizon commode pour Schmitt mais sans élaboration – et temporalité juridico-politique.

Schmitt est à cet égard particulièrement nonchalant. Quand il cite Hegel et sa conception d'un espace non étatique, il commence par un excursus sur l'état d'exception, plus exactement sur la *Martial Law*¹¹. Relativement à l'état d'exception, qui selon moi rend visible un rapport du politique et de la production d'une temporalité¹², il ne va pas nous étonner que Schmitt, dans ce paragraphe, soit contraint de parler à la fois de l'espace et du temps. Il le fait de manière presque embarrassée concernant le temps. En effet, il distingue l'état d'exception à la française et l'état d'exception à l'anglaise. L'état d'exception à la française est compris comme un état de siège, qui est pour lui une institution juridiquement réglée (il ne revient pas sur les développements datant de 1921 dans *La Dictature*). L'état d'exception compris comme *Martial Law* dans le contexte anglais s'en distingue par sa détermination dans le temps et dans l'espace. Il fait donc de l'état d'exception à la française un événement atemporel et de l'état d'exception à l'anglaise une

10 « Selon G. Vico, le premier droit a été donné aux hommes par les héros sous la forme des premières lois agraires. Pour Vico, la partition et la délimitation du sol – la *divisione dei campi* – est avec la religion, le mariage et le droit d'asile un des quatre éléments originels de tout droit humain et de toute histoire humaine. » (Schmitt, 2001, p. 52).

11 Schmitt, 2001, p. 100.

12 Voir Grangé, 2018.

combinaison des deux champs. Mais il n'explicite pas davantage. On a là une simple apparition du binôme espace et temps dont Schmitt s'était gardé jusqu'ici. Pourtant la définition de l'état d'exception est somme toute classique et justement relève à la fois de l'espace et du temps :

Chronologiquement, il est délimité par rapport à l'ordre juridique normal par la proclamation du droit de guerre au début, et par une loi d'exonération à la fin [*act of indemnity*]; spatialement par une indication précise du domaine de validité; dans ce cadre spatial et temporel, tout ce qui, suivant la situation, apparaît en fait comme nécessaire peut se produire. (Schmitt, 2001, p. 99-100)

Le problème de l'espace et du temps comme binôme prend place aussi dans une interrogation sur le contenu imagé et abstrait des concepts (à propos du *nomos* souverain). Schmitt se réfère au linguiste Jost Trier, qui s'intéressa aux champs sémantiques et lexicaux dans un contexte surtout médiéval¹³. Il tire du champ lexical un autre niveau, le « niveau conceptuel » (Schmitt, 2001, p. 78). Schmitt est en train de relever la prégnance de l'inscription spatiale du mot *nomos*, rapproché de la clôture, de l'enceinte, de la frontière. D'une certaine manière, le *nomos* est tout ce qui est soustrait à l'extérieur, il enveloppe, comme concept, les rapports à l'intérieur d'une enceinte. Ce faisant, écrit Schmitt, « notre insistance sur l'origine spatiale des conceptions juridiques pourrait comporter un certain danger » (*ibid.*, p. 79) : on l'a vu, il s'agit du danger de fausser les concepts par une image trop concrète, au détriment du concret de l'ordre. *Mais Schmitt ne s'en tient pas là, le danger de la généralisation est celui de « l'antithèse, banale et en vogue, de l'espace et du temps » (ibid.)*. Schmitt pointe là une ornière conceptuelle, dans la tradition et dans son exposé, mais il s'en débarrasse de manière expéditive :

On peut alors, ou bien emboîter le pas à la philosophie bergsonienne, et opposer intelligence et instinct en définissant l'espace comme quelque chose d'« intellectuel » par opposition à la « durée concrète » ; ou bien comme on aimait à le faire en Allemagne depuis 1939, on renverse purement et simplement les valeurs de cette antithèse en faisant de l'espace l'être concret et du temps l'intellectuel abstrait. Ces deux possibilités peuvent donner lieu à des constructions subtiles, mais aucune des deux n'est visée ici et toutes deux seront donc évitées. (*ibid.*)

13 Jost Trier fut membre du NSDAP mais fit carrière après la guerre sans rencontrer de problème.

Schmitt ne résout donc pas l'antithèse du binôme qui n'en est pas un. On a l'opposition entre (a) espace intellectuel abstrait et durée concrète et (b) espace concret et temps intellectuel abstrait. Schmitt ne saurait se satisfaire de l'alternative ; nous ne saurions nous satisfaire de ce congé donné au binôme¹⁴. J'y vois une autre opposition plus fondamentale dans la conception du temps. Elle serait la suivante : (a) on ne peut penser le temps que par rapport à un espace (ce serait l'hypothèse aristotélicienne), mais dans ce cas, l'histoire juridique du *nomos* comme science spatialiste s'effondre ; (b) les deux catégories peuvent se penser indépendamment (ce serait l'hypothèse augustinienne). Cette hypothèse (b) siérait à plusieurs titres à Schmitt : elle lui permet de détacher l'espace du temps, et ainsi de faire une histoire du droit non référée à une philosophie ; elle lui permet de définir l'espace sans image, et sans plus d'égard à ce qu'il considère comme une antithèse traditionnelle et sans intérêt ; elle lui procure une pseudo-philosophie de l'histoire dans un sens augustinien ou plutôt « romain ». Se débarrasser du temps et de l'espace considérés comme antithétiques lui ouvre la possibilité de définir le droit comme la *formalisation d'une forme* – le *nomos* – sans « tomber » dans l'abstraction mauvaise.

L'ÉVICITION SCHMITTIENNE DU TEMPS COMME SYMPTÔME

Reste, tout de même, que non seulement Schmitt ne théorise pas l'histoire, mais qu'il se débarrasse assez facilement du temps comme catégorie. L'interprétation la plus consensuelle consiste à y voir un aspect de son refus du positivisme rationaliste. On peut y voir un problème réel. La « magie de l'espace » a fonctionné pleinement : elle a transformé des images en concepts, elle a réussi à ignorer le temps en s'appuyant

14 De plus quand on sait l'admiration que Schmitt vouait à Bergson, on peut supposer que cette référence tellement allusive en cache une autre : Heidegger, avec qui il partage la critique des concepts creux, mais dont il ne veut pas se sentir redevable de la philosophie de l'être et du temps ? Ou la critique du renouveau kantien amorcé par les sciences juridiques de son temps ?

sur une philosophie de l'histoire succincte, elle a ignoré la double catégorisation du temps et de l'espace.

Trois remarques sur cette éviction schmittienne du temps que je considère désormais comme le symptôme attaché à toute entreprise qui se dispense de supposer une matière temporelle créée par le politique.

Premièrement : tout en rejetant une conception philosophique du temps pour comprendre le juridico-politique, Schmitt, comme beaucoup d'autres, reste en partie prisonnier de la définition aristotélicienne. Le *Jus Publicum Europæum* est soumis à une évolution, à des changements, à un devenir. Schmitt tente bien d'éviter une telle ouverture à un *devenir* historique, notamment en se référant aux Pères de l'Église et en reprenant le thème du *katechon*¹⁵. Mais l'idée du changement comme produit du rapport entre le temps et l'espace revient lorsqu'il évoque la *mutation* du droit des gens quant à l'ordre spatial, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur (Schmitt, 2001, p. 64, 85, 200...), et surtout avec l'objet de plus en plus présent de son exposé, la guerre et plus précisément l'*occupatio bellica*. Celle-ci n'est pas seulement un déplacement de souveraineté (*ibid.*, p. 201), c'est aussi une certaine *durée qui produit du droit*¹⁶. Il convient de préciser par précaution que ce n'est pas parce que Schmitt utilise des mots comme durée, devenir, mutation, que le temps est forcément convoqué. C'est parce que ces mots sont utilisés pour décrire un changement de forme du droit dans une théorie qui se veut uniquement spatialiste qu'il importe de noter la possible contradiction symptomatique. Insistance suspecte quand en fin de parcours il éprouve le besoin de redire cette spatialité exclusivement¹⁷.

Deuxièmement : les concepts de *nomos* et de guerre ont besoin d'approximations et d'images, leur rapport au concret est en jeu. C'est dans la spatialité que ces images peuvent être puisées. Schmitt a d'abord défait les images de leur fausse spatialité, il les a débarrassées de leurs caractéristiques traditionnelles (les images, par exemple la frontière,

15 Comme ce qui tient, retient, contient le mal, et qui est en ce sens le seul élément de continuité de l'histoire (Schmitt, 2001, p. 64-65).

16 *Ibid.*, p. 214, à propos de la Conférence du Congo, 1885.

17 « Nous nous limitons pour notre sujet à quelques perspectives spatiales qui clarifient la représentation spatiale des guerres du droit des gens européens en vigueur jusqu'ici. » (Schmitt, 2001, p. 305).

peuvent être considérées comme des faux problèmes), puis les a réinvesties de leur véritable contenu politique découvert grâce au *nomos*. Le Grand espace a eu cette fonction. La guerre civile mondiale joue ce rôle d'adjuvant imagé pour entretenir un concept (rappelons que le *nomos* était comparé à un drame, il lui faut donc des adjuvants). La recherche sur l'absence de référence à une théorie du temps nous a permis d'éclairer la formation et le statut épistémique de certains concepts. C'est le symptôme de la pauvreté de notre répertoire en images temporelles.

Troisièmement : la réussite de Schmitt dans son éviction de la catégorie du temps tient à l'évolution du *Jus Publicum Europæum* qui, sous sa plume, aboutit à l'idée que le droit international est une constante réflexion et une reconfiguration des reconnaissances réciproques. Il faudrait développer plus à loisir, mais notons qu'à cette occasion Schmitt fait usage, invente presque, la notion de « Politie » (Schmitt, 2001, p. 71) pour caractériser les entités, résultat de cette répartition politique, indépendamment de toute réflexion philosophique sur les institutions. *Il le fait dans un endroit stratégique du texte où tout le drame du nomos se noue.* Dans un paragraphe évoquant Platon, Aristote, Théophraste et Xénophon, Schmitt évoque le *nomos* perdant son sens de prise de terre pour prendre celui de règle, norme, loi, etc. Ce faisant il trouve la trace de *nomos* dans l'usage aristotélicien de « *politeia* » et écrit que « l'on reconnaît toujours, en tout cas chez Aristote lui-même, quelque chose de la relation originelle entre localisation et ordre, grâce à quoi le *nomos* continue à être expression et partie intégrante d'une *mesuration* concrète et conçue essentiellement dans l'espace » (*ibid.*). On peut trouver sa démonstration dans le détail plus ou moins convaincante. En tous cas, la révérence à Aristote, assez originale dans son œuvre mais fondamentale, indique un transfert du contenu du sens originel de *nomos* dans la *politeia* aristotélicienne, récupérée dans la notion de Politie, qui, dans le transfert conceptuel, n'a rien de temporel. Malheureusement, il ne développe pas...

LA QUESTION DU TEMPS FAIT RETOUR DANS LE DRAME :
HAMLET OU HÉCUBE

Je considère Schmitt, pour la question qui nous occupe, comme un symptôme : vouloir s'émanciper de la tradition philosophico-politique, refuser une conception métaphysique du temps – dans lesquelles conceptions sont compris rapidement Platon, Aristote, Augustin – détacher le droit de la philosophie transcendantale, tout cela ne suffit pas à définir le temps politique, pas plus qu'à lui donner congé. La question fait retour, même de manière discrète, chez Schmitt le premier. C'est ainsi que je lis son petit ouvrage *Hamlet ou Hécube*, paru en 1956, soit peu de temps après *Le Nomos de la Terre*. Le sous-titre est déjà ambigu : *L'irruption du temps dans le jeu (Der Einbruch der Zeit in das Spiel)*. Le livre porte sur la représentation du pouvoir, au travers d'*Hamlet*. Schmitt y cite beaucoup Walter Benjamin, comme un juste retour des choses, plusieurs décennies plus tard – un rattrapage, un *mea culpa* ? –, puisque Benjamin, dans *Origine du drame baroque allemand*, avait clamé sa dette à la définition par Schmitt de la souveraineté¹⁸. Ce qui est intéressant dans *Hamlet ou Hécube*, c'est que le « dialogue » ne porte plus sur la souveraineté, comme si, pour Schmitt lecteur de Benjamin, cela ne faisait plus question¹⁹. Schmitt, sous couvert de reprendre une explication historique, ne cesse de la rabaisser, bien que toute sa démonstration repose sur une contextualisation et une actualisation des circonstances de la pièce et des préoccupations politiques de Shakespeare²⁰. Tout se passe comme si Schmitt voulait s'émanciper de la lecture benjaminienne sans parvenir à proposer un concept du temps qui ne soit pas simple historicisation. À l'« *Ursprung* » de Benjamin, il oppose le « *Einbruch der Zeit* ». Schmitt semble placer d'emblée *Hamlet* hors du temps en en faisant la quintessence de l'éternelle alternative entre tuer le meurtrier

18 Carl Schmitt fait explicitement le lien entre son travail, *L'origine du drame baroque allemand* de Walter Benjamin (Benjamin, 2009), et *Le Nomos de la Terre*, dans la note 8 p. 40-41 de *Hamlet ou Hécube* (Schmitt, 1992). Voir aussi Grangé, 2015.

19 Je ne suis pas sur ce point l'interprétation de Thomas Boccon-Gibod qui fait de l'ouvrage de Schmitt un traité anti-Benjamin (Boccon-Gibod, 2008, p. 135-149).

20 Schmitt, 1992, dès le début p. 16.

du père et la mère en même temps (Oreste) ou tuer le meurtrier avec l'aide de la mère (Hamlet). Pour lui *Hamlet* est l'invention d'un « mythe européen moderne » (Schmitt, 1992, p. 16). Le tabou anthropologique de la mère rencontre le tabou historique de Marie Stuart²¹. Mais l'irruption du temps, pour Schmitt, est seulement l'irruption de l'histoire dans le jeu de la tragédie au théâtre.

Son unité de temps, de lieu et d'action [à la pièce *Hamlet*] n'est pas fermée et ne produit pas un pur processus se suffisant à lui-même. Elle a deux grandes ouvertures par où un temps historique fait irruption dans le temps du jeu et par où dans ce jeu par ailleurs authentique, s'introduit un flot imprévisible d'interprétations toujours nouvelles, d'énigmes toujours nouvelles et finalement insolubles. (Schmitt, 1992, p. 72)

Schmitt a beau affirmer que « ce ne sont en aucune façon de simples implications historico-politiques, mais des données enregistrées dans le jeu » (Schmitt, 1992, p. 73), ce n'est pas pour autant le *Zeit* qui fait ici son apparition. En fait, l'opposition entre Schmitt et Benjamin est terminologique d'abord, interprétative ensuite. Schmitt veut distinguer *Trauerspiel*, drame, et *Tragödie*, et il déplore que l'on prenne souvent l'autre pour l'un, dans une volonté de germaniser le mot *Tragödie* (*ibid.*, p. 62). Est-ce un reproche masqué à Benjamin ? C'est possible, mais cela lui permet en tout cas d'avancer sa thèse : la tragédie baroque part d'un destin historique actuel (*ibid.*, p. 74-80).

La « magie de l'espace » était découverte dans son énergie conceptuelle, sa capacité à produire des concepts et à se détacher des lignes tracées sur la carte de géographie. Elle était pure puissance épistémique. Le concept gardait les vertus de l'image sans les inconvénients fallacieux ou illusoire de celle-ci. D'un autre côté, Schmitt est cohérent avec le congé expéditif donné à la question du temps dans *Le Nomos de la Terre*. Pourtant dans *Hamlet ou Hécube* il reprend la notion benjaminienne fondamentale de *mélancolie* pour décrire le pouvoir. L'indécision, qui marque le souverain et provoque sa mélancolie dans le drame baroque, a pour pendant chez Schmitt l'aspect très politique de la décision souveraine.

21 En 1600-1603, dates des deux versions de la pièce, se pose la question de la succession de la reine Elisabeth. Jacques deviendra Jacques I^{er}, lui le fils de Marie Stuart qui avait été tuée par Elisabeth ! Mais Schmitt se défend de faire de Hamlet un héros historique (Schmitt, 1992, p. 31).

On peut s'essayer à poursuivre ce qu'aurait pu être une analyse benjamino-schmittienne du temps politique. La mélancolie serait la conscience du temps dans un corps qui devrait en être exonéré²², elle serait le temps qui s'imisce dans le politique qui devrait seul être une force productrice, une force de contrainte ou de justice. Si Schmitt évince le problème du temps politique par la « magie de l'espace », Benjamin l'évite avec les *Thèses sur le concept d'histoire*. La dialectique est devenue une alternative entre l'espace politiquement compris (la position radicale de Schmitt) et l'histoire (la critique du matérialisme historique et un messianisme recomposé pour Benjamin). Le temps politique se loge entre les deux, ou ailleurs.

QUE NOUS APPREND LA PRÉMISSSE SCHMITTIENNE NÉGATIVE SUR LE TEMPS POLITIQUE ?

La focalisation sur l'existence ou l'inexistence du temps n'est pas le problème des philosophes politistes²³. Ceux-ci l'abandonnent aux métaphysiciens ou aux physiciens et s'en tiennent prudemment à l'histoire, soit une certaine manière de construire et de structurer les événements de manière chronologique, voire causale et génétique. Le problème que le politiste devrait se poser est celui de la matière du temps ; il devrait lui supposer une matière, peut-être inessentielle, mais assurément un sens, une épaisseur politiques. Je l'ai montré ailleurs pour l'état d'exception, je n'y reviens pas²⁴. Le vrai problème concernant le temps politique, c'est que sa matière, s'il en a une, est discrète. Elle ne présente pas les avantages de saisie par l'utilisation des images ou par les images conceptuelles. D'autre part, si l'on peut espérer écrire l'histoire – des vainqueurs et des vaincus – on ne peut espérer maîtriser totalement le temps politique. Le descriptif et le prescriptif, dès lors qu'on envisage

22 Je renvoie aux comparaisons pouvant être faites entre la conception de Schmitt, dans une inspiration benjaminienne, et Ernst Kantorowicz dans *Les deux corps du roi* (Kantorowicz, 1996).

23 Depuis John McTaggart puis certains philosophes analytiques.

24 Grangé, 2018.

le temps, ne sont pas nettement séparés. Je pense aux sorties de conflit mais il y a d'autres exemples. Le temps n'est pas la simple application ou traduction, d'une volonté politique. Il est à la fois horizon et action, mais il ne se prête à aucun pré-découpage, il faut le redéfinir à chaque fois.

La sociologie et les théories de l'accélération sociale²⁵ nous fournissent une piste de compréhension et d'émancipation par rapport à la non-pensée du temps permise par la référence aux philosophies de l'histoire. Elles détachent clairement le temps de la catégorie d'espace et défont la priorité donnée à cette dernière. Non seulement elles font la part belle à une évaluation du temps personnel mais encore elles montrent que nous vivons plusieurs temps, contre un temps unique, figé, écrit, discipliné²⁶.

Il me semble cependant que cette conception du temps, et non de la temporalité, ne touche que partiellement à notre problème, et que celui-ci est d'autant plus aigu qu'on envisage un ou des temps politiques. Dans un raisonnement *a fortiori*, j'ai pris pour exemple Schmitt qui ne s'appuie pas sur une négation mais sur un congé donné au temps politique. On peut appréhender le temps sous plusieurs *aspects*, qui donnent lieu, ensuite, à diverses sciences : la chronologie (dans un rapport causal), la mesure (le temps quotidien, social), la vitesse (déjà un rapport entre espace parcouru et temps mesuré). Tous ces aspects correspondent à une représentation du temps. Ils se prêtent plus ou moins à la manipulation, au récit, à une mise en forme qui n'est pas « sa » forme. La spécificité du temps politique est justement d'être protéiforme, ou multiforme, parce qu'il est tantôt manipulable (par le récit, la mesure, etc.), tantôt discret.

Il y a un dernier aspect du temps qui ne se trouve nulle part, si ce n'est sous forme métaphorique : le *rythme* serait dissimulé par la distinction entre un temps de l'histoire – temps profane, traitable – et un temps apocalyptique – dont la philosophie au sens large voudrait se débarrasser comme lié à la théologie (ce que ne fait pas Schmitt). Autrement dit il s'agirait de dépasser la trivialité du temps historique d'une part et de prendre en compte que l'on ne saurait s'arrêter à la sécularisation des concepts théologiques d'autre part. Le rythme est la répétition d'une même séquence, d'une même cellule de base, qui introduit de l'ordre (du sens) et crée une

25 Rosa, 2013, qui s'appuie sur, entre autres, Koselleck, Luhmann, Virilio...

26 Après tout l'entité espace-temps d'Einstein n'est pas une entité hybride, elle pourrait s'appeler « schtroumpf » et faire appel à de tout autres concepts que ceux d'espace et de temps pour se décrire, espace et temps n'étaient que noms pour nos erreurs.

attente²⁷. Le rythme participe ainsi d'une attente du même (la répétition d'une séquence connue), d'une tension donc, et de sa résolution lorsqu'elle se répète effectivement. Elle est aussi variable : sur une même base rythmique, il y a de nombreuses variations possibles, des complexifications, des simplifications, des ajouts, etc. On a donc un référentiel de base et un désordre apparent qui participe d'un ordre de fond. Il est à mes yeux important de distinguer ces différents aspects : le référentiel de base peut bien être une représentation, une mesure conventionnelle ou un récit, mais le temps politique ne se réduit pas à cette trame, il est aussi invention²⁸ (ou adaptation créatrice, évolution, renouveau dans la causalité, etc.), et variation dans la structure (périodicité, structure, variabilité sont souvent convoquées pour décrire ce qu'est le rythme).

Évidemment appréhender le temps politique sous la forme de rythmes est exigeant pour le philosophe qui n'a que des moyens hétérogènes à sa disposition et doit adapter sa méthode à partir des analyses musicales, psychologiques ou littéraires pour espérer saisir et décrire les temporalités politiques. Il faudra donc commencer par distinguer *les temps politiques* – ce qui est créé par le politique, l'histoire, le pouvoir – et *les temporalités politiques* – l'étoffe discrète, rythmique, qui se situe en deçà de l'événementialité historique, exécutive, juridique.

Ninon GRANGÉ
 Université Vincennes – Saint Denis
 (Paris 8)

27 Il me semble que Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*; *Éléments de rythmanalyse...*) parle de rythme là où il faudrait continuer à parler d'accélération donc de vitesse. Le rythme est simplement le nom donné à des vitesses vécues différentes. Pourtant Lefebvre applique la « rythmanalyse » aux sciences suivantes : philosophie, sociologie, psychologie et... musique. Le fait d'inclure un art, la musique, dans ces champs restreints, nous indique que la référence, malgré tout, pour la notion de rythme, est musicale. En fait je prends la notion de rythme dans un sens musical et non pas dans le sens de la rythmanalyse que Lefebvre reprend de Bachelard. Il ne l'a d'ailleurs pas achevée et ne lui donne pas d'exposition systématique. Lefebvre a orienté cette ébauche de concept davantage vers l'analyse de l'espace urbain et des rythmes de vie, inaugurant par là une analyse esthétique de la vie sociale.

28 Voir les définitions du rythme par Francis Wolff, pour la musique, dans *Pourquoi la musique ?* (Wolff, 2015). En ce sens la vitesse ne peut pas être confondue avec le rythme. Si l'on tient à utiliser l'image musicale, la vitesse n'est autre que *le tempo*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENJAMIN, Walter, *Thèses sur le concept d'histoire*, dans Walter Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BENJAMIN, Walter, *L'Origine du drame baroque allemand*, trad. fr. S. Muller avec A. Hirt, Paris, Champs, 2009.
- BOCCON-GIBOD, Thomas, « La tragédie, entre art et politique. Schmitt, Benjamin, Foucault », *Raisons politiques*, n° 31, 2008-3, p. 135-149.
- GRANGÉ, Ninon, « La guerre civile (mondiale ?) et le dialogue Schmitt-Benjamin », *Astérion*, 2015, <https://asterion.revues.org/2628> (consulté le 25/08/2020)
- GRANGÉ, Ninon, *L'Urgence et l'Effroi. L'état d'exception, la guerre et les temps politiques*, Paris, ENS-Éditions, 2018.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Les Deux Corps du roi*, trad. fr. J. P. Genet et N. Genet, Paris, Gallimard, 1996.
- KERVÉGAN, Jean-François, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011.
- LEFEBVRE, Henri, *Éléments de rythmanalyse*, Paris, Syllepses, 1992.
- PRATT, Valéry, « Grand espace versus espace public mondial », in O. de Frouville (dir.), *Le cosmopolitisme juridique*, Paris, Pedone, 2015.
- ROSA, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. fr. D. Renault, Paris, La Découverte/Poche, 2013.
- SCHMITT, Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- SCHMITT, Carl, *Hamlet ou Hécube*, trad. J.-L. Besson et J. Jourdheuil, Paris, L'Arche, 1992.
- SCHMITT, Carl, *La Dictature*, trad. fr. M. Köller et D. Ségлар, Paris, Seuil, 2000.
- SCHMITT, Carl, *Le Nomos de la Terre*, trad. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, (Léviathan), 2001.
- SCHMITT, Carl, « Changement de structure du droit international » (1943), in Carl Schmitt, *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, traduit et présenté par C. Jouin, Maisons-Alfort, Ère, 2007a.
- SCHMITT, Carl, « Prendre/partager/paître » (1953), in Carl Schmitt, *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, traduit et présenté par C. Jouin, Maisons-Alfort, Ère, 2007b.
- SCHMITT, Carl, « Le nouveau « nomos » de la Terre » (1955), in Carl Schmitt, *Machiavel Clausewitz. Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris, Krisis, 2009.
- WOLFF, Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, 2015.

DE L'ACCÉLÉRATION À LA TEMPORISATION

Fabius Cunctator ou la redéfinition de la prudence en temps de crise

Dans un précédent article publié dans ce volume, consacré à la temporalité politique, je montrais que, à partir du congé donné au temps politique par Carl Schmitt, il faut penser le temps politique comme la création d'un rythme propre, avec cette condition qu'il convient de présupposer une matière du temps, et pas seulement une mesure ou une histoire. Cette idée peut être développée avec l'analyse de l'état d'exception comme suspens que le décideur doit investir juridiquement et politiquement. Ainsi le rythme est pris en un sens généralisant, l'accélération en un sens particulier, lié à la pression de l'urgence.

On va voir que l'urgence peut amener à une autre création de matière temporelle, à un autre rythme, éloigné et même contraire de l'accélération. Cette autre possibilité du politique sous l'aspect temporel est la temporisation¹. Ne nous méprenons pas : je ne fais aucunement l'amalgame entre la temporisation et la durée. J'entends par contre approfondir la forme que peut prendre l'investissement politique d'un temps vécu comme non-ordinaire. Cela a une conséquence aussi directe, chez certains, qu'inattendue : la redéfinition de la prudence et, partant, une conception du politique qui doit s'accommoder de la morale (sans confusion : il ne s'agit pas de moraliser la politique). Mon principal appui sera Tite-Live et son personnage historique de Fabius Cunctator, Fabius le Temporisateur – l'épithète n'est pas une invention de Tite-Live. Tite-Live, il faut s'en souvenir, n'est pas seulement un historien. Il se trouve que seul son ouvrage d'histoire romaine nous est parvenu. Tite-Live était un philosophe, qui a écrit des livres de philosophie et

1 Je me réfère à la communication de Jean-Claude Monod, « L'urgence et sa neutralisation : peut-on parler d'une lucidité apocalyptique ? », Lyon, Journée Les temporalités du politique, 28 septembre 2018.

des traités philosophico-historiques, ouvrages qui ont été perdus. Il est loin d'avoir eu la postérité philosophique d'un Tacite, mais précisément sa figure de « républicain » face au tacitisme machiavélien de la raison d'État ou des défenseurs de la monarchie absolue mérite attention. Il est surtout le peintre le plus précis, l'analyste le plus fouillé, de l'exemple de la temporisation en temps de crise, davantage que Polybe ou Plutarque qui se sont aussi intéressés à l'épisode dans l'histoire romaine. À la manière bien romaine de l'exemple, manière reprise à la Renaissance et au XVII^e siècle concernant la pensée de l'État, Tite-Live nous offre une réflexion originale sur le temps politique du moment de crise, aux antipodes de l'urgence et de la nécessité.

LES MOTS

Temporisation est un mot étrange. Il dit la possibilité de créer, de produire du temps, de mettre du temps là où il n'y en a pas. Contrairement à la durée qui se déroule indépendamment d'une action humaine, la temporisation est une saisie du temps, douce et prométhéenne, qui rend possible une action. L'action de transformation est présente dans les préfixes ou suffixes d'autres langues : *Verzögerung*, *Verzögerungszeit*, *Zeitverzögerung* en allemand, qui insistent sur le délai, le report, la décélération ; *temporeggiamento* en italien ou *temporización* en espagnol ; elle se perd en anglais (*time out* etc.). C'est une invention, et donc une interprétation, par les langues latines, qui pour une fois ne nous vient pas du latin. *Cunctor*, *ari*, *atus sum*, qui signifie temporiser, est un verbe déponent et non pas une forme passive, qui dénote donc une forte implication du sujet. D'où le surnom de Quintus Fabius Maximus Verrucosus : *Cunctator*. Il en est l'exemple, le modèle, l'emblème, non égalé par la suite.

Ce qui se dit dans la temporisation de Fabius, c'est un oxymore politique : pour décider dans des circonstances dramatiques où le salut public est en question, il faut ralentir, retarder, reporter. On connaît mieux cet oxymore sous une autre forme latine, qui traduit un adage grec : « *Festina lente!* » qui traduit « *σπεῦδε βραδέως* », « Hâte-toi lentement ! ». Autrement dit, c'est par la lenteur que l'efficacité politique

peut être atteinte. Cet adage grec, et ses déclinaisons iconographiques en ancre et dauphin, aurait eu, selon Suétone, la faveur d'Auguste, lui-même repris par Cosme de Médicis, et son emblème de la tortue et de la voile. On le retrouve aussi chez Shakespeare, Boileau, La Fontaine ... Bref « *Festina lente!* » serait une version popularisée de l'attitude politique qu'est la temporisation, et cela à travers les siècles, avec une connotation d'intelligence politique qui sait prendre son temps.

D'autre part *cunctator* a un sens péjoratif et un sens laudatif : 1) Hésiter, traîner, être lent, qui, en politique, se traduit par la pusillanimité, à l'opposé de la décision politique, mais aussi 2) retarder, différer, réserver, clairement le sens qu'il prend peu à peu, au fil de l'*Histoire*, chez Tite-Live pour qualifier Fabius après que celui-ci a souffert d'une mauvaise réputation. Avec le seul Fabius chez Tite-Live, on passe du sens péjoratif au sens laudatif. Bien plus, une bonne stratégie militaire donne naissance à une vertu politique, au sens romain du bien public soutenu par le caractère d'un homme. La temporisation est la détermination dans l'attente, la décision qui n'est pas « coup » mais réflexion dans la durée, ce que l'on pourrait en somme appeler prudence. Le risque est bien entendu l'inefficacité, l'atermoisement, l'indécision, voire le manque de courage, la poltronnerie... Toute qualité peut donc se retourner en défaut : l'oxymore se transforme en ambivalence et équivocité.

L'HISTOIRE. LA PRUDENCE EST MÉLANGÉE (1^{er} ASPECT)

Je me réfère pour l'essentiel au livre XXII de l'*Histoire romaine* (*Ab Urbe condita*)² qui couvre les années 217-216 av. J.-C., c'est-à-dire une partie de la Deuxième Guerre Punique. Hannibal est en pleine expansion victorieuse : il est remonté depuis Sagonte en Espagne jusqu'aux Pyrénées, est passé en Gaule sans véritable difficulté, a franchi les Alpes et il redescend en Italie en menaçant, à chaque prise, Rome elle-même. Le livre XXII suit la campagne d'Italie d'Hannibal, la terreur

2 Tite-Live, 2018. Les références sans indication d'ouvrage et d'auteur renvoient à cet ouvrage dans cette édition.

des Romains, avec un insert sur l'action de Publius Scipion qui tente, depuis l'Espagne, de soulager les troupes romaines. Hannibal est décrit comme, certes parfois inhumain comme le veut la tradition, mais redoutable adversaire, sachant user de la ruse et anticiper les stratégies romaines, manipulant le peuple romain comme les généraux. Pour saisir l'atmosphère du livre XXII, il suffit de se rappeler qu'il commence avec le désastre du lac Trasimène et se finit avec la défaite sanglante de Cannes. Fabius intervient donc dans un contexte de crise intense où aucun allié latin ne fait défection à Hannibal et où la victoire semble sourire avec persistance au Carthaginois. À chaque victoire d'Hannibal, les Romains l'imaginent déferler sur la ville dont il n'est de fait jamais très loin. Situation désespérée que celle du livre XXII ... Selon Tite-Live, les victoires de Fabius n'en sont que parce qu'il évite d'autres défaites. Toute la stratégie et la sagesse de Fabius consistent à retenir l'impétuosité irréfléchie de ses collègues, consuls, généraux ou maître de la cavalerie (Varron, Flaminius, Minucius ...) et à retarder toute bataille avec Hannibal. Il prend ses distances, reste à proximité, se dérobe à toutes les provocations, épuisant ainsi le Carthaginois. Tout le contraire de la bataille décisive ; la prudence ici est restrictivement celle de la résistance évitant les défaites, presque une force d'inertie. Ce que réussit Fabius, c'est d'imposer l'observation réciproque de l'adversaire – Tite-Live décrit à plusieurs reprises Hannibal et Fabius en miroir – qui fait que l'armée romaine cesse simplement l'enchaînement des échecs. Finalement, le livre XXII est surtout le récit des audaces irréfléchies aux conséquences désastreuses de certains généraux, que Fabius contient le plus possible.

À travers la description historique, Tite-Live donne sa conception de la temporisation comme vertu politique, et ce faisant il construit une pensée du politique en crise fondée sur l'endurance et non sur l'urgence. Sa manière, ici historienne, passe par le procédé narratif consistant à décrire l'action d'un individu, l'*exemplum* de l'homme seul, cicéronien, en butte à la versatilité de l'opinion, au danger extérieur et intérieur, dans une situation de risque mortel pour Rome. Il construit le caractère de la patience contre la témérité, caractère qui préfère le bien public à l'intérêt particulier. Cette manière rend Tite-Live séduisant à Machiavel qui le commente de préférence à Tacite. Une précaution cependant : au-delà de la synthèse romaine de Platon et des Grecs, ce que construit Tite-Live ne peut pas purement et simplement se nommer prudence. Fabius

commet des erreurs, il perd de vue la sagesse stratégique à la fin de sa vie, vieillard dépassé par la nouvelle stratégie de Scipion futur Africain, qui part attaquer Carthage, détournant Hannibal de Rome. Fabius, le silencieux, n'est pas un Périclès romain (même si Plutarque en fait des vies parallèles³), il n'est pas non plus un Socrate ou un Nicomaque. La temporisation n'est pas le synonyme de la *prudentia* ou de la *phronêsis*, c'est une variation, un exemple mêlé. Autrement dit la temporisation fabienne est une prudence mélangée. En ce sens la temporisation est une manière d'être cause des événements sans rien faire. Mais ne rien faire, c'est déjà faire quelque chose. Cette prudence mélangée est bien loin d'une grande stratégie glorieuse d'une part, de la prudence éthique grecque d'autre part.

Pour mieux comprendre, tournons-nous vers un lecteur de Tite-Live. Gabriel Naudé prend à cet égard des libertés avec Juste Lipse, à qui il attribue une nouvelle définition de la prudence « mêlée », « pas si pure, pas si saine et entière que la précédente ; participant un peu des fraudes et des stratagèmes qui s'exercent ordinairement dans les cours des princes, et au maniement des plus importantes affaires du gouvernement » (Naudé, 2004, p. 85). Même si l'angle de Naudé est plus restreint, puisqu'il s'agit du secret et de la raison d'État, ce dernier ne manque pas de préciser que cette prudence est une « vertu morale *et politique*, laquelle n'a autre but que de rechercher les divers biais, et les meilleures et plus faciles inventions de traiter et faire réussir les affaires que l'homme se propose⁴ » (*ibid.*, p. 86). Inflexion notable, qui ressemble fort à une trahison des définitions que Naudé dit classiques, c'est-à-dire « desquelles les philosophes ont accoutumé de parler en leurs traités moraux » (*ibid.*). Il y a donc une prudence qui n'est pas pure, c'est-à-dire qui n'est pas seulement morale, mais *tempérée* – soulignons – par la politique. Ou encore, une prudence qui, aménagée, peut avoir une portée, une efficacité politiques. Il va de soi que c'est complètement dénaturer la notion de prudence, mais il faut noter l'attachement des auteurs à cet infléchissement : pourquoi finalement tiennent-ils à la notion de prudence alors que leur but n'est en rien de moraliser la politique ? Naudé – que cela soit dit maintenant – fait une place à la temporisation,

3 Plutarque, 2001, p. 357.

4 Je souligne.

qu'il nomme « retardement⁵ » (*ibid.*, p. 113). Ce n'est pas sans rappeler Botero, lui aussi adepte d'une prudence politique déliée de la morale, soucieux de donner en ces affaires « du delay et du temps⁶ ». Naudé use d'une expression prosaïque bien à lui pour décrire la temporisation comme occasion d'exercer cette prudence mêlée : « en ces affaires » il convient de marcher plutôt « au petit pas qu'au galop » (Naudé, 2004, p. 113). Ce n'est pas un caractère précautionneux que Naudé appelle de ses vœux, mais un caractère porté à la discrétion et au secret, que je retrouve dans le Fabius de Tite-Live, plutôt parcimonieux en paroles, lui qui « [n'a] pas la manière qui plaît au peuple » (XXII, 25, p. 180). Le petit pas, plutôt que le galop, ne va pas moins dans la direction choisie. L'attachement à la temporisation comme prudence mélangée est d'abord une synthèse entre tactique et vertu. Mais c'est aussi une manière de dépasser le politique comme seulement stratégique. Ainsi Tite-Live, dans son *Histoire romaine*, dessine, par le moyen de l'histoire, le caractère de la prudence politique.

LA CRISE MULTIPLE

À l'extérieur la guerre contre Hannibal pourrait être comprise dans l'ordre des choses, même s'il s'agit moins d'un *bellum* régulier que d'une invasion. Mais le danger est aussi intérieur, à quoi l'on reconnaît un signe récurrent de l'état de crise : Tite-Live multiplie les remarques sur le fait que Fabius doit affronter non seulement un ennemi extérieur, mais aussi un ennemi intérieur, qu'il qualifie parfois de plus redoutable danger, ce qui n'est pas peu quand on connaît la réputation d'Hannibal⁷. Il vise par là le maître de la cavalerie, puis Varron. Ceux-ci pourraient être considérés comme des adversaires politiques,

5 Il cite Claudien, poète du IV^e s. ap. J.-C.

6 Botero, 1599, L, II.

7 XXII, 26, p. 181 ; XXII, 39, p. 199 : discours de Fabius à Paul Émile. Paul Émile apparaît comme le disciple de Fabius, alors même qu'il n'en a pas l'âge, il comprend et accepte la réserve du dictateur. Ses discours et sa belle mort sont une réitération des principes de Fabius. Voir aussi Plutarque, 2001, XVI, 8, p. 373 : Paul Émile mourant dit qu'il a d'abord été vaincu par Varron avant de l'avoir été par Hannibal.

mais ils sont davantage puisque leur témérité, leur impatience, leur agitation, leur suffisance, mettent en danger les armées et la stratégie romaines. L'ennemi est aussi le peuple, que Fabius ne sait pas ou ne veut pas convaincre : moins parce qu'il serait piètre orateur, ce qui est parfois suggéré, que parce que le retrait fait partie de son caractère, indissociable de sa stratégie. Là est la véritable sagesse : Fabius sait qu'il ne sera pas entendu du peuple réuni à Rome et des sénateurs. Réserve plutôt que résignation, n'excluant pas cependant le courage propre au Romain puisque Fabius vole au secours de ses collègues téméraires. L'idée est d'autant mise en avant que Tite-Live montre un Hannibal comprenant immédiatement la prudence de Fabius, au contraire des concitoyens de celui-ci. La crise est générée par les défaites en Italie, elle est aussi le produit de caractères opposés, donc de conceptions politiques opposées. La comparaison entre Tite-Live et Plutarque révèle la différence : le caractère chez Plutarque relève de la psychologie, tandis qu'il est chez Tite-Live la synthèse d'une conception morale et politique.

Ce qui marque de la manière la plus définitive le temps de la crise, c'est le recours à la dictature. En 217 av. J.-C., elle est tombée en désuétude, seul l'extrême danger la fait apparaître comme ultime recours. Elle obéit à la limitation de six mois, mais elle n'est pas totalement régulière. Le texte ici connaît un certain flottement, car en deux endroits Tite-Live ne dit pas exactement la même chose. Normalement le dictateur est désigné par le consul sur proposition du sénat. Or le consul, à ce moment, est absent de Rome. Pour la première fois alors le dictateur est « élu » par le peuple : Fabius est ainsi élu, avec le maître de la cavalerie Minucius. C'est donc une procédure extraordinaire qui ne rentre pas dans la magistrature régulière de la dictature. Dans un premier temps (XXII, 8, p. 152), Tite-Live parle de dictateur. Dans un deuxième temps (XXII, 31, p. 188-189), il explique que Fabius ne fut revêtu que des pouvoirs du dictateur et non du titre, puisqu'il n'a pas été nommé par le consul, il était donc prodictateur. Seule sa réussite explique qu'on lui ait finalement attribué le prestige du nom, que les historiens ont seul retenu. En tous les cas, la mesure extraordinaire ici n'est pas de faire renaître la fonction de dictateur, mais bien que celui-ci soit « élu⁸ ».

8 En fait Fabius est élu dictateur pour la deuxième fois. La première, il a sans doute été nommé pour une tâche spécifique, religieuse ? (XXII, 9, p. 154).

Cela n'est pas indifférent à la temporalité de la crise : que le pouvoir soit assumé *en lieu et place* d'un dictateur absent, impossible à désigner, est un autre signe de temps élastique. On fait *comme si* on avait un vrai dictateur et on investit le temps de cette manière fictionnelle.

LA PRUDENCE MÊLÉE, UNE VERTU POLITIQUE
SUR LE FIL DU RASOIR : CONTRE LE HASARD
(2^e ASPECT)

Tite-Live nous donne ainsi une description historique, et non pas une analyse philosophique, de ce qu'est la prudence mêlée qui consiste en la temporisation, telle qu'elle est manifestée et mise en œuvre par Fabius Cunctator. Le caractère temporisateur n'est pas un trait de personnalité, ni une notation psychologique. C'est une orientation morale et politique que la sagesse et la noblesse de Fabius élèvent au rang de vertu politique et qu'il présente en négatif. Les personnages de Varron, de Minucius (malgré son revirement final bien digne d'un Romain qui reconnaît ses torts) (XXII, 29-30, p. 185-187) et de Flaminius sont des caractères-repoussoir, le mauvais miroir, celui qui pense réfléchir les vertus romaines et qui ne témoigne que de l'inconscience individuelle (par exemple XXII, 23, p. 177) : le courage est insuffisant pour Flaminius impatient et ironique, la témérité virile de Minucius est irréfléchie ; leurs quelques succès sont dus au hasard, affaire de circonstances. On croit aux victoires plutôt que l'on en remporte (XXII, 24 fin, p. 179)⁹.

De surcroît, le seul, dans le récit, à comprendre et reconnaître Fabius, c'est Hannibal, à tel point que lui-même adopte la tactique fabienne (XXII, 24, p. 178) et deviendra *cunctator* en fin de livre (XXII, 51, p. 216). Hannibal est présenté comme un révélateur de « l'imprévoyance de Minucius », de la « sagesse de Fabius » (XXII, 28, p. 183). La stratégie proprement dite est décrite comme une danse d'observation réciproque et de compréhension mutuelle entre Fabius et Hannibal. Ils n'ont pas le même style mais sont conscients de leurs tactique et stratégie. Ils sont

9 Il en est de même des succès de Varron : XXII, 41, p. 202.

toujours à distance l'un de l'autre, proches sans jamais se heurter. La tactique d'attente s'oppose à l'attaque surprise, non réfléchie, du soldat romain dominé par ses passions (XII, 15, p. 164-165)¹⁰. La prudence ainsi décrite n'est pas spectaculaire. Tite-Live le dit explicitement, Fabius et Hannibal se ressemblent : par l'intelligence tactique, par la profonde compréhension de ce qu'est la temporisation, par la faculté de se rendre favorable la durée (XXII, 18). La prudence est faite de semblances (en tactique) et de ressemblances (moralo-politiques).

Mais la prudence est surtout une vertu sur le fil. La mêler à la politique n'est pas sans danger, ceci est un vieux thème stoïcien. En voulant concilier la sagesse antique et l'efficacité militaire romaine, le caractère n'est pas à l'abri de l'échec – et le livre de se terminer avec la bataille de Cannes. Tite-Live décrit ce fil du rasoir en montrant que toute qualité relative à la temporisation peut se retourner en son contraire, que tout ce qui est qualité dans la prudence fabienne peut se retourner en vice. De cette manière aussi peut se comprendre le « mélange » propre à cette étrange vertu, ce que Tite-Live décrit en opposant Fabius à son maître de la cavalerie Minucius. Après avoir montré que sa tactique inquiète Hannibal, qui craint non pas « l'énergie (*vim*) du dictateur, mais sa prudence » (XXII, 12, p. 159), il rapporte les paroles de Minucius, « contrarié par cette prudence » : « Emporté, cassant dans ses décisions, incapable de modérer son langage », il veut faire honte à Fabius, arguant que sa « lenteur » est de « l'inertie », « sa prudence de la couardise » (*ibid.*), et fustige « ces lâches attermoissements que nos poltrons appellent de la prudence » (XXII, 14, p. 163), « et à chaque fois, ajoute Tite-Live, il lui attribuait un défaut voisin de ses qualités » (XXII, 12, p. 159)¹¹.

Les défauts peuvent se transformer en qualités, de sorte que le passage du premier au deuxième sens de *cunctari* est constamment présent : ambivalence et réversibilité. D'ailleurs Hannibal échoue à égaler son adversaire en prudence temporisatrice, à devenir un sage *cunctator*, puisque, contre l'avis de son maître de cavalerie, il *perd* un jour pour réfléchir

10 Lors d'une reconnaissance, Lucius Hostilius Mancinus, officier favorable à Minucius, voit l'ennemi tout proche et « aussitôt l'envie de se battre le domina totalement », ce qui se solde par un désastre.

11 Voir le deuxième discours de Minucius, XXII, 14, qui reprend la tactique rhétorico-belliqueuse d'Hannibal qui n'a pas porté ses fruits : provoquer, railler avec une ironie mordante le manque de courage de Fabius. Celui-ci, tout simplement, ne répond pas.

après sa victoire de Cannes et *donne le temps* à Rome défaite d'être sauvée (XXII, 51, p. 216). Il faut souligner donc que *cunctari*, quand Fabius est sujet, signifie « gagner du temps », mais qu'il est aussi employé, ailleurs dans le texte, au sens péjoratif de « perdre du temps ». Ainsi le verbe, selon le contexte, vertu ou vice, qualité ou défaut, peut dire une chose et son contraire ! Investir la durée en temps de crise, donner de la matière au temps politique, c'est parfois gagner du temps, parfois en perdre. L'oxymore conceptuel de la prudence mêlée trouve un écho dans l'amphibolique, voire antinomique, *cunctari*.

La valeur de la décision fait toute la différence et, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, elle n'est pas affaire d'accélération. Traîner ne participe d'aucune dynamique, mais différer, c'est-à-dire créer de la durée, rend l'homme provisoirement maître du temps et des causes. Telle est la démonstration de Tite-Live par l'exemple. Car la temporisation est absolument liée ici à la décision, que Tite-Live oppose aux tergiversations des Romains qui « perd[ent] leur temps à discuter au lieu de prendre des décisions » (XXII, 45, p. 207)¹². Seules la décision et la constance peuvent empêcher la temporisation de verser dans la lenteur, l'inaction et le recul. Cet esprit de décision relève beaucoup plus de la persévérance que du coup d'éclat, et on verra qu'il s'agit bien davantage de détermination. Il y a une cohérence à cela : dans Tite-Live, la prudence est mobilisée contre le hasard. Il convient de le souligner, tant les réponses à la crise tendent à convoquer rapidement la nécessité. De même, il n'est pas étonnant que Machiavel, dans son commentaire de Tite-Live qui, il est vrai, ne porte que sur la première décade, donc hors de notre épisode, ne ménage que peu de place à Fabius Cunctator, sans doute parce que la *fortuna* est clairement négative dans l'*Histoire romaine*. Par exemple, elle favorise Varron, en dépit de toute raison stratégique et prudentielle : « la fortune encouragea l'imprévoyance de Varron et son impulsivité naturelle » (XXII, 41, p. 202). C'est là le deuxième aspect essentiel de la prudence mélangée selon Tite-Live : toute la temporisation de Fabius est orientée contre le hasard et la fortune, signe, s'il en était encore besoin, que la prudence n'est pas seulement une stratégie, pour n'être pas seulement non plus une vertu morale, mais une vertu politico-morale étrange. La prudence ne sert pas à créer des causes qui

12 « *Dum altercationibus magis, quam consiliis tempus teritur...* » (Tite-Live, 1831, p. 335).

soient supérieures à d'autres causes, elle sert à contrer le hasard, la *fortuna* (XXII, 12, p. 159)¹³. Fabius élève la résistance au-delà du simple fait militaire, il résiste à ce qui ne peut pas être maîtrisé en temps ordinaire.

Pourquoi cette insistance de Tite-Live, alors même que la fortune est souvent dans les textes ce qui favorise la constance d'un grand homme ? Pourquoi prend-il le risque de présenter de manière positive un homme qui ne correspond pas aux canons du héros digne, fort et audacieux, qualités généralement valorisées dans la tradition romaine ? C'est l'enjeu d'une redéfinition de la prudence par le temps non maîtrisé et remaîtrisé. Il s'agit non pas d'être le jouet du temps mais de le gagner à sa faveur, de le retourner à son profit, c'est-à-dire de le saisir pour transformer le temps ordinaire en un temps qui soit celui du succès désiré. L'imprévoyance est rapprochée du hasard (XXII, 27, p. 183). À l'inverse temporiser, c'est se rendre favorable le temps qui passe grâce à la réflexion. Tite-Live ne ménage pas les notations de réflexion, de calcul : ses « lenteurs calculées (*solers cunctatio Fabii*) » font de Fabius un stratège qui « réfléch[*it*] au lieu de se fier au hasard » (XXII, 23, p. 176). Une maxime se glisse dans son discours : « un bon général ne compte guère sur la fortune, mais établit ses plans en s'appuyant sur la réflexion et le calcul » (XXII, 25, p. 180)¹⁴. À la résistance rationnellement mise en œuvre par Fabius pour couper court à la série de défaites romaines¹⁵ correspond l'*endurance* que seule la temporisation peut susciter. Considérer le temps comme plastique a pour corollaire la temporisation, qui rend le temps politique élastique, l'étend de sorte que Fabius puisse y insérer le début de la victoire pour les Romains. La supériorité stratégique est convertie en supériorité morale et politique, simplement parce que Fabius a considéré le temps autrement, a ouvert un intervalle. La durée, politiquement bien comprise, c'est de l'endurance, où l'on peut comprendre le préfixe en un sens anglais, celui qu'il y a dans *enforcement* par exemple, et qui marque la volonté de transformation et d'application. Une vertu donc qui est loin du retrait des affaires publiques et où la réserve, le recul, le différer, prennent une véritable consistance.

13 Voir aussi le discours de Paul Émile, qui résume la vertu de Fabius dont il se veut le continuateur, XXII, 44, p. 207.

14 « ... *qui bellum ratione, non fortuna, gereret* » (Tite-Live, 1831, p. 262).

15 Stratégiquement ce n'est pas une constante que la temporisation soit favorable. La stratégie de résistance de Fabius ne sera plus de mise lorsque Scipion l'Africain prendra le sens des temps politiques et prônera l'action, contre l'avis de Fabius.

PLUTARQUE ET LA PRUDENCE (1^{er} ASPECT),
MACHIAVEL ET LA FORTUNE (2^e ASPECT)

Si on jette un œil sur le Fabius de Plutarque, on se rend compte que l'accent n'est absolument pas mis sur cette prudence spéciale. Si la conversion des vices en qualités est reprise (stupidité et paresse converties en fermeté et profondeur, inertie en grandeur et courage) (Plutarque, 2001)¹⁶, c'est l'équanimité d'humeur qui est soulignée. Mais la question de la crise et de la dictature est évoquée en cinq lignes (*ibid.*, III, 7, p. 360). Par contre le jeu en miroir des personnalités est repris (Minucius, Hannibal, Paul Émile, Varron) ainsi que l'insistance sur la temporisation comme jeu sur le temps et finalement gain de temps (*ibid.*, V, 1-8, p. 361-363).

La comparaison avec Machiavel est plus intéressante, même si les allusions sont éparées puisque Fabius n'apparaît pas dans les livres commentés par lui. Les événements sont repris de manière assez fidèle par Machiavel, ainsi que l'opposition entre les personnalités et la supériorité de Fabius en tant que stratège. Machiavel insiste quant à lui, on comprend pourquoi, sur la mauvaise opinion qu'il a auprès de ses concitoyens, sur son incapacité à les persuader, sur sa réputation de lâcheté (Machiavel, 1998a, I, LIII, p. 277). Il insiste sur l'habileté militaire, qu'il ramène à ses propres développements, par exemple sur l'inutilité des forteresses. Mais surtout il note que la stratégie de Fabius n'a eu de succès qu'en raison de l'organisation militaire romaine et qu'elle n'est pas payante à tous les coups. L'avis ambivalent de Machiavel se comprend : il ne veut pas renoncer à l'idée de bataille décisive, à l'idée que le stratège doit se saisir de l'occasion, qu'il doit jouer avec la nécessité (*ibid.*, III, x, p. 400-401). D'une manière générale, Machiavel minimise l'originalité de Fabius en matière militaire (Machiavel, 1998b, IV, VI, p. 553), et ne reprend rien de la prudence développée par Tite-Live. Les raisons en sont évidentes. La *fortuna* de Machiavel est le contraire de celle de Tite-Live : « la cause de la bonne ou de la mauvaise fortune consiste à adapter son

16 *Fabius Maximus*, I, 5, p. 357 ; XVII, 5-7, p. 374 : Plutarque ajoute la faveur des dieux, dans un style religieux qui lui est propre.

comportement aux circonstances », assure Machiavel (Machiavel, 1998a, III, IX, p. 397). Ainsi prôner l'impétuosité ou la prudence, sans égard aux circonstances, est une erreur. Dans la compréhension de Machiavel, contre-sens volontaire à propos de Tite-Live, Fabius n'a réussi dans la temporisation que parce qu'il a rencontré une « bonne fortune » (*ibid.*) qu'il a su saisir : « Fabius ne put trouver de circonstances plus favorables à son comportement. » (*ibid.*)¹⁷ La question du « caractère » et de la vertu est évacuée : Fabius a agi « par nature et non par choix » (*ibid.*). Il est d'ailleurs incapable de changer ses habitudes et s'il « fut excellent au moment opportun pour résister », Scipion le fut « au moment de vaincre » (*ibid.*, p. 398). On ne saurait dresser une analyse plus divergente du caractère prudentiel de Fabius Cunctator. Machiavel décrit des circonstances, une saisie verticale des événements, là où Tite-Live décrit de la matière temporelle.

LE RETARDEMENT INFINI DE TITE-LIVE

L'originalité de l'exposé de Tite-Live, que je ne trouve nulle part ailleurs, est cette transformation de la définition de la prudence qui verse, de la stratégie, dans une vertu politique. Le caractère de Fabius est finalement loin des canons de la vertu romaine, et cela a un sens. La prudence mêlée a tout à voir avec le temps politique modifié et investi, ne serait-ce que par la lenteur élastique, et n'a rien à voir avec l'image spatiale. Au contraire, les différents mouvements quasi chorégraphiques des troupes en présence servent à distinguer la qualité propre du temps de la temporisation. L'intervalle est exclusivement temporel, non ordonné à la bataille ultime ou à la décision spectaculaire.

La durée n'est interrompue que par les erreurs des soldats irréfléchis, Fabius voudrait continuer indéfiniment cette stratégie : avec le retardement presque infini, on est en présence d'une *différance* non métaphysique, où il n'y a pas de devenir espace pour le temps. Là où Derrida (Derrida, 1968-1972) éclaire le retardement et la trace, il n'y a chez Tite-Live que

¹⁷ Machiavel décrit tous les événements si bien saisis.

la contention temporelle. Le latin *differre*, que Derrida distingue à raison du grec *diapherein*, dans le français « temporisation », conserve la matière exclusivement temporelle du temps politique. Le désir est ici désir indéfini mais non pas indéterminé. Il n'y a pas de limite à la temporisation fabienne, pas d'objectif sinon celui de résister, c'est-à-dire de ne pas être effectif et, ce faisant, d'avoir un effet : un effet de non-défaite pour Rome, de gloire finale pour Fabius. La temporisation, exclusivement temporelle, n'a pas de but. Conclusion notable : la détermination, qu'il faut désormais comprendre comme contraire du décisionnisme, n'est pas incompatible avec la prudence politique non ordonnée à un but. C'est une représentation politique qui mérite d'être mise en lumière, à rebours de la vaine opposition entre court, moyen et long termes, et en même temps à l'opposé d'un éventuel indifférentisme. Le recours indéfini à la matière temporelle ainsi créée signe la détermination sans finalité, la maîtrise sans décision, la vertu de l'inertie sans l'indifférence impuissante. C'est une nouvelle manière d'envisager, par la seule description historique, l'efficacité stratégique et le positionnement dans le temps politique, qu'invente le délai converti en matière.

La prudence fabienne rencontre une représentation katéchontique de la temporisation, qui n'est sans doute pas la seule possibilité¹⁸. Mais cette idée du retardement, et non du retard, qui ne connaît pas de *deadline*, comme vertu *politique*, sans but, jamais spatialisée, reste intrigante. Là où la décision dans l'état d'exception se revendique ultime recours pour le salut public, s'imposent au contraire un aménagement et une élasticité temporels pour éviter la catastrophe.

Ninon GRANGÉ
 Université Vincennes – Saint Denis
 (Paris 8)

18 Jean-Claude Monod évoque la possibilité anarchisante d'une représentation apocalyptique et l'invention du délai jusqu'au jugement pour l'éviter (Monod, 2003). Par ailleurs on peut penser, dans le sens de l'indifférentisme, au « je préfère ne pas » de *Bartleby* de Melville.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOTERO, Giovanni, *Della Ragione di Stato*, trad. fr. ancienne Paris, Gabriel Chappuys, Chaudière, 1599.
- DERRIDA, Jacques, *La Différance*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 62-3, Paris, Armand Colin, 1968, p. 41-66, repris dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans *Œuvres*, éd. et trad. C. Bec, Paris, Robert-Laffont-Bouquins, 1998a.
- MACHIAVEL, *L'Art de la guerre*, dans *Œuvres*, éd. et trad. C. Bec, Paris Robert-Laffont-Bouquins, 1998b.
- MONOD, Jean-Claude, « L'urgence et sa neutralisation : peut-on parler d'une lucidité apocalyptique ? », Lyon, communication à la journée d'études « Les temporalités du politique », 28 septembre 2018.
- MONOD, Jean-Claude, « Destins du paulinisme politique : K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes », *Esprit*, février 2003, p. 113-124.
- NAUDÉ, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, éd. établie par F. Marin et M.-O. Perulli, Paris, Le Promeneur, 2004.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, trad. A.-M. Ozanam, Paris, Gallimard, 2001.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. A. Flobert, Paris, GF-Flammarion, 2018.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine*, éd. bilingue, A. A. J. Liez, N. A. Dubois, V. Verger, Paris, C. L. F. Panckoucke, 1831, tome VIII.

LA DICTATURE ET LE SPECTRE DE LA RÉPÉTITION

Continuité et discontinuité juridico-politique à l'ombre de la répétition historique

Peu de concepts semblent aborder aussi directement le problème de la continuité et de la discontinuité politique que celui de dictature. Dans une tradition juridique que l'on pourrait qualifier de classique, au moins parce qu'on la fait remonter au droit romain, la dictature désigne l'institution provisoire créée afin de surmonter les situations de crise d'une gravité telle que l'existence de l'État se trouve menacée. En laissant de côté ici le statut juridique d'une telle institution – à l'intérieur ou à l'extérieur du droit, selon la formule de Giorgio Agamben (Agamben, 2003, p. 61) –, on remarquera seulement que du point de vue juridique, le rapport de la dictature à la temporalité politique est a priori relativement simple : la crise constitue une rupture dans la continuité juridico-politique et la dictature un sparadrap douloureux, mais transitoire, visant à la rétablir. Pour être plus exact, on dira que la dictature apparaît comme une figure double de la discontinuité *et* de la continuité, puisqu'elle rompt l'application ordinaire du droit tout en s'efforçant d'en garantir la sauvegarde dans la durée. Dans la plupart des théories juridiques de la dictature, la pensée de la (dis)continuité s'arrête plus ou moins là. La crise elle-même est assez généralement considérée comme un fait, objectivable ou exigeant au contraire une décision politique, mais demeurant quoiqu'il en soit à la frontière du droit. La théorie de la dictature de Carl Schmitt, telle qu'elle s'expose dans un livre éponyme de 1921 (Schmitt, 2000), illustre pleinement cette tradition de pensée, qu'il a d'ailleurs largement contribué à installer dans le champ juridique au XX^e siècle. Les deux concepts de dictature de commissaire et de dictature souveraine, grâce auxquels le juriste soumet la tradition juridique de la dictature constitutionnelle et la tradition politique de

la dictature révolutionnaire au cadre homogène de la théorie du droit, traduisent ainsi une vision schématique de la sauvegarde-continuité du droit et de la rupture-refondation, où la crise radicale se trouve instituée en fait historique indépassable que la pensée juridique doit affronter et résoudre. En réalité, le récit un peu confus de *La Dictature* laisse apparaître un rapport beaucoup plus complexe au problème de la continuité, en raison de la charge historique de l'ouvrage. Publié en 1921, le livre vise en effet très directement la possibilité d'une révolution prolétarienne en Allemagne, qui justifie au regard de Schmitt de revoir le concept de dictature. Plus profondément, le concept schmittien engage une conception de l'histoire appelée à jouer un rôle déterminant pour la compréhension du concept de dictature au xx^e siècle.

C'est donc la conception de l'histoire qui assoie la construction du concept schmittien de dictature que cet article voudrait examiner, en montrant que derrière l'opérateur de continuité juridique que constitue la dictature, se masque une conception de l'histoire hantée par le spectre de la révolution, ou, plus exactement, par celui de la répétition de la révolution. Le concept de répétition invitera alors à penser les formes paradoxales de continuité historique qui se mettent en discours – et se masquent – derrière le discours juridique de la dictature.

LA DICTATURE : DU DROIT À L'HISTOIRE

En 1921, lorsque la *Dictature* paraît, la situation de l'Allemagne est on ne peut plus chaotique. Il est vrai qu'après l'adoption d'une nouvelle constitution le 11 août 1919, la République de Weimar semble pouvoir se stabiliser. Mais le régime, qui s'installe sur les décombres de l'Empire allemand et qui naît d'une révolution portée par des forces hétérogènes ne parvient guère, jusqu'en 1924, à sortir d'une situation de semi-guerre civile. Depuis la fin de la guerre, la République fait en réalité face à une pluralité de crise – crises économiques, crises institutionnelles et politiques, largement liées à l'après-guerre et à l'effondrement du Reich – que la théorie juridique aborde sous le vocabulaire opaque et sobre de la crise ou de l'urgence (Kervégan, 2002, p. 10). Derrière ce

vocabulaire se dresse néanmoins un théâtre d'ombres qui projettent sur la république la possibilité d'un échec ou d'un renversement : le spectre d'une révolution socialiste d'un côté, qui hante l'Allemagne (et une large partie de l'Europe) dans l'après-guerre et que l'écrasement violent de la révolte spartakiste et de la République des conseils de Bavière contribue à radicaliser dans les esprits plutôt qu'à étouffer complètement ; la menace d'un coup d'État ou d'un coup militaire de l'autre, que la tentative du putsch de Kapp en mars 1920 ancre dans les représentations politiques des années qui suivront. Et si l'on ajoute que le putsch a été mis en échec par une grève générale appelée par les syndicats et les partis de gauche, c'est bien le portrait d'une société traversée par une sorte de lutte, réelle et fantasmée, entre deux courants révolutionnaire et contre-révolutionnaire échappant largement au contrôle du nouveau régime qui se dessine au début des années 20¹.

Publiée dans ce contexte, la *Dictature* ne masque qu'à moitié ses intentions politiques. L'ouvrage s'inscrit, il est vrai, dans une tradition juridique qui peut encore se réclamer du concept de dictature issu du droit romain. Pour bien des juristes de l'époque, la dictature constitue effectivement un terme générique visant à désigner les formes juridiques encadrées de l'exercice des pouvoirs exceptionnels permettant à un État constitutionnel d'affronter des situations de crise qui mettent en péril son existence. On parle même couramment, dans le milieu juridique, des pouvoirs dictatoriaux du président du Reich pour désigner les pouvoirs exceptionnels détenus par le chef de l'exécutif en vertu de l'article 48 de la Constitution de Weimar. Mais Schmitt n'écrit pas un ouvrage doctrinal d'interprétation juridique². L'ouvrage se présente bien d'avantage comme une grande fresque historique dont l'État moderne et la dictature sont les figures héroïques, et dont la Révolution Française

-
- 1 Detlev Peukert souligne néanmoins la faiblesse réelle des mouvements « bolcheviks » et « spartakistes » que la masse grossissante des organisations contre-révolutionnaires prétend combattre, en relativisant fortement l'idée même de lutte entre révolution et contre-révolution. Sur ce point, voir Peukert, 1995, p. 79 et *sq.*
 - 2 L'article « La dictature du président du Reich d'après l'article 48 de la Constitution de Weimar », issu de l'intervention de Schmitt au congrès de l'Association allemande des professeurs de droit public à Iéna en avril 1924, constitue le volet strictement juridique de la réflexion schmittienne sur la dictature « appliquée » à l'interprétation de l'article 48 de la Constitution de Weimar. Cet article sera publié en 1927 en annexe de *La Dictature* (Carl Schmitt, 2000, p. 207-259).

constitue le cœur et la clef. *La Dictature* propose en effet une sorte d'histoire articulée de l'État constitutionnel moderne et de la dictature, comprise comme institution garante de la construction et de la continuité de l'ordre juridique. Cette histoire vise bien sûr à montrer d'abord que l'État constitutionnel s'étant installé grâce à un exercice contrôlé de la dictature, il ne saurait se passer définitivement d'une telle institution, sauf à adopter une position suicidaire – ce qui est clairement, pour Schmitt, l'attitude des libéraux partisans de l'État de droit et d'un strict respect du principe de légalité³. Mais Schmitt ne s'en tient pas là. La fresque de la *Dictature* s'ordonne entièrement autour du tournant opéré par la Révolution Française, qui permet au juriste de poser deux thèses centrales : d'une part, si la Révolution a constitué un tournant dans l'histoire de l'État constitutionnel moderne en Europe, c'est parce qu'elle a inscrit au cœur du droit étatique même la possibilité d'une dictature non plus conservatrice mais *fondatrice* de droit, qui fixe *dans sa structure juridique de l'État constitutionnel la possibilité même de son renversement* – ou de la discontinuité juridique donc. D'autre part, l'ère des révolutions ouverte par la Révolution Française ne s'est pas refermée : elle est même bien plutôt à son acmé, au bord d'un dénouement qui peut faire basculer intégralement l'histoire de l'État constitutionnel vers sa fin.

Par ces deux thèses, *La Dictature* quitte le terrain strictement juridique pour entrer dans celui de la théorie de l'histoire. Et ce glissement vers une forme de pensée historique et philosophique du droit se situe d'abord directement dans les pas de la tradition de la Contre-Révolution.

3 La critique de la conception libérale de l'exception n'est pas centrale dans *La Dictature*, à l'exclusion de la Préface de 1927. Elle se développera bien plus directement dans *Théologie politique*, publiée un an après *La Dictature*, en 1922.

L'HÉRITAGE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE : LA DICTATURE CONTRE LE CHAOS DE LA REFONDATION

L'héritage de la pensée contre-révolutionnaire n'est pas explicite dans *La Dictature*, comme il le sera dans *Théologie politique*⁴. Il éclaire pourtant assez bien la théorie schmittienne, ainsi que toute la structure du livre de 1921. Car si l'ouvrage ne se limite pas à proposer une interprétation ultra-large des pouvoirs de crise inscrits dans la Constitution de Weimar, il ne réalise pas non plus une histoire de la dictature sous la forme d'une description juridique des différentes formes de dictature ayant existé depuis l'antiquité romaine, comme on se plait encore à le faire aujourd'hui dans certains travaux d'histoire du droit. L'histoire articulée de la dictature et de l'État moderne traduit bien plutôt le projet d'exposer la signification historique de la dictature, c'est-à-dire d'abord, d'asseoir sa théorie juridique de la dictature sur une véritable *conscience historique* qui fait à ses yeux défaut dans la théorie juridique dominante de l'après-guerre (Schmitt, 2000, p. 11). C'est cette conscience historique qui a animé d'emblée, à ses yeux, la pensée contre-révolutionnaire de la dictature.

De Maistre comme Donoso Cortés ont en effet également construit leurs théories de la dictature en les adossant à une compréhension générale de l'histoire traumatisée par la Révolution. Pour les deux penseurs, la Révolution ne se résume pas effectivement au simple renversement de l'État absolutiste. Elle constitue plus radicalement un tournant historique marqué par la négation de tout ordre fondé sur la transcendance du pouvoir et légitimé par la tradition⁵ – un ordre qui a assuré la continuité sociale et politique jusqu'au XVIII^e siècle. La Révolution française est ainsi d'abord l'aboutissement du rationalisme de l'*Aufklärung*, dominé par une véritable foi dans l'autonomie de la raison, qui a pour corrélat d'admettre la possibilité de l'auto-fondation

4 Voir le chapitre iv de *Théologie politique*, « La philosophie de l'État dans la contre-révolution (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés) ».

5 C'est-à-dire de l'ordre théologico-politique qui a accompagné le développement de l'État moderne jusqu'à la crise du XVIII^e, selon Schmitt. *Théologie politique* radicalisera l'idée d'un conflit entre une forme de pensée rationaliste et immanente, et une forme de pensée théologico-politique.

radicale⁶ – ou de la table-rase – que l'événement révolutionnaire fait sortir des brumes de la pensée hypothético-méthodologique – celle du contrat social – pour en faire une véritable possibilité historique. Mais elle inaugure ensuite, pour les deux penseurs, une gigantesque lutte de dimension historique globale entre deux conceptions de l'ordre, l'une fondée sur la croyance et l'autre sur la Raison auto-fondatrice, l'une sur la religion et l'autre sur la révolution, ou dans les termes de Donoso Cortés, une lutte entre le catholicisme et le socialisme, ou entre le Bien et le Mal (Donoso Cortés, 1859). Une telle conception de l'histoire est en réalité relativement statique. La lutte de ces deux principes n'est pas perçue comme un moteur historique, comme elle l'est en revanche dans l'idée de lutte des races telle que la développe Montlosier à peu près à la même époque (Montlosier, 1814)⁷. Elle se présente plutôt, selon les termes de Schmitt, comme « *la conscience que l'époque réclame une décision*, et c'est avec une énergie qui s'enfle jusqu'aux limites du possible entre les deux révolutions de 1789 et de 1848 que la notion de décision vient au centre de la pensée » (Schmitt, 1988, p. 62). Autrement dit, la théorie contre-révolutionnaire de la dictature repose sur l'idée que l'histoire de l'Europe est à un tournant décisif qui oppose deux conceptions de l'ordre possibles, en donnant à la dictature une portée qui excède largement la tradition juridique de la dictature romaine.

Mais la description de la conscience historique qui assoie la pensée contre-révolutionnaire de la dictature ne serait pas complète sans tenir compte de la dimension apocalyptique qu'elle reçoit chez Donoso Cortés. Pour De Maistre encore, l'ordre révolutionnaire qu'il combat se fonde sur le principe de la souveraineté du peuple, qui n'est pas seulement illégitime à ses yeux, mais surtout contradictoire et voué à l'échec (Maistre, 1992, p. 91-92). La dictature maistrienne s'érige donc d'abord en rempart contre le désordre⁸. Mais De Maistre, qui écrit dans le contexte de la Révolution Française même, croit encore à la restauration possible

6 C'est cette idée d'auto-fondation que De Maistre entend écarter dans son pamphlet virulent contre le Contrat Social de Rousseau (Maistre, 1992). Sur cette question chez De Maistre voir en particulier Pranchère, 2004.

7 Sur l'importance de cette conception de l'histoire en termes de lutte et son histoire, voir Foucault, 1997.

8 Cette fonction historique explique la nature de la dictature chez De Maistre, en tant qu'expression d'une décision infaillible et transcendante seule à même de (re)créer un ordre concret sur le modèle la décision divine (Maistre, 1966).

de la légitimité traditionnelle. C'est pourquoi, bien qu'elle ne soit plus à proprement parler une catégorie juridique, mais bien une catégorie historico-politique, la dictature qu'il appelle de ses vœux demeure transitoire⁹. Donoso Cortés en revanche voit s'éloigner la possibilité d'une restauration de la légitimité traditionnelle avec les révolutions de 1848 (Donoso Cortés, 1850, p. 79-80)¹⁰. Selon les termes de Schmitt, dès « que Donoso Cortés reconnut que le temps de la monarchie avait pris fin parce qu'il n'y avait plus de rois et qu'aucun d'eux n'aurait plus le courage d'être roi si ce n'est en passant par la volonté du peuple, il alla jusqu'au bout de son décisionnisme, c'est-à-dire qu'il réclama une dictature *politique* » (Schmitt, 1988, p. 74. Nous soulignons). Une telle dictature politique perd évidemment tout caractère transitoire. Elle est une forme de gouvernement posée comme un rempart ultime contre le chaos : « Donoso était persuadé que l'heure de l'ultime combat était venue ; face au mal radical, il n'y a que la dictature, et l'idée légitimiste de la succession héréditaire devient, à cette heure, arguties vides » (Schmitt, *Ibid.*). De Maistre à Donoso Cortés, on passe donc pour Schmitt « de la légitimité à la dictature » (Schmitt, 1988, p. 65).

La conscience historique caractéristique des penseurs de la Contre-Révolution ne se résume donc pas, pour Schmitt, à l'imminence d'une révolution ; elle réside bien plutôt dans l'idée qu'il existe une lutte historique globale entre deux conceptions de l'ordre. Cette lutte historique, ouverte avec la Révolution, ne s'est pas refermée selon le juriste : elle continue de constituer l'arrière-plan de toute théorie sérieuse de la dictature. Contre Donoso Cortés néanmoins, il récuse le glissement de la dictature comme institution dictatoriale transitoire vers une dictature politique permanente, issu à ses yeux de l'abandon de l'idée de légitimité par le marquis espagnol. Mais plus profondément, c'est bien la conscience historique qui assoie la théorie de la dictature qui est en jeu. Pour Donoso Cortés, si l'heure n'est plus au choix entre la liberté et la dictature, c'est que l'ordre classique fondé sur la légitimité est *déjà* perdu, en jetant l'histoire de la civilisation catholique au bord de l'abîme. Le moment historique dans lequel il situe sa pensée est donc proprement apocalyptique, et l'ambiguïté de la dictature va bien au-delà

9 En réalité, comme le montre Jean-Yves Pranchère, le caractère transitoire de la dictature maistrienne est lui-même discutable (Pranchère, 2004, p. 180).

10 Voir également Schmitt, 1988, p. 60.

d'une confusion entre dictature transitoire et dictature permanente, car si l'histoire se rapproche du déluge, constitué en véritable épreuve divine, « il ne sert à rien de se rebeller contre la Providence, contre la Raison, et contre l'histoire¹¹ ». Autrement dit, avec Donoso Cortés, la dictature ne perd pas seulement son caractère transitoire faute de penser la possible restauration de l'ordre existant, mais elle risque surtout de n'avoir plus aucune nécessité dans le cadre d'une pensée de l'histoire pessimiste marquée par une téléologie apocalyptique (Paredes Goicochea, 2014, p. 61-71). Si Donoso Cortés a donc bien eu le mérite de soulever les véritables enjeux historiques d'une théorie de la dictature après le tournant révolutionnaire et jusqu'aux années 20, sa pensée demeure aporétique au regard de Schmitt, en raison de sa dimension apocalyptique qui le rend incapable de penser la dictature comme un véritable outil de sauvegarde de la continuité historique. C'est l'éclaircissement de la signification historique de la dictature depuis la Révolution qui va conduire le juriste à discuter, de façon plus ou moins explicite, avec la tradition marxiste.

UNE DETTE AMBIGUË À L'ÉGARD DE LA TRADITION MARXISTE : DICTATURE ET DIALECTIQUE HISTORIQUE

Comment interpréter la signification historique de la dictature, alors qu'à l'évidence l'histoire de la lutte entre la révolution et les forces de la contre-révolution (la religion, la tradition, et, en dernière instance, la dictature) n'a pas mené à l'apocalypse annoncé par Donoso Cortés, et alors que cette lutte semble mouvoir encore l'histoire à l'aube des années 20 ? Cette question ne signifie plus seulement pour Schmitt que la théorie de la dictature doit reposer sur une conscience historique des enjeux du présent. Plus profondément, elle suggère que le tournant de la Révolution Française a incrusté la dictature au cœur de l'histoire moderne d'une façon nouvelle, et qu'elle en éclaire le déroulement au

11 Juan Donoso Cortés, *Obras completas*, vol. 2, 1946, Madrid, Editorial Católica, p. 221. Cité dans Paredes Goicochea, 2014, p. 70.

XIX^e siècle. Cette dernière idée est nourrie, dans *La Dictature*, par une réception ambivalente et polémique, de la pensée marxiste. En effet, l'histoire dans laquelle la dictature prend place n'est pas l'histoire apocalyptique de Donoso Cortés, qui n'a pas perçu la dynamique historique de la lutte entre révolution et contre-révolution, que les marxistes, eux, ont parfaitement perçue¹². Le dernier chapitre de *La Dictature* consacré à la « dictature dans l'ordre de l'État de droit existant » se présente effectivement comme l'exposé des formes de dictature, et plus précisément de ses formes légales dans l'État de droit naissant (la Loi Martiale, la suspension de l'empire de la Constitution du 22 frimaire an VII, l'état de siège¹³), telles qu'elles ont été mises en œuvre contre les émeutes révolutionnaires qui font hoqueter l'histoire depuis 1789 (celles de 1830, de 1848, de la Commune de Paris). L'histoire que propose Schmitt dans ce chapitre confus se construit donc autour d'une sorte de lutte – jamais rendue complètement explicite – de la révolution et de la dictature, ou, plus exactement, de la révolution et du droit intégrant, dans le cadre légal, les moyens de sa conservation. Et en assumant l'idée qu'une telle lutte de la révolution et du droit (appuyé par les formes légales de la dictature) ait joué un rôle moteur dans l'histoire européenne, Schmitt esquisse bien les traits d'une histoire dialectique de la révolution et de la contre-révolution (juridique), qui mime et déforme la pensée historique marxiste.

En mimant le modèle d'une pensée dialectique de l'histoire comme cadre conceptuel à partir duquel construire un concept moderne de dictature, Schmitt entend d'abord *situer* sa propre théorie : selon lui, à la différence des libéraux ou des marxistes révisionnistes, seuls les communistes opposés au révisionnisme sont véritablement capables de voir la portée proprement historique du concept de dictature. C'est d'ailleurs cette conscience prononcée dont les bolcheviques ont fait montre à ses

12 Si la dette de la pensée schmittienne de la dictature à l'égard de la théorie de Lénine est effectivement manifeste et souvent commentée, l'écho rendu par le dernier chapitre de l'ouvrage de 1921 aux analyses que Marx consacre à l'histoire française du XIX^e siècle, en particulier dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, est de son côté peu relevé. L'histoire qui s'esquisse dans le dernier chapitre du livre de 1921 se trouve pourtant largement éclairée à la lumière des analyses marxistes. Cf. néanmoins sur ce point Balakrishnan, 2006, p. 125.

13 Voir *La Dictature*, chap. 6, « La dictature dans l'ordre de l'État de droit existant (l'état de siège) ». Schmitt, 2000, p. 172-205.

yeux dans le débat qui les a opposés à certains acteurs de la révolution allemande – un débat dans lequel Schmitt prend ironiquement position en faveur des bolcheviques (Schmitt, 2000, p. 17 et 18). En 1918 en effet¹⁴, le marxiste allemand Karl Kautsky, qui participe l'année précédente à la fondation de l'USPD, publie une brochure intitulée *La Dictature du prolétariat*, au sein de laquelle il dénonce le virage centraliste et autoritaire de la conception bolchevique de la dictature. Contre celle-ci, Kautsky défend que la dictature prolétarienne ne peut jamais signifier la suppression de la démocratie, et, renonçant à l'idée que la dictature rompe nécessairement avec le droit de l'État bourgeois, il propose de la comprendre comme « l'état de chose, qui doit nécessairement se produire partout où le prolétariat a conquis le pouvoir politique¹⁵ » – une définition qui n'écarte donc pas l'idée que la dictature du prolétariat puisse s'exercer par les moyens de la conquête légale du pouvoir. Dans deux textes publiés en réponse au texte de Kautsky, Lénine et Trotski s'attaquent violemment à cette définition, qui finit par opposer implicitement selon eux dictature et démocratie (ou dictature démocratique et dictature non démocratique) en recouvrant la véritable opposition de la dictature bourgeoise et de la dictature prolétarienne (Lénine, 1971, p. 14)¹⁶. Mais de cette réponse cinglante, Schmitt retient surtout l'importance que les acteurs de la révolution bolchévique accordent au caractère transitoire de la dictature (Schmitt, 2000, p. 15), qui suppose une claire conscience de ce à quoi la dictature « fait exception » et de ce qu'elle prétend atteindre (Schmitt, 2000, p. 16). Car la dictature prolétarienne ne fait pas seulement exception à l'ordre juridique existant, mais elle en constitue la négation ; et elle ne prétend pas restaurer l'ordre juridique antérieur, pas plus qu'un nouveau régime, elle prétend établir un nouveau rapport social qui mette un terme à la lutte des classes, c'est-à-dire aussi à l'histoire dont elle a constitué le moteur et à l'État qui en a constitué la superstructure. En d'autres termes, la catégorie de dictature du prolétariat ne peut être comprise sur un simple plan juridico-institutionnel : elle n'est pas un outil juridique permettant d'assurer une domination de classe, mais un moyen permettant de passer d'un rapport

14 En réalité, ce conflit trouve son origine dans les discussions et les scissions qui éclatent dès la seconde internationale. Sur ce point, voir Radjavi, 1975, p. 33 et *sq.*

15 Cité dans Lénine, 1971, p. 13.

16 Voir également Trotski, 1920, p. 19 et *sq.*

social dominant à un autre rapport social. Elle est un outil de transition historique radical qui engage une conception globale de l'histoire, ce qui en fait aussi « une catégorie de la philosophie de l'histoire » (Schmitt, 2000, p. 17). C'est à ce niveau que Schmitt situe son propre concept de dictature, en ouvrant alors une double discussion polémique avec la pensée marxiste (non « révisionniste »). D'un côté, le juriste va s'efforcer de relire la dialectique matérialiste de l'histoire de la révolution et de la contre-révolution dans des termes *juridiques*. De l'autre, il entend prouver dans ce cadre que la dictature du prolétariat est vouée à un échec potentiellement ravageur, qui prétend évidemment justifier que la dictature conservatrice de droit qu'il défend puisse utiliser tous les moyens de la puissance étatique pour la contrer.

En effet, la structure même de *La Dictature* s'organise autour d'une thèse centrale, dont la portée systématique n'est pas toujours relevée : la proclamation du principe de la souveraineté du peuple par laquelle la révolution française a inscrit au cœur de l'État constitutionnel même la possibilité de son renversement sous la forme d'une dictature souveraine¹⁷. Le concept de dictature souveraine, que Schmitt distingue de celui de la dictature de commissaire, ne vise pas alors la simple possibilité d'une révolution populaire qui renverserait un régime, mais bien celle d'un usage de la puissance de l'État au service de son propre renversement et de la fondation d'un nouvel ordre juridico-politique. Mais surtout, Schmitt veut indiquer qu'une telle forme de dictature souveraine est en quelque sorte inscrite dans la structure même de l'État constitutionnel et de son droit, qui, parce qu'il se fonde sur le principe de souveraineté du peuple, s'organise autour d'une domination de l'Assemblée devenue le nouvel organe d'une possible *dictature souveraine légale*. De façon tout à fait concrète, Schmitt insinue, sans en tirer explicitement les conséquences, que dans l'État constitutionnel désormais marqué par l'affirmation du principe de souveraineté du peuple, le danger ne vient pas d'une dictature exécutive, mais d'une dictature de l'Assemblée qui tomberait dans les mains d'une majorité révolutionnaire¹⁸. Schmitt met ainsi en contraste l'effort de l'Assemblée

17 Ce point est néanmoins très clairement analysé par Gopal Balakrishnan (Balakrishnan, 2006, p. 62).

18 Ce qui justifie évidemment dans *La Dictature* une interprétation illimitée de l'article 48 de la Constitution de Weimar, permettant de donner au président du Reich les moyens

Nationale pour encadrer l'exercice des pouvoirs militaires mis en œuvre dans la répression des émeutes révolutionnaires, en particulier durant les terribles journées de juin 1848, et le caractère illimité des pouvoirs de l'Assemblée constituante elle-même, qui lui ont permis de fixer le cadre d'un pouvoir répressif sans garanties constitutionnelles (Schmitt, 2000, p. 199). Mais plus largement, Schmitt esquisse les principaux traits d'une interprétation *juridique* de la dialectique historique dans laquelle il situe sa théorie de la dictature. Car si l'affirmation d'après laquelle le principe de la souveraineté du peuple a mis en péril la stabilité de l'ordre étatique classique n'est évidemment guère originale dans une tradition de pensée juridique conservatrice¹⁹, ce qui l'est d'avantage en revanche, c'est l'idée qu'un tel principe pourrait constituer le moteur d'un conflit entre les forces révolutionnaires et les forces conservatrices *autour du droit*. Plus exactement, l'État constitutionnel, désormais structuré autour du principe de souveraineté du peuple, semble devenu dans *La Dictature* le vecteur d'une sorte de *lutte du droit (pour sa conservation) et de la révolution* – les forces révolutionnaires étant toujours plus conscientes que la maîtrise du droit et de l'État constitue désormais le véritable outil d'une dictature révolutionnaire à même de renverser l'ordre existant. Et cette possibilité désormais inscrite dans l'édifice étatique lui-même semblerait alors expliquer implicitement les hoquets de l'histoire.

On peut alors penser que *La Dictature* dialogue autant avec Marx lui-même qu'avec la littérature bolchevique –, et en particulier avec les écrits consacrés à l'histoire française du XIX^e siècle²⁰. Conformément aux indications données par Engels dans la préface des *Luttes des classes en France*, ces écrits peuvent être lus comme une application de la méthode matérialiste à la lecture des événements révolutionnaires – et contre-révolutionnaires – du siècle, en s'efforçant donc de « réduire les événements politiques aux effets de causes, en dernière analyse, économiques²¹ ». Or, en proposant

de lutter contre une dictature prolétarienne, y compris contre une dictature prolétarienne *légitime* passant par la domination des forces révolutionnaires à l'Assemblée (Goupy, 2014).

19 Le juriste catholique Maurice Hauriou, qui constitue l'une des grandes sources de Schmitt, voit également dans le principe de souveraineté du peuple qui fonde la domination de l'Assemblée le fondement d'une potentielle dictature de l'Assemblée (Hauriou, 1930, p. 88).

20 Il s'agit des trois célèbres écrits de Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *Les luttes de classes en France* et *La guerre civile en France*.

21 Engels, p. 7.

de voir dans l'inscription du principe de la souveraineté du peuple au cœur du droit ce qui menace continuellement de faire vaciller l'édifice plusieurs fois centenaire de l'État constitutionnel, Schmitt esquisse une lecture non matérialiste de la dialectique historique de la révolution et de la contre-révolution : une lecture juridique, dans laquelle c'est bien la bataille autour du droit qui constitue le moteur de l'histoire. Pour Schmitt en effet, la dictature du prolétariat demeure bien une catégorie juridique, « parce que, en tant qu'exception, [la dictature du prolétariat] continue d'être placée sous la dépendance fonctionnelle de ce qu'elle nie », c'est-à-dire, l'ordre constitutionnel lui-même (Schmitt, 2000, p. 17). Autrement dit, la dictature du prolétariat n'est une dictature *que* parce qu'elle prétend renverser l'ordre constitutionnel existant, qui constitue donc la cible – et le moteur – de son action. Certes, la dictature du prolétariat n'entend plus fonder un nouvel ordre juridique mais bien renverser l'*ordre du droit* lui-même, c'est-à-dire *toute* organisation sociale dont le droit constitue à la fois la forme et le langage²². De telle sorte que la dictature du prolétariat ne signifie plus alors seulement une rupture dans l'ordre constitutionnel – de la monarchie à la République, et de la République à l'Empire –, mais bien la *fin de l'histoire de l'État constitutionnel* lui-même. Mais la question est alors de savoir, pour Schmitt, si en exploitant les outils offerts par la légalité dans l'objectif de renverser le système constitutionnel, la dictature peut bien sortir du droit, ou si elle n'est pas plutôt destinée à devenir purement et simplement une forme de dictature souveraine légale permanente²³? En clair, Schmitt conteste que la dictature du prolétariat permette de « sortir de l'histoire » précisément parce que la dictature demeure un outil juridique, qui ne pourra jamais se « supprimer » lui-même.

C'est dans le cadre de cette histoire dialectique de nature juridique que Schmitt situe sa propre théorie de la dictature ; c'est elle qui justifie sa conception musclée de la dictature de commissaire érigée en rempart contre la dictature souveraine prolétarienne menaçant de faire basculer

22 C'est évidemment Walter Benjamin qui, en réponse à *La Dictature*, souligne le plus nettement la différence entre les violences fondatrice ou conservatrice de droit, et la violence pure, qui rompt purement et simplement avec la violence *du* droit. Et on peut penser que Benjamin perçoit déjà dans *La Dictature* la hantise d'une « fin de l'histoire » révolutionnaire à laquelle il répond ironiquement. Cf. Benjamin, 2000, p. 215 *sq.*

23 Sur ce point, voir Balakrishnan, 2006, p. 62 *sq.*

l'histoire dans le chaos. À première vue, la dictature schmittienne est simplement *conservatrice*, aussi bien sur un plan juridique que sur un plan historique : elle vise à garantir la restauration du droit et à garantir la continuité historique de l'État constitutionnel. En réalité, Schmitt ne fait pas seulement de la dictature un moyen de maintenir la continuité du droit et de l'État, mais en même temps un instrument susceptible de mettre *un point final à la dialectique de la révolution et du droit, de la dictature révolutionnaire et de la dictature contre-révolutionnaire*. Cette dimension « messianique » n'est jamais explicite dans *La Dictature*, ni dans *Théologie politique*. Elle structure pourtant selon nous la construction même de l'ouvrage de 1921, ainsi que dans la lecture qu'il rend en 1922 de la pensée de la Contre-Révolution.

DICTATURE MESSIANIQUE ET SPECTRE DE LA RÉPÉTITION DANS LA PENSÉE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE De Donoso Cortés à Schmitt

Le concept de dictature se situe ainsi sur deux plans différents, sources d'une véritable ambiguïté de la théorie schmittienne. Sur un premier plan, la dictature constitue une catégorie juridique, lestée par la conscience historique du moment critique que l'État constitutionnel doit affronter – une situation révolutionnaire supposée qui menace de le renverser. Sur un second plan en revanche, la dictature est un concept relevant de la philosophie de l'histoire : elle vise à mettre un terme à la dialectique de la révolution et du droit, qui a conduit à une sorte de répétition de la révolution à laquelle il s'agit de mettre un terme. Cette idée de répétition historique n'est pas présente en tant que telle chez Schmitt. On fera l'hypothèse ici que le spectre d'une répétition désormais toujours possible de la révolution constitue précisément l'un des traits structurants de la pensée contre-révolutionnaire, au moins à partir de Donoso Cortés, qui fait justement *l'expérience de la répétition*.

Il est notable en effet que la célèbre « théorie » de la dictature de Donoso Cortés se réfère généralement d'abord à un discours lapidaire que le marquis et député prononce le 4 janvier 1849 devant les Cortès

espagnoles, en réponse au discours du chef de l'opposition progressiste à l'encontre du ministère du général Narváez, accusé d'avoir abusé des pleins pouvoirs qui lui avaient été cédés par l'Assemblée pour réprimer les agitations révolutionnaires de l'année 1848 en Espagne²⁴. La pensée de Donoso Cortés n'a effectivement pas toujours été aussi violemment contre-révolutionnaire²⁵. L'expérience des révolutions de 1848 constitue bien plutôt l'un des événements centraux qui contribuent à la radicalisation, sinon au bouleversement de sa pensée²⁶. Et l'on peut penser sans risque de trop extrapoler qu'elle affecte sensiblement la conception de l'histoire qu'il construit à la même époque en recevant l'héritage des penseurs de la Contre-Révolution (Demesley, 2016). La répétition de l'événement révolutionnaire modifie en particulier la perception du danger que représente le principe révolutionnaire, qui n'est plus, comme chez De Maistre, le risque d'une refondation ou d'une tabula-rasa radicale (déjà dramatique pour de Maistre), mais celui d'une *refondation toujours possible* qui ruine définitivement tout ordre légitime stable. Autrement dit, alors que pour De Maistre, l'heure est à la lutte historique de la foi contre la Raison, chez Donoso Cortés, la révolution s'est incrustée dans la pensée historique sous la forme d'une *répétition toujours possible de la refondation* (et de la révolution) qui met fin à toute idée de continuité politique fondée sur la tradition, voire sur la légitimité. La dictature dont se revendique Donoso Cortés n'est donc pas seulement opposée à la révolution : elle vise à sortir du chaos historique né du principe révolutionnaire de la refondation

24 Notons que ce sont les événements révolutionnaires de l'année 1848 en France qui conduisent les Cortès à attribuer des pouvoirs extraordinaires à l'exécutif en vertu de la loi du 13 mars 1848. Sur ces pouvoirs, voir Rosa de Gea, 2004, p. 8-11.

25 Donoso Cortés a effectivement été d'abord favorable à un certain libéralisme qui s'incarne à ses yeux dans la Révolution Française et il se tourne seulement à la fin des années 1840 vers des positions ultra-conservatrices et vers un catholicisme doctrinaire, pétri de théologie et influencé par la lecture des contre-révolutionnaires français. Cette conversion assez brutale accompagne deux événements marquants, dans la vie de Donoso : les révolutions de 1848 bien sûr, mais aussi la mort de son frère, qui joue un rôle biographique déterminant dans les lectures de l'œuvre de Donoso. Il est notable que ce dernier événement traumatique pour Donoso Cortés a permis à un certain nombre d'interprètes de Donoso de relativiser l'importance des révolutions de 1848 sur cette conversion. Voir par exemple, Demesley, 2016.

26 L'impact des révolutions de 1848 sur la conversion ultra-radical de Donoso vers un conservatisme et un catholicisme doctrinaire n'est effectivement guère contestable dans l'œuvre de Donoso (Paredes Goicochea, 2014, p. 68).

toujours possible. C'est aussi pourquoi, sans l'expliciter d'ailleurs outre mesure, Donoso Cortés défend une dictature du gouvernement non pas contre des émeutes révolutionnaires, mais bien contre une dictature de l'insurrection, dont on peut penser qu'elle constitue le strict pendant de la première : l'exercice d'un pouvoir illimité et centralisé visant à permettre une victoire définitive de la révolution²⁷. La dictature contre-révolutionnaire de Donoso Cortés reçoit ainsi un statut apocalyptique²⁸ : elle est celle qui doit permettre de sortir de la répétition révolutionnaire qui menace de conduire au chaos. Et elle se situe au bord de l'abîme, là où la fin de l'histoire menace d'advenir. Et ceci explique l'ambivalence du concept de dictature de Donoso, puisque si d'un côté la dictature apparaît comme ce qui permet de sauver l'ordre catholique en le maintenant *dans* l'histoire, d'un autre côté, elle inaugure bien plutôt une situation de fin de l'histoire, qui s'achève dans le combat apocalyptique du Bien contre le Mal (Donoso Cortés, 1970, p. 325 *sq.*). Mais quoiqu'il en soit de cette ambiguïté, le concept de dictature inaugure une conception de l'histoire dont l'éternelle répétition de la révolution constitue le spectre et dont elle incarne la fin – qu'il s'agisse de sortir de la répétition, ou qu'il s'agisse, de façon ambiguë donc, de *sortir de l'histoire*.

Schmitt perçoit clairement les limites de la dimension apocalyptique de l'histoire de Donoso Cortés, qui le conduit à défendre une dictature politique incapable de viser la restauration d'un ordre juridique. Mais il n'examine pas véritablement la complexité de la conception postrévolutionnaire de l'histoire du marquis espagnol, qui ne se distingue pas seulement par l'abandon de l'idée de légitimité, mais qui, en amont, pense l'histoire à partir du spectre de la révolution, né de l'*expérience* (traumatique) de sa répétition. Cette expérience anime la conscience historique de Donoso Cortés, qui intègre l'idée que la révolution peut toujours être recommencée, c'est-à-dire que son spectre continuera de planer sur l'histoire européenne.

27 « Il s'agit de choisir entre la dictature qui vient d'en bas et la dictature qui vient d'en haut : je choisis celle qui vient d'en haut, parce qu'elle vient de régions plus limpides et plus sereines ; il s'agit de choisir enfin, entre la dictature du poignard et celle du sabre : je choisis la dictature du sabre, parce qu'elle est plus noble ». Donoso Cortés, 1970, p. 323. Nous traduisons.

28 Sur le fondement métaphysique et politique du concept de dictature de Donoso Cortés, voir en particulier Rosa de Gea, 2004, p. 45-50.

La théorie schmittienne de la dictature repose encore selon nous sur cette conscience historique²⁹, qu'il systématisé sous la forme d'une conception de l'histoire structurée par la lutte de la révolution et du droit. Cette histoire, saccadée par les répétitions des événements révolutionnaires à chaque fois contrés par les formes légales de la dictature, est menacée par la perspective d'une dictature révolutionnaire *légale* : une dictature de l'Assemblée, c'est-à-dire, une forme de dictature souveraine visant néanmoins une sortie de l'histoire de l'État constitutionnel et de son ordre légal. La dictature conservatrice que réclame Schmitt n'a donc pas seulement pour objectif d'empêcher une révolution à la suite d'autres révolutions ; elle n'a pas non plus pour finalité de freiner le basculement de l'histoire dans le chaos – à la manière de Donoso Cortès. Elle vise à mettre un terme à la dialectique historique de la révolution et de la contre-révolution, c'est-à-dire à mettre un terme à la *répétition* de la révolution pour rétablir la continuité de l'histoire. La dictature schmittienne possède donc une dimension « katékhontique », mais peut-être même messianique – car il ne s'agit peut-être plus alors implicitement de retenir le déchainement du mal, mais plus radicalement de briser la répétition de l'histoire en « sortant » d'une histoire hantée par la répétition. La portée de la conception de l'histoire qui assoie la dictature n'est ni aboutie, ni pleinement développée dans *La Dictature* ; elle demeure à l'état de conscience historique hantée par un *spectre* : celui de la répétition. Car, à la différence de Marx, Schmitt ne semble pas remarquer que la répétition est d'abord un spectre³⁰, c'est-à-dire qu'elle est fantasmée autant que réelle. Et cette dimension spectrale charge la théorie de la dictature d'une très profonde ambiguïté, mais peut-être aussi d'une ambivalence : une dictature contre-révolutionnaire qui vise à empêcher une révolution souveraine risquant de faire basculer le monde dans le chaos pourrait avoir à se maintenir autant que dure (et se répète) le spectre de la révolution ; une dictature visant à mettre un terme définitif à la répétition révolutionnaire pourrait devenir elle-même révolutionnaire, et viser elle-même une sortie de l'histoire.

29 L'idée de conscience historique devrait être confrontée ici à la notion plus large de régime moderne d'historicité, telle que Jean-François Hamel la développe dans son excellent ouvrage. Hamel, 2006.

30 Je fais évidemment référence ici à la première phrase du Manifeste du parti communiste : « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme ». Marx et Engels, 1973, p. 49.

On connaît la célèbre phrase qui ouvre *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* : « Hegel remarque quelque part que tous les grands événements et les grands personnages de l'histoire universelle adviennent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter ; la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce (...) » (Marx, 2007, p. 49). Tout *Le 18 Brumaire*, qui s'efforce de produire une analyse matérialiste des événements historiques qui vont de 1848 à 1852, s'efforce en même temps de donner un sens à cette apparente répétition historique des événements, qui tourne en 1852 à la farce tragique³¹. On peut lire *La Dictature* de Schmitt en partie comme une réponse à la lecture matérialiste de la dialectique historique de la révolution et de la contre-révolution : une réponse juridique très conservatrice, qui fait de l'inscription du principe de la souveraineté du peuple au cœur de l'État constitutionnel l'origine de sa déstabilisation. Mais cette réponse, qui se construit à partir d'un héritage de la pensée contre-révolutionnaire, ne perçoit pas, elle, la portée de l'idée de répétition qui habite la conception de l'histoire des penseurs de la contre-révolution. Car si Schmitt a bien lu *Le 18 Brumaire*, il n'a manifestement pas relevé la dimension idéologique du fantasme de la répétition chez Marx, qui ne réduit pas la répétition historique à n'être que le produit de rapports matériels (Assoun, 1999). De ce point de vue, là où Marx pense *en même temps* les dynamiques économiques qui conduisent les révolutions à se répéter et à échouer de nouveau et le rôle que jouent les représentations dans cette répétition, Schmitt lui reste proprement hanté par le spectre de la révolution³², sans jamais percevoir le rôle qu'il joue dans sa propre théorie (et qu'il sera amené à jouer dans la pensée juridique de la dictature au xx^e siècle). En construisant son concept de dictature non pas seulement contre la révolution, mais contre une répétition historique de la révolution, Schmitt a manqué de

31 Saisir le caractère spectral omniprésent de la révolution au XIX^e siècle ne présente aucune difficulté, sinon celle posée par l'ampleur démesurée des recherches que cela implique : chaque révolution est si évidemment hantée par celle qui la précède (celle de 1830 par celle de 1789, celle de 1848 par celle de 1830, la Commune par celle de 1848, et toutes, par la grande Révolution de 1789), qu'il est assez difficile de ne pas la voir partout. En revanche, tenter de comprendre la *nature* de cette spectralité et la manière dont elle agit est bien plus complexe. Ce travail constitue une ébauche de cette réflexion.

32 Selon les termes de Gopal Balakrishnan, le « problème qui préoccupait Schmitt – et qu'il pensait avoir résolu en 1924 – était celui des moyens d'exorciser définitivement les spectres les plus radicaux de la souveraineté populaire » (Balakrishnan, 2006, p. 66).

percevoir la dimension fantasmée ou pour mieux dire spectrale³³ de cette répétition révolutionnaire, qui risque de rendre les limites temporelles de la dictature conservatrice de droit qu'il réclame particulièrement incertaines. Plus largement, cette étude portant sur la manière dont le concept de dictature se construit à partir du milieu du XIX^e siècle en s'articulant avec une nouvelle pensée de l'histoire, exigerait alors de penser les formes multiples et complexes de représentation de la continuité qu'un tel concept vient charrier. En particulier, comment derrière l'idée de lutte contre la discontinuité juridico-politique contenue dans le concept très formel de dictature se cache une représentation de l'histoire hantée par une autre forme de continuité plus ou moins consciente et plus ou moins fantasmée : celle d'une possible répétition de la révolution, qui semble faire, jusqu'à l'aube du XX^e siècle, hoqueter l'histoire.

Marie GOUPY
Institut catholique de Paris

33 On doit surtout à Derrida d'avoir longuement travaillé sur ce caractère spectral du communisme, depuis en gros les révolutions de 1848 jusqu'aux années 1990 dans *Spectres de Marx*, qui reproduit deux interventions publiques données à l'Université de Californie en 1993. On ne résistera pas ici au plaisir de restituer le commentaire subtil et drôle de Derrida concernant à la fois *Le Manifeste* et sa réception : « Dans le *Manifeste*, l'alliance des conjurés angoissés rassemble, plus ou moins secrètement, une noblesse et un clergé – dans le vieux château de l'Europe, pour une incroyable expédition contre ce qui aura hanté la nuit de ces maîtres. Au crépuscule, avant ou après une nuit de cauchemar, à la fin présumée de l'histoire, c'est une sainte chasse à courre contre le spectre » (Derrida, 1993, p. 72).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAMBEN, Giorgio, *État d'exception, Homo Sacer*, Paris, Seuil, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1999.
- BENJAMIN, Walter, *Critique de la violence (1921)*, in *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, 2000.
- BALAKRISHNAN, Gopal, *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006.
- DEMESLAY, Benjamin, « Donoso Cortés à Paris (1847-1853) : la sociabilité d'un « diplomate catholique », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 22, 2015, mis en ligne le 25 avril 2016. URL : <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/3901> (consulté le 01/08/2020); DOI : 10.4000/chretienssocietes.3901
- DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- DONOSO CORTÉS, Juan, « Discours sur la situation générale de l'Europe », in *Lettres et discours de M. Donoso Cortés*, Paris, Jacques Lecoq et Cie, 1850, p. 67-83.
- DONOSO CORTÉS, Juan, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme considérés dans leurs principes fondamentaux* (1851), publié dans *Œuvres de Donoso Cortés*, Tome troisième, Paris, Librairie d'Auguste Vaton, 1859.
- DONOSO CORTÉS, Juan, *Obras completas de Juan Donoso Cortés*, t. 2, Madrid, Editorial católica, 1970.
- ENGELS, Friedrich, Introduction à *La Lutte des classes en France, 1848-1850*, Paris, Les classiques des sciences sociales : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/luttes_de_classes_france/luttes_de_classes_france.html (consulté le 25/08/2020)
- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 1997.
- GOUPY, Marie, « Les enjeux politiques de la critique du formalisme positiviste : retour sur le rôle de l'interprétation doctrinale des lois d'habilitation dans l'avènement d'une potentielle « dictature légale » sous la République de Weimar », *Droits*, n° 57, mai 2014, p. 211-260.
- HAMEL, Jean-François, *Revenances de l'histoire, Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2006.
- HAURIOU, Maurice, *Précis élémentaire de droit constitutionnel*, Paris, Recueil Sirey, 1930.
- KERVÉGAN, Jean-François (dir.), *Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa République et ses juristes*, Paris, ENS Éditions, 2002.
- LÉNINE, Vladimir Ilitch, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, Paris, Moscou, Éditions sociales, Éditions du progrès, 1971.

- MAISTRE, Joseph de, *De la souveraineté du peuple, Un anti-contrat social* (1770), Paris, PUF, 1992.
- MAISTRE, Joseph de, *Du pape*, Genève, Librairie Droz, 1966.
- MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Flammarion, 2007.
- MARX, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Librairie générale française, 1973.
- MONTLOSIER, F. de Reynaud comte de, *De la monarchie française, depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814.
- PAREDES GOICOCHEA, Diego, "La dictadura y la radicalización del catolicismo dogmático en Donoso Cortés", *Cuadernos de Filosofía Latino-Americana*, vol. 35, n° 110, 2014, p. 61-71.
- PEUKERT, Detlev J. K., *La république de Weimar*, Paris, Aubier, 1995.
- PRANCHÈRE, Jean-Yves, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004.
- RADJAVI, Kazem, *La dictature du prolétariat et le dépérissement de l'État de Marx à Lénine*, Paris, Éditions Anthropos, 1975.
- ROSA DE GEA, Belén, "El enviado del cielo : el pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortés", *Elementos*, n° 59, 2004, vol. 1, p. 45 et sq.
- SCHMITT, Carl, *La Dictature*, Paris, Seuil, 2000.
- SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
- TROTSKI, Léon, *Terrorisme et communisme (L'anti-Kautsky)*, Petrograd, Édition de l'Internationale communiste, 1920.

ERNST KANTOROWICZ ET LE PROBLÈME DE LA CONTINUITÉ

Les Deux Corps du roi, publié aux États-Unis en 1957, est un ouvrage fondamental pour comprendre l'émergence de l'idée d'une continuité des institutions et son rapport avec la genèse de l'État moderne¹. Selon son auteur, l'historien allemand Ernst Kantorowicz, le XIII^e siècle voit apparaître une nouvelle expérience du temps qui se manifeste notamment, dans les débats scolastiques, à travers un regain d'intérêt pour les catégories temporelles aristotéliennes. L'idée principale développée par Kantorowicz, en particulier dans le chapitre VI consacré à la continuité et les corporations, est que la conception moderne de l'État comme une institution perpétuelle indépendante des personnes qui la composent et l'incarnent prendrait naissance au Moyen Âge, précisément dans ce changement d'attitude par rapport au temps. L'État serait alors moins défini par sa continuité spatiale que par sa continuité temporelle, ce que permet d'assurer la métaphore des deux corps du roi en affirmant la persistance d'un corps immatériel au-delà de la mortalité du souverain. L'importance du « problème de la continuité » (Kantorowicz, 1981, p. 273) dans l'œuvre de Kantorowicz a déjà été soulignée dans la réception. Un excellent ouvrage consacré au cercle de Stefan George, dont Kantorowicz faisait partie, remarque l'importance de cette problématique temporelle dans toute l'œuvre de Kantorowicz, mais sans toutefois approfondir ses enjeux théoriques². Robert E. Lerner,

-
- 1 Selon Robert E. Lerner, auteur de la biographie de référence de Kantorowicz, il ne serait en aucune façon question de l'État moderne dans *Les Deux Corps du roi*, que Lerner présente comme un travail purement historique (Lerner, 2019, p. 556 *sq.*). Outre le fait que cette affirmation est peut-être volontairement exagérée, ne serait-ce que la référence au « mythe de l'État » et à Ernst Cassirer dans *Les Deux Corps du roi*, sur laquelle je reviendrai par la suite, montre que le thème de l'État moderne est aussi présent à l'arrière-plan. Cette biographie n'en reste pas moins nettement supérieure aux autres ouvrages disponibles en français. Sur la réception française et ses faiblesses, voir Schöttler, 2014.
 - 2 Voir Raulff, 2010. S'agissant d'une étude d'histoire des idées, il est compréhensible que Raulff ne cherche pas à étudier en profondeur des problèmes théoriques. L'importance

auteur d'une biographie de référence, s'est également penché sur le problème de la continuité, mais son principal objectif est avant tout de retracer l'évolution de ce thème dans les différents manuscrits non publiés du vivant de Kantorowicz³. Ceux-ci sont en effet des témoins importants pour comprendre l'apparition de cette question dans son œuvre, mais la seule étude philologique de cette évolution ne permet pas d'en souligner tous les enjeux. En particulier, si elle permet de montrer comment cette question évolue dans l'œuvre de Kantorowicz, il est nécessaire d'aller plus loin pour comprendre non pas comment, mais pourquoi Kantorowicz s'est autant intéressé au problème de la continuité. L'objectif de cet article est donc, en reconstruisant le problème de la continuité à la fois chez Kantorowicz et dans le contexte intellectuel dans lequel son œuvre se développe, d'apporter une vision plus précise du problème lui-même, c'est-à-dire de sa conception chez Kantorowicz, mais en lien avec un contexte plus large. Il s'agit pour ce faire de procéder à une double reconstruction historique : retracer et expliciter d'une part la genèse du problème telle que Kantorowicz la présente, mais également d'autre part la genèse du problème chez Kantorowicz lui-même.

LE PROBLÈME DE LA CONTINUITÉ SELON KANTOROWICZ

Le problème de la continuité, interprété plus largement dans le cadre d'un « problème du Temps » (*ibid.*, p. 271)⁴, joue un rôle central dans son œuvre en tant que question inhérente à l'ordre politique dans son rapport au temps. Le problème de la continuité prend sa source dans un fait évident, la mortalité du souverain qui représente et dirige la société. La continuité en question renvoie donc d'une part à l'exercice du pouvoir par l'instance souveraine mais également, plus généralement, à la continuité de l'ordre et à la cohésion de la société dans le temps,

du temps et de la continuité pour Kantorowicz y est toutefois clairement remarquée, de même que la persistance de cette problématique tout au long de son œuvre. Voir en particulier p. 326 *sq.*

3 Voir Lerner, 1997.

4 L'usage particulier des majuscules par Kantorowicz a été respecté.

dans la mesure où le souverain en est le représentant. La mort du souverain pose non seulement la question de la continuité de l'exercice du pouvoir, mais également du maintien de l'existence de l'ordre politique dans l'interrègne et de la continuité entre la période qui s'achève et celle qui lui succède.

La formulation explicite du problème de la continuité et son articulation théorique vont de pair avec un changement de « sentiment du temps » (*Zeitgefühl*) que Kantorowicz situe, en Europe, à partir du milieu du XIII^e siècle : « quelque chose qui était stable et établi était devenu instable et changeant – ou même contestable – et [...] quelque changement sérieux était en train de se produire à l'intérieur du domaine du Temps, et dans la relation de l'homme au Temps » (*ibid.*, p. 274). Les causes de ce changement majeur, qui « touche presque tous les secteurs de la vie » (*ibid.*, p. 283), ne sont pas claires, et Kantorowicz se borne à constater, sans déterminer de causalité, l'apparition simultanée d'une réflexion philosophique sur le temps et l'éternité et de manifestations de ce même problème dans d'autres domaines, en particulier dans la sphère politico-légale, où émergent des « tendances vers la "continuité" » (*ibid.*, p. 273). Les évolutions dans le discours philosophique s'opposent au dualisme augustinien traditionnel entre temps et éternité atemporelle. Pour Kantorowicz, la séparation stricte entre le temps éphémère et passager des affaires humaines et l'éternité atemporelle de Dieu entraîne une « dégradation morale » du temps (*ibid.*, p. 275). Il est le symbole de l'éphémère, du passager, puisqu'il a été créé en même temps que le monde et que les différentes créatures qui l'habitent et est destiné à disparaître avec elles au Jugement dernier. C'est pourquoi les catégories du temps – *tempus*, *temporalis* et *saecularis* – se limitent à l'expression de la brièveté de la création et de l'importance seulement relative de la vie en ce monde. Cette dépréciation du temps est la conséquence de la valorisation parallèle de l'éternité comme sphère atemporelle réservée à Dieu, où tout est instantanément présent.

Dans la polémique de Heidegger contre cette conception augustinienne de l'éternité comme « présence constante » (Heidegger, 2006, n. 1, p. 427), comme *nunc stans*, comme « maintenant » absolu extrait de la suite des moments qui constituent le temps, ce dernier affirme qu'une compréhension véritable de l'éternité devrait au contraire s'orienter vers une « temporalité plus originelle et "infinie" (*unendlich*) » (*ibid.*).

Or c'est précisément vers cette compréhension de l'éternité que tend l'intermédiaire entre temps et éternité qui se développe dans la philosophie médiévale comme réponse à la crise du rapport au temps. Le temps n'est, dans cette nouvelle conception, plus synonyme de finitude et de corruption. Au nouveau « sentiment du temps » répond une conception de l'éternité du monde comme continuité intra-temporelle, donc comme une durée sans fin, qui donne sens à la réussite ici-bas, laquelle n'est plus dénigrée pour son caractère éphémère et vain mais acquiert au contraire une valeur intrinsèque. Si le temps et le monde durent, il en va de même des réalisations humaines dans le temps. Cette nouvelle attitude vis-à-vis du temps – avant même l'apparition de l'« éthique protestante » – transforma et énergisa profondément la pensée occidentale (cf. Kantorowicz, 1981, p. 274). Le concept correspondant à cette nouvelle expérience du temps apparaît dans le cadre d'une redécouverte de la philosophie d'Aristote, en particulier de la doctrine de l'éternité du monde. Selon cette conception, le temps est infini, il est une « durée sans fin », il est « le symbole de l'éternelle continuité et de l'immortalité du grand collectif appelé la race humaine » (*ibid.*, p. 277), reprenant ainsi l'immortalité des espèces postulée par Aristote. Mais l'idée de « continuité éternelle » diffère profondément de l'éternité uniquement réservée à Dieu dans le schéma augustinien, la « continuité » indiquant que cette éternité est bien temporelle, dans le temps, et réunit donc les deux contraires. Il ne s'agit ni complètement de *tempus*, ni d'*aeternitas* mais d'une troisième catégorie, que l'on trouvait déjà dans le christianisme primitif : l'*aevum*, translittération du grec ancien *aiôn*. Ce terme redécouvert par la philosophie scolastique reprend la signification qu'il a dans les écrits néotestamentaires. Il est selon les termes de Kantorowicz « une sorte d'infinité et de durée dotée de mouvement et donc d'un passé et d'un futur, une sempiternité [*sempiternity*] [...] infinie [*endless*] » (*ibid.*, p. 279). L'*aevum* se distingue de l'éternité dans la mesure où il ne coexiste pas au temps en l'excédant à l'infini – comme l'éternité –, car il est aussi fini et créé, comme le temps. On parle d'une éternité « participée », car elle participe à la fois de l'éternité et du temps sans coïncider avec eux, mais reprend des caractéristiques propres à chacun. Comme l'éternité, l'*aevum* est doté de l'immobilité de nature mais reste soumis, comme le temps, à la succession de l'avant et de l'après. Pour la théologie, l'*aevum* n'est donc ni la durée de Dieu ni celle des hommes,

mais notamment celle des anges ainsi que des corps ressuscités après le Jugement dernier⁵.

C'est précisément cette notion d'*aevum* qui, comme le montre Kantorowicz, vient casser le dualisme augustinien et apporte l'intermédiaire entre temps et éternité préfiguré dans le changement de l'expérience du temps, puis traduit dans le débat philosophique⁶. Or c'est justement cette catégorie temporelle qui entrera dans le domaine politique par l'intermédiaire des fictions des juristes, qui l'adoptent comme une solution à leur recherche d'une catégorie temporelle permettant de désigner la pérennité des institutions⁷.

La force et l'originalité de la pensée de Kantorowicz résident dans sa capacité à lier la « grande crise dans le rapport de l'homme au Temps » à la question de la continuité de l'ordre politique. Ce faisant, il cherche à rendre visible un processus d'interaction entre le discours philosophique et la théorie juridique. Pour Kantorowicz, s'il y eut une « sécularisation », c'est une sécularisation qui se concentre sur cette notion d'*aevum*, dans la mesure où cette temporalité attribuée aux anges devient la temporalité de l'ordre politique⁸.

L'*aevum* entre dans le champ politique par l'intermédiaire des spéculations des juristes, auxquels Kantorowicz attribue un rôle crucial dans la transformation des notions théologiques et philosophiques en concepts politiques. Les catégories temporelles issues du débat philosophique interviennent dans le cadre du développement, également au XIII^e siècle, d'une « doctrine de l'identité perpétuelle d'une communauté malgré

5 Voir A. Michel, « Éternité », *Dictionnaire de théologie catholique*, V : 1, col. 914. Kantorowicz fait brièvement référence à cet article dans *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, n. 14, p. 280.

6 Bien qu'Augustin semble accorder une temporalité particulière aux anges, proches de l'*aïôn*, il n'abandonne toutefois pas le dualisme entre temps et éternité. Augustin s'attarde longuement sur la difficile question de la temporalité des anges, qui sont à la fois créés et immortels. Ils sont, selon Augustin, « de tout temps », car ils ont été créés par Dieu en même temps que le temps. Ce faisant, ils ne sont donc pas « coéternels » au Dieu créateur qui ignore toute durée séparant ce qui a été de ce qui sera. Les anges sont au contraire dans une durée infinie, mais qui est dans le temps. Voir Augustin, 1994, livre XII, chap. xv, p. 81-85.

7 La proximité entre la temporalité des fictions des juristes et celle des anges – l'*aevum* – n'est pas seulement remarquée par Kantorowicz. Selon lui, les juristes eux-mêmes étaient conscients de cette proximité et de la nécessité d'établir une distinction entre l'éternité et la temporalité propre aux abstractions juridiques. Voir Kantorowicz, 1981, n. 18 p. 282.

8 Il s'agit donc d'un usage beaucoup plus restreint et précis du schème de la sécularisation que dans la *Théologie politique* de Carl Schmitt.

le changement » (*ibid.*, p. 302), appliquée aux communautés, villes et royaumes. Ces personnifications, les « fictions » juridiques, sont bien entendu elles aussi une réponse au problème de la continuité, mais se démarquent selon Kantorowicz des réponses pratiques et symboliques plus anciennes, notamment des personnifications issues de l'Antiquité. Ces représentations antiques reposent en effet sur un « anthropomorphisme » (*ibid.*, p. 303) dans la mesure où la perpétuité et l'immortalité de ces figures était liées au fait qu'elles sont associées à des déesses. Cet aspect cultuel disparaît dans les fictions des juristes – d'où la « sécularisation » –, lesquelles établissent une réponse moderne, rationalisée au problème de la continuité et, surtout, universellement applicable car elle repose sur un modèle théorique indépendant des situations particulières. Issu de la spéculation philosophique, ce modèle n'est plus fondé sur une personnification anthropomorphique mais il attribue aux fictions juridiques un corps « invisible », immortel et perpétuel (*ibid.*, p. 304). Il s'agit alors de personnifications qualifiées d'« angéломorphiques » car elles prennent pour modèle tant le corps invisible des anges que, bien entendu, la temporalité qui leur est caractéristique : l'*aevum*.

Le terme utilisé pour désigner ces fictions juridiques provient du droit romain. L'*universitas*, dans ce nouvel emploi, désigne le « collectif corporatif en général » comme une « conjonction ou collection d'une pluralité de personnes dans un corps », applicable tant à un royaume qu'à un peuple, voire au monde entier. À nouveau, le développement de l'*universitas* s'inscrit dans le « problème de la continuité » (*ibid.*, p. 307). Tandis que la notion d'*aevum*, désignant la sempiternité, constituait une réponse à ce problème dans le domaine philosophique, la notion d'*universitas* devient son pendant, par l'intermédiaire des juristes, dans le domaine politique. Concevoir un groupe comme *universitas* permet de préserver son unité malgré les changements, car l'*universitas* n'est pas une personne réelle, mais une personne intellectuelle et immortelle. L'*universitas* se définit en effet non comme le groupe d'individus immédiatement présents mais comme la « succession de ses membres », c'est-à-dire comme l'unité de ses membres passés, présents et futurs ; « grâce à son auto-régénération successive, l'*universitas* ne meurt pas et est perpétuelle » (*ibid.*, p. 308). Elle est à ce titre comparable à la notion de « corps mystique » développée par Thomas d'Aquin, « composé non seulement de ceux qui vivent simultanément dans l'*oikumene* ecclésiastique

et à l'intérieur de l'Espace universel, mais qui comprenait aussi tous les membres passés et futurs, actuels et potentiels, qui se suivaient successivement dans un Temps universel » (*ibid.*, p. 309). Davantage que la pluralité dans l'espace, c'est la pluralité dans le temps, la succession, qui est le caractère essentiel des corps collectifs, qu'ils soient désignés comme *universitas* ou *corpus mysticum*, garantissant ainsi leur sempiternité.

C'est en mettant l'accent sur l'importance de la continuité des corps collectifs que Kantorowicz revient au « mythe de l'État » qu'il évoque, en référence à Cassirer, dans la préface de *The King's Two Bodies*⁹. La mise en lumière du rôle des catégories temporelles dans la formation des fictions juridiques associées aux corps collectifs lui permet en effet d'affirmer la nécessité de mettre l'élément temporel au premier plan de la théorie de l'État. La question des structures temporelles de l'ordre politique se trouve ainsi effectivement transférée dans un cadre théorique qui dépasse la seule étude historiographique, dans la mesure où Kantorowicz souligne un « défaut » dans la conception purement organologique de l'État, qui considère ses membres « principalement comme ils sont représentés à un moment donné, mais sans se projeter au-delà du Maintenant dans le Passé et le Futur » (*ibid.*, p. 311). Il manque à cette conception organologique la dimension temporelle, qui prend en compte le problème de la continuité au-delà de l'instant présent, au-delà de la communauté des vivants qui sont présents en même temps. Cette conception n'est pas en mesure d'assurer la perpétuité de l'État. Le changement qui intervient entre le XIII^e et le XIV^e siècle à la suite du nouvel intérêt pour les catégories temporelles marque au contraire pour Kantorowicz la naissance de l'État moderne. Avec la notion d'*universitas*, l'idée d'une continuité « verticale » plus qu'« horizontale » (*ibid.*, p. 312), l'État acquiert la capacité de se projeter dans le passé et dans le futur, la

9 Voir Kantorowicz, 1981, p. IX : « Dans la mesure où cette étude isole un seul élément d'une texture très compliquée, l'auteur ne peut prétendre avoir traité in extenso le problème qui fut appelé "le mythe de l'État" (Ernst Cassirer). Cependant, cette étude peut être une contribution à ce problème plus large bien qu'elle se limite à une seule idée directrice, la fiction des deux corps du roi, à ses transformations, implications et à son rayonnement ». Bien qu'il mentionne le livre de Cassirer, Kantorowicz s'en écarte largement. Alors que Cassirer oppose au mythe de l'État une politique rationnelle, Kantorowicz s'emploie à reconstruire ce « mythe » à travers la question de la continuité. Bien que, contrairement à ces premières œuvres, cette reconstruction soit également une déconstruction, il ne prend pas face au mythe de l'État une position rationaliste, comme le fait Cassirer.

préservation de l'identité malgré les changements et enfin l'immortalité juridique. L'étude de la fiction des deux corps du roi s'inscrit dans le cadre plus large de cette réflexion sur le rôle de la perpétuité des corps corporatifs dans la théorie moderne de l'État. Comme on le voit, cette référence au « mythe de l'État » constitue un des points où il devient difficile de discerner si Kantorowicz parle du XIII^e ou du XX^e siècle, dans la mesure où l'étude historique est aussi une intervention dans un contexte contemporain. Si l'on veut donc comprendre l'intention qui motive cette genèse du problème de la continuité chez Kantorowicz – et ce faisant également comprendre comment il conçoit le « problème de la continuité » au XX^e siècle –, il est nécessaire de discerner de quoi il est implicitement question : c'est-à-dire de se concentrer non uniquement sur le texte de Kantorowicz, mais de le remettre dans son contexte afin de comprendre dans quel débat il intervient et comment il s'y situe.

LE PROBLÈME DE LA CONTINUITÉ DANS L'ŒUVRE DE KANTOROWICZ

Les études historiques de Kantorowicz ne peuvent être totalement séparées du contexte dans lesquelles elles sont rédigées, dans la mesure où leur auteur parle constamment, à travers les phénomènes historiques passés, de son présent. Ainsi, bien que Kantorowicz cherche à retracer l'apparition du problème de la continuité dans l'histoire des idées, l'intérêt qu'il porte à ce problème tout au long de son œuvre n'est pas purement historique. Au contraire, la continuité représente aussi un enjeu politique, comme le montre l'histoire de son développement dans son œuvre.

Une formule de Kantorowicz résume bien l'importance de la question du temps pour sa conception d'une théorie de l'État. Il s'agit d'une note écrite à la main en marge d'un manuscrit non publié, écrit probablement entre 1935 et 1937, mentionnant en quelques mots l'intuition qui guide son œuvre : « déplacement de l'État de l'espace vers le temps¹⁰ ! ».

10 Voir le texte non publié qu'Ernst Kantorowicz consacre au changement du « sentiment du temps » (*Zeitgefühl*), conservé au Leo Baeck Institute New York et disponible en ligne à l'adresse <https://archive.org/details/ernstkantorowicz> (consulté le 01/08/2020). Cette

Dans ce texte largement repris dans le chapitre VI des *Deux Corps du roi*, Kantorowicz met déjà en lumière un changement de rapport au temps intervenant au XIII^e siècle comme étant à l'origine d'une réflexion théorique sur les structures temporelles de la souveraineté et qui conduirait, en particulier, à l'articulation du problème de la continuité. Ce texte, à travers la clarté avec laquelle il discerne le problème, marque un tournant dans son œuvre, mais on retrouve déjà la question de la continuité dans ses ouvrages plus anciens. Ce problème se manifeste en effet dès la biographie à succès de l'empereur Frédéric II, publiée en 1927 et assidûment révisée par Stefan George¹¹. Cette problématique joue alors avant tout un rôle dans le cadre de la création d'un mythe nationaliste. Le problème de la continuité n'y apparaît en effet que de manière implicite, en tant qu'il donne son sens à la construction du mythe de l'empereur, comme réponse à la vacance du pouvoir et à l'« absence de continuité du cours de l'histoire allemande ». Kantorowicz rapporte ainsi que, à la mort de Frédéric II, une prophétesse prononça ces mots : « *Er lebt und er lebt nicht* » (Il vit et ne vit pas), faisant ainsi écho au mythe qui se forma autour de l'empereur, qui devint après sa mort une figure messianique, sommeillant dans les montagnes du Kyffhäuser avant qu'il ne se réveille pour rétablir le Saint Empire romain germanique¹². Ce faisant, la prophétesse concentre en une seule formule la question présente comme un fil rouge dans toute l'œuvre de Kantorowicz, celle de la continuité devant être assurée lors de l'interrègne, suite à la mort du souverain¹³. Mais, à la dernière ligne de sa biographie, Kantorowicz

formule se trouve au feuillet numéroté 150 au cours de la numérisation. Pour la datation du texte – dont il existe deux versions –, voir Lerner, 1997.

- 11 Stefan George non seulement relut le texte, mais il assura aussi la publication de l'œuvre et prit en charge les négociations avec l'éditeur, persuadé que l'ouvrage de Kantorowicz rencontrerait un grand succès, ce qui se révéla exact. Avant le début de la Deuxième guerre mondiale, 12 200 exemplaires de *Kaiser Friedrich der Zweite* sont vendus, ce qui représente pour un ouvrage scientifique un succès exceptionnel. L'histoire de la publication de l'ouvrage et le rôle déterminant de George sont retracés dans Grünewald, 1982, p. 149-157.
- 12 Voir Delumeau, 1995, p. 74 *sq.*
- 13 Le thème de l'interrègne constitue précisément l'élément de liaison entre *Kaiser Friedrich der Zweite* et *The King's Two Bodies* dans l'œuvre de Kantorowicz. Comme le précise Lerner, Kantorowicz évoque un projet de livre intitulé *Interregnum* dans une lettre à Stefan George datée du 22 mai 1932, un projet dont il souligne par ailleurs la résonance avec la situation d'alors. Par manque de temps, le projet n'aboutira pas, mais Lerner suppose que le texte consacré au « changement du sentiment du temps », qui préfigure le thème

s'éloigne du mythe traditionnel et le transforme. Non l'empereur, mais le peuple allemand serait celui qui « vit et ne vit pas », le porteur de la continuité annoncé par la sibylle. Durant la situation d'interrègne qu'était, à ses yeux, la République de Weimar – les *unkaiserliche Zeiten* dont parle Kantorowicz¹⁴ –, cette interprétation prend elle-même valeur d'évocation d'une continuité oubliée, qui doit être remémorée afin de surmonter la situation présente. C'est précisément cette évocation implicite d'un mythe nationaliste – des rumeurs invérifiables affirment que Hitler avait beaucoup apprécié le livre¹⁵ – qui mènera Kantorowicz à refuser une réédition de cet ouvrage après la guerre, jusqu'en 1963, montrant ainsi qu'il considère bien cette strate de sens comme un élément important de *Kaiser Friedrich der Zweite*¹⁶. Le « mythopoète » Kantorowicz, le créateur de mythes¹⁷, est encore à l'œuvre dans le cours magistral qu'il consacre à « l'Allemagne secrète » (*das geheime Deutschland*) en 1933, son dernier cours à Francfort avant son départ forcé d'Allemagne. Kantorowicz reprend dans ce texte un thème cher à Stefan George et

central de *The King's Two Bodies*, aurait dû servir d'introduction à cet ouvrage. Voir Lerner, 2019, p. 251 *sq.* et p. 316 *sq.*

14 Les premières éditions du livre paraissent avec une « remarque préliminaire » marquante, que Kantorowicz fit supprimer lors de la réédition d'après-guerre et ne se trouve pas dans l'édition française : « Lorsqu'en mai 1924 le royaume d'Italie fêta le septième centenaire de la fondation de l'Université de Naples, une création de Frédéric II de Hohenstaufen, une couronne de fleurs reposait au pied du sarcophage de l'Empereur, dans la cathédrale de Palerme, ornée de l'inscription : À SES EMPEREURS ET SES HÉROS L'ALLEMAGNE SECRÈTE [*Das geheime Deutschland*] Cela ne veut pas dire que la présente histoire de la vie de Frédéric II aurait été inspirée par cet événement [...], mais celui-ci peut très bien être compris comme un signe que, même dans des cercles autres qu'érudits, une participation aux grandes figures de souverains allemands commence à s'éveiller – précisément en ces temps non impériaux [*unkaiserlich*] ». Voir Grünewald, 1982, p. 74-80, qui voit aussi dans cette remarque un indice du message très actuel que Kantorowicz voulait faire passer à travers la biographie de Frédéric II. La couronne de fleurs avait bien entendu été déposée par des membres du cercle de George, dont Kantorowicz, venus à cette occasion.

15 Voir Lerner, 2019, p. 188.

16 Voir Grünewald, 1982, p. 158-167. Après la parution de la nouvelle édition, Kantorowicz voit ses craintes confirmées par la première lettre de félicitations qu'il reçoit, dont l'auteur, Hans Speidel, est un ancien général de la Wehrmacht. Kantorowicz ignorait cependant que Speidel fut emprisonné de 1944 à la fin de la guerre pour ses liens avec le mouvement de résistance au sein de l'armée ayant conduit à l'attentat du 20 juillet 1944. Dans une lettre à son éditeur, Kantorowicz fulmine : « C'est exactement la clique à cause de laquelle j'ai si longtemps empêché une réimpression. Un livre qui était sur la table de nuit de Himmler et que Göring a offert, avec une dédicace, à Mussolini devrait simplement être condamné à l'oubli » (*Ibid.*, p. 165).

17 Raulff, 1999, p. 180.

à son cercle, l'« Allemagne secrète », sorte de noblesse traversant les âges, composée de la « communauté secrète des poètes et des sages, des héros et des saints, des sacrificateurs et des sacrifiés que l'Allemagne a engendrés et qui se sont donnés à l'Allemagne » (Kantorowicz, 1933, p. 80). Bien que Stefan George n'ait pas pris position vis-à-vis de la « nouvelle Allemagne » d'alors, Kantorowicz présente l'« Allemagne secrète » comme un contre-modèle élitaire. À cette occasion réapparaît son attention particulière à la question de la continuité, dans la mesure où l'« Allemagne secrète » repose précisément sur une continuité spécifique, qui fait écho aux dernières pages de *Friedrich der Zweite*. Elle est « à la fois présente et absente » (*da und nicht da*), « à la fois temporelle [*zeitlich*] et éternelle [*ewig*] », car elle ne se limite pas à un groupe d'hommes vivant à un instant précis. Elle est au contraire la communauté de ses membres passés, présents et futurs, c'est-à-dire, dans la terminologie des *Deux Corps du roi*, une continuité « verticale » temporelle et non « horizontale » et spatiale (Kantorowicz, 1981, p. 312). Cependant, Kantorowicz se concentre alors avant tout – ce pour quoi il fut par la suite critiqué – sur la création de cette continuité sur laquelle repose le mythe, mais il insiste également sur des éléments qui conserveront indéniablement une place de première importance dans les analyses plus scientifiques de son œuvre tardive.

L'omniprésence du problème de la continuité dans l'œuvre de Kantorowicz s'explique donc tout d'abord par sa volonté, dans ses premiers textes (avant son départ d'Allemagne en 1938), d'élaborer un mythe nationaliste à partir des fondements intellectuels du cercle de Stefan George. Cela n'est en soi pas une surprise ; Kantorowicz, qui fut à dix-neuf ans engagé volontaire dans l'armée lors de la Première guerre mondiale puis participa, en tant que membre d'un corps franc, à des combats de rue contre des groupes communistes, notamment lors de la répression sanglante de la République des conseils de Bavière, fait ainsi passer son engagement politique dans ses travaux scientifiques¹⁸. Mais pourquoi cette traduction s'articule-t-elle autour de nul autre problème que celui de la continuité ? Pourquoi ce problème est-il un enjeu ? On peut bien entendu souligner que l'histoire allemande, marquée par la création tardive d'un État unifié, entretient un rapport forcément

18 Sur les expériences guerrières de Kantorowicz, voir Lerner, 2019, p. 45-71.

problématique avec cette notion. Cependant, ce simple constat général est insuffisant. L'intérêt que porte Kantorowicz à ce problème à cette époque reste en effet difficilement compréhensible s'il n'est pas vu comme une intervention dans une discussion qui animait alors les sciences historiques¹⁹. Or c'est aussi dans ce contexte que le sens politique que prend le problème de la continuité, au-delà de l'œuvre de Kantorowicz, devient particulièrement net.

Si, comme le rappelle l'ethnologue Hermann Bausinger, la notion de continuité est désormais « neutralisée » et n'est plus que le « caractère distinctif d'une tradition longue et ininterrompue » (Bausinger, 1969, p. 11), si elle a fait l'objet d'une « déproblématisation » (Brückner, 1969, p. 37), il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, le problème de la continuité n'est pas insignifiant et la continuité est alors reconnue dans les sciences historiques comme une notion essentielle au cœur d'une querelle majeure, plus précise que l'habituel cliché sur le problème de continuité de l'histoire allemande. Le débat est initié en 1918 par l'historien autrichien Alfons Dopsch, qui introduit la notion de continuité en l'appliquant principalement à la transition entre l'Antiquité et le Moyen Âge. Dopsch, contrairement à l'opinion alors dominante, ne considère pas la période des « invasions barbares » comme une rupture, mais comme une transition progressive, préservant la continuité entre Antiquité et Moyen Âge. C'est autour de cette interprétation que le problème de la continuité devient un thème classique²⁰. Il dépasse cependant rapidement le seul cadre des sciences historiques et prend une tonalité ouvertement politique avec la thèse de la « continuité germanique », lancée par l'historien Otto Höfler en 1937, qui donne au « problème de la continuité » une tournure particulière au sein de laquelle la démarche de Kantorowicz – dont le texte précédemment évoqué date de la même époque – devient compréhensible. Höfler, qui est un acteur influent de la propagation de l'idéologie nationale-socialiste dans les sciences historiques, reformule le problème de

19 Le problème de la continuité possède aussi un volet juridique s'inscrivant dans le même contexte, bien mis en valeur chez Schmitt, 2003, « § 10 Folgerungen aus der Lehre von der verfassunggebenden Gewalt, insbesondere der verfassunggebenden Gewalt des Volkes », p. 91-99.

20 Bausinger, 1969, p. 9 *sq.* L'ouvrage de Dopsch en question est *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Großen*, 2 vol., Wien, Seidel, 1918 et 1920.

la continuité et le situe à la transition entre l'Antiquité germanique et romaine et le Moyen Âge germanique²¹. Affirmant ouvertement l'actualité de son propos, qui doit avoir des conséquences pour la « conscience historique » de son époque, Höfler développe un projet cherchant clairement à casser l'idée d'une « continuité romaine » ayant recouvert l'héritage germanique. On pourrait au contraire selon lui parler d'une « continuité germanique » ininterrompue, fondement de l'Allemagne jusqu'à aujourd'hui. Höfler, dont la méthode mettant surtout l'accent sur la signification des symboles se rapproche de celle de Kantorowicz – ou encore du médiéviste Percy Ernst Schramm – construit sa thèse de la continuité à partir d'un exemple particulier. Comme la couronne dans *Les Deux Corps du roi*, la démonstration de Höfler est centrée sur un objet emblématique du Saint Empire, la « sainte lance », dite également lance de Longinus, un des insignes impériaux. Selon une tradition répandue, la lance aurait été offerte par Rodolphe II de Bourgogne à l'empereur Heinrich I^{er}, qui l'intégra aux insignes impériaux, la lance tenant sa valeur exceptionnelle d'un fragment de la croix du Christ qui y serait enchâssé et de son précédent possesseur, l'empereur Constantin. Si on suit cette tradition, « la continuité de la sacralité de l'Empire apparaît donc étroitement liée au Sud et à l'Est » (Höfler, 1938, p. 7), une thèse que Höfler n'apprécie manifestement pas. C'est donc avec un indéniable souci du détail qu'il cherche à défendre une thèse alternative, en lisant ce problème apparemment purement historique comme un problème – c'est bien, en 1937, tout l'enjeu – « politico-historique » (*ibid.*, p. 13). Pour Höfler, la lance est représentative d'une continuité différente de la simple histoire de la transmission de l'objet, une continuité symbolique prenant sa source non au Sud et à l'Est, mais au Nord. La lance comme symbole du pouvoir du souverain serait en effet issue d'une tradition pluriséculaire germanique, dont la source ne serait nulle autre que la lance brandie par Odin, modèle germanique du dieu-roi. À partir de l'exemple de la lance, la thèse de la continuité germanique prend la

21 Il ne faudrait cependant pas transférer cette querelle académique dans le champ politique sans précaution. Si Höfler est le tenant d'une « continuité germanique », les dirigeants nationaux-socialistes n'étaient pas pour autant tous dans ce camp, certains préférant la « continuité romaine ». Le rapport à l'Antiquité n'est pas homogène : tandis qu'Alfred Rosenberg et Heinrich Himmler visaient à créer un culte de l'héritage germanique, Hitler semblait plus impressionné par Rome et la Grèce antique. Sur le rapport du national-socialisme à l'Antiquité, voir l'ouvrage classique de Losemann, 1977, ici p. 17-26.

forme d'une mythologie politique englobante, rejetant la conception purement rationnelle et moderne du politique, qui reste aveugle à sa dimension symbolique et donc à la profonde continuité traversant les siècles, et dont la redécouverte doit permettre à l'Allemagne de renouveler l'« affirmation de sa propre existence » (*ibid.*, p. 26).

En rattachant ainsi la source de la dimension symbolique du pouvoir à une tradition germanique et nordique, Höfler lance indirectement une attaque massive contre toute idée de continuité romaine, qui est précisément celle défendue par le cercle de Stefan George, en particulier par Kantorowicz. Il n'est donc pas étonnant que la thèse de la continuité germanique se double, chez Höfler, d'une violente polémique dirigée directement contre le cercle de Stefan George, en particulier contre Kantorowicz et Friedrich Gundolf, tous deux juifs, mais également contre le modèle de continuité alternatif qu'est l'« Allemagne secrète », qu'il mentionne directement²². Cette polémique révèle clairement la structure du « problème de la continuité » dans les années 1930 et pourquoi Kantorowicz prend pour acquis ce problème dont les enjeux nous semblent aujourd'hui obscurs. C'est dans « Deutsches Papsttum », un texte peu connu écrit en 1933, diffusé à la radio en 1935 mais seulement publié – sans l'accord de l'auteur – en 1953, que Kantorowicz prend nettement position par rapport au problème de la continuité germanique²³. À travers l'étrange conception d'une « papauté allemande », Kantorowicz cherche à mettre en avant les tensions entre l'identité allemande des papes allemands et leur exercice du pouvoir papal, c'est-à-dire principalement la tension entre provincialisme et universalisme. C'est par l'intermédiaire de ce second

22 Voir Höfler, 1940, p. 115-133. Dans ce texte radicalement antisémite, Höfler s'attaque à certains juifs allemands dont les positions nationalistes et antidémocratiques posent une difficulté certaine à l'idéologie nationale-socialiste. C'est notamment le cas de Friedrich Gundolf, professeur de littérature, poète et membre éminent du cercle de Stefan George. Höfler s'en prend également au « juif polonais Kantorowicz » (p. 120), et relève précisément la remarque préliminaire de *Kaiser Friedrich der Zweite*, proclamant l'« Allemagne secrète », comme étant le signe de l'aspiration du cercle au pouvoir *politique*. Höfler met à nouveau au pilori la « romanité » et le « catholicisme » dont se réclame Gundolf, mais c'est surtout l'élitisme des élus, ignorant la puissance vitale du peuple, qui constitue le principal objet de sa critique et lui permet de réussir à associer Gundolf à un cliché antisémite, celui du juif décomposant l'unité du peuple.

23 Voir l'introduction de Johannes Fried dans Kantorowicz, 1998, ici p. 32 *sq.* « Deutsches Papsttum » fut publié en 1953 dans *CASTRVM PEREGRINI* (n° 12), un journal fondé aux Pays-Bas après la guerre par d'anciens membres du cercle de Stefan George. Sur l'histoire du texte, voir Grünewald, 1982, p. 131 *sq.*

niveau de lecture que Kantorowicz réintroduit la continuité romaine porteuse d'universalisme face au provincialisme allemand, bien que la situation d'alors transparaisse dans ses remarques désabusées²⁴. Qu'il se situe clairement du côté « romain », « méditerranéen », Kantorowicz l'avait encore plus clairement exprimé dans sa dernière lettre à Stefan George, datée du 26 novembre 1933, dans laquelle il affirme son allégeance à une « Allemagne secrète » romaine, héritière de l'empire des Hohenstaufen (et donc de Frédéric II) et préservée, en attendant son réveil, dans le cercle de Stefan George²⁵.

Dans le « problème de la continuité » se joue donc un débat éminemment politique au sein du symbolisme nationaliste allemand, où le mythe « romain » fait face au mythe *völkisch*, le nationalisme impérialiste d'intégration – un point important pour le cercle de Stefan George, dont de nombreux membres sont juifs – au nationalisme raciste d'exclusion²⁶. Ce débat au sein de l'extrême droite allemande montre pourquoi la contribution de Kantorowicz à l'étude du problème de la continuité doit être comprise à deux niveaux : comme une étude scientifique, mais aussi comme une intervention indissociable de son contexte. C'est là la source de son intérêt pour ce problème, lequel passe toutefois dans son œuvre, progressivement, du statut d'intervention politique à celui de

24 Voir en particulier p. 9 : « En effet, l'Allemagne a déjà *une fois* été "romaine", c'est-à-dire universelle et dans le monde [*welthaltig*] » et p. 20 : « Heinrich III ne pouvait pas savoir qu'absolument aucune papauté allemande universelle n'était possible, pour la simple raison que les Allemands ne *sont* eux-mêmes que dans les plus rares instants ou à travers leurs plus rares représentants à la fois allemands et universels, à la fois allemands et européens ».

25 Cité dans Grünewald, 1982, p. 127.

26 Notons cependant que, au sein même de la mouvance nationale-socialiste, la « continuité germanique » défendue par Höfler ne fait pas l'unanimité. Voir en particulier Aubin, 1943, p. 229-262. Cette opposition entre « romain » et *völkisch* au sein de l'extrême droite allemande me semble être aussi le cadre dans lequel la fameuse lettre de Leo Strauss à Karl Löwith, datée du 19 mai 1933, doit être comprise. Voir Strauss, 2008, p. 625 : « Et, en ce qui concerne le *problème* : le fait que l'Allemagne passée à l'extrême droite ne nous tolère pas ne signifie absolument rien quant aux principes d'extrême droite. Au contraire : ce n'est qu'à partir de ces principes, les principes fascistes, autoritaires, *impériaux*, que l'on peut protester avec honneur contre le fléau mesquin, sans faire ce ridicule et geignard appel aux *droit imprescriptibles de l'homme* [en français dans le texte]. [...] Il n'y a aucune raison de ramper vers la croix pour la rémission de nos erreurs, pas même vers la croix du libéralisme, tant qu'une étincelle de la pensée *romaine* brille encore quelque part dans le monde ». La traduction française, ici profondément modifiée, est parue dans *Cités*, n°8, 2004/1, p. 173-227 (ici p. 194). Certaines lettres ont été tronquées, si bien qu'il n'existe pas encore d'édition française entièrement fiable de la correspondance.

problème théorique. L'œuvre de Kantorowicz reproduit d'une certaine manière le processus qu'il décrit dans *Les Deux Corps du roi* : d'un problème politique de circonstance, le problème de la continuité devient un problème théorique essentiel.

Bruno GODEFROY
Université Panthéon-Assas (Paris II)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUBIN, Hermann, « Zur Frage der historischen Kontinuität im Allgemeinen », *Historische Zeitschrift*, n° 168, 1943.
- AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, t. 2, Paris, Seuil, 1994.
- BAUSINGER, Hermann, « Zur Algebra der Kontinuität », in Hermann Bausinger et Wolfgang Brückner (éd.), *Kontinuität ? Geschilichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1969.
- BRÜCKNER, Wolfgang, « Kontinuitätsproblem und Kulturbegriff in der Volkskunde », in Hermann Bausinger et Wolfgang Brückner (éd.), *Kontinuität ? Geschilichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1969.
- DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1995.
- GRÜNEWALD, Eckhart, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk « Kaiser Friedrich der Zweite »*, Wiesbaden, Steiner, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006.
- HÖFLER, Otto, « Das germanische Kontinuitätsproblem », *Historische Zeitschrift*, n° 157, 1938.
- HÖFLER, Otto, « Friedrich Gundolf und das Judentum in der Literaturwissenschaft », *Forschungen zur Judenfrage. Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands*, vol. 4, Hamburg, Hanseatischer Verlagsanstalt, 1940.
- KANTOROWICZ, Ernst, « Das Geheime Deutschland » (1933), Robert L. Benson et Johannes Fried (éd.), *Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, Stuttgart, Steiner, 1997.*
- KANTOROWICZ, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums*, Eckhart Grünewaldet Ulrich Raulff (éd.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1998.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2010.
- LERNER, Robert E., « Kantorowicz and Continuity », Robert L. Benson et Johannes Fried (éd.), *Erträge der Doppeltagung. Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, Stuttgart, Steiner, 1997.*
- LERNER, Robert E., *Ernst Kantorowicz. Une vie d'historien*, Paris, Gallimard, 2019.
- LOSEMANN, Volker, *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1977.

- RAULFF, Ulrich, *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, Munich, Beck, 2010.
- RAULFF, Ulrich, « Der letzte Abend des Ernst Kantorowicz. Von der Würde, die nicht stirbt : Lebensfragen eines Historikers », *Rechtshistorisches Journal*, n° 18, 1999.
- SCHMITT, Carl, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
- SCHÖTTLER, Peter, « Ernst Kantorowicz en France », *Éthique, Politique, Religions*, vol. 2, n° 5, 2014.
- STRAUSS, Leo, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2008.

LA « SATTELZEIT »

Genèse et contours d'un concept d'époque

« Sattelzeit » : rarement un mot-valise aura connu une si longue fortune¹. « *Der Sattel* », la selle de cheval, ce mot associé au concept générique de « temps » (*Zeit*) renvoie à une image, celle d'un point de basculement, d'un point de transition, d'un versant vers un autre. Un col, un passage de crête, un seuil haut placé en somme (*Bergsattel*). « Schwellenzeit », « époque-seuil » sera souvent employé ailleurs, plus tard, par d'autres – en lieu et place de « Sattelzeit² ». Comme d'ordinaire en ces matières, c'est la métaphorisation par l'espace qui tient lieu de thématization du temps ; la temporalité et la simultanéité empruntent la *voix* de la figuration spatiale, et l'image de la succession, soit le mouvement d'un point discret vers un autre. Depuis Aristote *Physique IV* du reste. Rien de nouveau sous le soleil ; la leçon d'Heidegger a porté.

« Sattelzeit³ », que l'on peut traduire par « époque-charnière », n'est pas un « concept » du même ordre que les 130 « concepts fondamentaux » (*Grundbegriffe*) pris pour objets d'investigation par le trio éditeur O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck dans leur dictionnaire éponyme en 8 volumes (1972-1997). Il s'agit avant tout d'une métaphore, spatiale, désignant du même mouvement trois choses dissemblables : a) une époque de longue transition (1750-1850), b) un objet d'enquête pour ainsi dire matérialisé (le langage socio-politique allemand d'alors, considéré dans sa genèse, différenciation et stabilisation longue) et c) une thèse historique (soit l'idée d'une mutation radicale et durable,

1 Koselleck, 1972, p. xv.

2 Jordan, 1999.

3 En 1998, R. Koselleck a relativisé le choix même du vocable de « Sattelzeit », à l'occasion d'une demande circonstancielle de subvention à la recherche, cf. Koselleck, 1998, p. 195 (« Sattelzeit » : « ein komisches Wort », « ein Kunstgriff », i. e. un artifice verbal, « das sich dann als theorieträchtiges, aber doch semantisch als etwas schwaches oder metaphorisch arg anreicherbares Etwas erwiesen hat »).

uniment sémantique et morpho-dynamique, du vocabulaire socio-politique allemand moderne).

La question de recherche présidant à l'identification de cette « époque-charnière » est clairement énoncée en 1972 : étudier la dissolution du monde ancien, et l'apparition du monde moderne, à travers le prisme évolutif de ses langages socio-politiques et reconfigurations conceptuelles motrices. Le lien est d'ordre généalogique : il s'agit, d'une manière explicitement assumée, d'éclairer non pas la totalité du vocabulaire socio-politique contemporain mais ces pans précis de langage étant nés de la double révolution politique et industrielle moderne entre 1750 et 1850⁴.

Ici, l'hypothèse heuristique (*heuristischer Vorgriff*) équivaut à une thèse historique massive⁵ : après les grandes reconfigurations sémantiques de 1750-1850, les langages socio-politiques nous seraient devenus immédiatement compréhensibles, pour ainsi dire homogènes aux nôtres, alors que ce qui est antérieur nous demeurerait sémantiquement étranger, et nécessiterait d'être retraduit pour être compris selon les significations et conditions d'efficace socio-politique d'alors. Ce faisant, Koselleck déplace de fait les frontières ordinaires entre les époques ; il scinde les temps modernes en deux moments distincts (1500-1750 ; 1750-1850). Auparavant, c'est la coupure entre la Renaissance et la Réforme qui était censée inaugurer les temps modernes, via donc l'éclatement de la chrétienté, les guerres civiles confessionnelles subséquentes et l'apparition des États absolutistes garants de la paix civile sur leurs territoires. C'est d'ailleurs encore le point de départ adopté par Koselleck lui-même en 1954/1959 dans sa thèse de doctorat *Kritik und Krise*⁶.

À partir des propositions heuristiques sur la « Sattelzeit », une seconde phase des « temps modernes » se dégage, i. e. notre modernité proprement dite, caractérisée par une mutation radicale des langages socio-politiques.

4 Koselleck, 1972, p. xiv.

5 Koselleck, 1972, p. xv : « *Der heuristische Vorgriff der Lexikonarbeit besteht in der Vermutung, daß sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen, daß alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die mit Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind. Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine 'Sattelzeit' ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt. Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht : rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen. Begrifflichkeit und Begreifbarkeit fallen seitdem für uns zusammen.* ».

6 Koselleck, 1973.

Une mutation longue, entre 1750 et 1850, au gré d'une *double révolution* aux effets conjugués : une révolution durable des principes de la légitimité politique et une révolution structurelle de l'organisation socio-économique (fin de la « ständische Verfassung », uniment sociale et politique, fin de la société d'ordres et de statuts). Selon Koselleck, ces deux séries de mutations nous auraient fait entrer de plain-pied dans notre époque en ce sens que les noyaux fondamentaux de notre vocabulaire socio-politique s'en seraient dégagés, de même que les dynamiques durables via lesquelles les groupes sociaux formuleraient désormais les fins ultimes du bon ordre politique et les moyens sémantiques de leurs luttes.

La thèse est robuste, et – même si elle n'est énoncée que cursivement – il convient d'en prendre toute la mesure, sauf à succomber inconsidérément aux charmes de son magnétisme. « L'époque-charnière » autour de 1800 est-elle véritablement toujours la nôtre, en termes de matrices conceptuelles englobantes ? Et cette question-clef ne doit-elle pas être dédoublée de la manière suivante. Premièrement : est-il historiquement avéré que les concepts de la politique moderne sont nés de cette « époque-charnière », selon la morphologie que Koselleck pense pouvoir identifier (soit donc des concepts démocratisés, temporalisés, idéologisés et politisés) ? En second lieu : entériner cette thèse par l'affirmative n'équivaut-il pas à occulter tous les autres langages politiques concomitants, et toujours réactivables comme nôtres, de la modernité (soit donc des discours proprement politiques autour des questions pérennes de la juste dévolution du pouvoir, des sources de l'obligation politique, des équilibres de richesse internes à la « polis », des règles de limitation et de bonne régulation entre et dans les sphères respectives du politique, de l'économique, du social, de l'éthique, du religieux, etc.) ? Pour heuristique qu'elle soit, ou a pu l'être, l'hypothèse de la « Sattelzeit » ne devrait-elle pas être aujourd'hui révisée, complétée, voire pour partie rejetée afin d'accéder à une appréciation plus juste de la multiplicité concrète des processus ayant présidé à l'avènement de « notre » modernité politique ? C'est cette sorte de *scepticisme postkoselleckien*, à l'évidence éminemment endetté intellectuellement auprès de Koselleck lui-même, que j'aimerais développer ci-après, non sans avoir rappelé la genèse ainsi que les acquis fondamentaux de sa *Begriffsgeschichte*.

AVANT LA « SATTELZEIT »
De « *Kritik und Krise* » à
« *Preußen zwischen Reform und Revolution* »

L'hypothèse de la « Sattelzeit » intervient à un moment précis du parcours intellectuel de Koselleck. Elle correspond à un infléchissement partiel de sa vision de la Modernité.

Son premier grand travail de 1954/1959 – *Kritik und Krise* – avait consisté à repartir de la fin des guerres civiles confessionnelles du XVI^e siècle via la construction des États absolutistes. Si la paix civile avait ainsi pu être rétablie, cela avait été au prix d'une scission entre le « sujet » (du Roi absolutiste) et le « for intérieur » de l'individu. Du même mouvement, aussi bien les confessions que la morale privée avaient été, pour ainsi dire, ex-communicées de l'ordre pacifié du politique. Pour un bref moment seulement, car – en conduisant une « critique » illimitée des normes établies (normes civiles et religieuses) – les Lumières des XVII^e et XVIII^e siècles ont eu têt fait de remoraliser l'espace du politique, de remettre en selle les « justes causes » propices à la reprise des armes de la « stasis », depuis la « société » contre « l'État absolutiste », et de relancer pour ce faire les motifs d'opposition radicale entre les groupes sociaux. Pour le jeune Koselleck de 1954-1959, cette remoralisation du politique via la politisation des Lumières n'était rien d'autre que la pure et simple négation (« hypocrite ») de toute ontologie politique avérée et viable : bref, *une politique anti-politique* puisqu'il y a toujours, il doit toujours y avoir, comme condition de possibilité de l'ordre socio-politique, du « haut » et du « bas », de « l'intérieur » et de « l'extérieur », du « secret » et du « public », bref un reste irrésorbable de domination, d'adversité et de non transparence⁷.

C'est pour ce premier Koselleck le genre discursif de la « philosophie de l'histoire » qui en vient à prendre en charge cette offensive moralisante

7 Ces trois couples d'opposition, complétés ultérieurement par Koselleck dans ses textes, cursifs, d'anthropologie quasi-transcendantale, sont avancés comme catégories fondamentales de toute « ontologie historique » dès le 21 janvier 1953 dans une longue lettre à Carl Schmitt et dès *Kritik und Krise* en 1954/59. Sur ce point, voir Olsen, 2012, p. 58 *sq.* et désormais la correspondance entre K. Koselleck et C. Schmitt, 2019, p. 9-13.

des Lumières contre les conditions de possibilité minimales de toute politique viable (celle de l'État absolutiste, non interrogé par Koselleck du même coup comme accélérateur de troubles, et non pas « katechon », parce qu'il bloque de fait tout dialogue politique, pourtant requis par l'ampleur des évolutions matérielles et sociales au XVIII^e siècle, en France à tout le moins). Dans *Kritik und Krise*, de l'émergence à la profusion du genre de la « philosophie de l'histoire », on passe directement à l'effectivité politique de la « Krise » de 1789, moyennant une thèse intermédiaire : à savoir l'idée d'un pré-apprentissage de la pratique révolutionnaire via l'exercice de la critique philosophique et de la liberté égalitaire au sein des loges franc-maçonnnes.

Le séquençage de la thèse générale instruite dans *Kritik und Krise* est alors limpide : 1) crise inaugurale de la chrétienté pluralisée au XVI^e siècle, 2) construction de l'État absolutiste à fonction katéchontique (limiter la guerre civile, i. e. retenir le mal des « justes causes » religieuses), 3) apparition puis politisation des Lumières philosophiques en tant que source de contestation de la normativité du Léviathan neutralisateur, 4) retraduction des axiologies contestatrices dans le langage des philosophies de l'histoire (i. e. justice non pas sotériologique extra-mondaine mais temporalisée intra-mondaine), 5) émergence d'un habitus philosophique critique et d'une pratique pré-révolutionnaire égalitariste au sein des loges maçonniques et 6) ouverture de la grande « Krise » du monde moderne avec le cycle révolutionnaire américain mais surtout français – un cycle long dont nous ne serions pas encore sortis en 1954-1959 au sens de sémantiques politiques dualistes (*Gegenbegriffe*) s'affrontant jusqu'aux extrêmes (i. e. jusqu'à la possible explosion pantoclastique nucléaire entre les USA et l'URSS d'alors). Voilà la première grande proposition koselleckienne sur la Modernité ; elle s'enracine dans les inquiétudes post-Hiroshima de la guerre froide, lesquelles inquiétudes surdéterminent la reconstruction historique proposée par *Kritik und Krise*.

Lorsque Koselleck passe, pour des raisons académiques circonstancielles⁸, du commerce intellectuel pluriel avec C. Schmitt, K. Löwith, J. Kühn, H.-G. Gadamer, etc., à la fréquentation assidue de Werner Conze et de son « Arbeitskreis für Sozialgeschichte » de Heidelberg, il infléchit son approche de la Modernité en direction de l'histoire sociale

8 Olsen, 2012.

(*versus* la seule histoire des idées/doctrines) et de l'histoire institutionnelle (*Verfassungsgeschichte*). En vue de la thèse d'habilitation, il engage alors un long travail sur la Prusse entre réformes et révolution (1791-1848)⁹.

Le corpus analysé (juridique, administratif, et relatif aux mouvements sociaux) change du tout au tout. Les seuls motifs schmittiens (*stasis*, Leviathan, *jus publicum europaeum*) et löwithiens (philosophie de l'histoire, sécularisation) ne sont plus directement opérant, et se trouvent pour partie secondarisés. Ce sont désormais bien plutôt les règles du jeu juridique, administratif et économique qui sont mises au centre de l'analyse du « mouvement historique ». Encore marginale dans *Kritik und Krise*¹⁰, l'attention portée à l'évolution du lexique socio-politique devient majeure. Empruntant résolument la voie de l'histoire sociale mais en faisant d'emblée un pas de côté, Koselleck s'emploie à cerner, selon son évolution et efficace propres, le medium langagier dans l'élément duquel s'affrontent les intérêts matériels, les hégémonies politiques, les médiations bureaucratiques et les mouvements sociaux d'alors.

Au-delà des raisons trivialement psychologiques de cette inflexion certaine (Koselleck s'ennuie tout simplement à cet exercice de pure histoire sociale)¹¹, deux considérations de fond apparaissent à l'occasion du travail sur la Prusse ; elles feront partie du socle fondamental de sa réflexion ultérieure. La première consiste à faire de l'histoire des concepts le passage obligé de toute histoire sociale bien fondée en ce sens que le langage socio-politique est ce par quoi l'historien est en mesure de reconstruire l'histoire effective mais aussi ce au travers de quoi le mouvement historique lui-même s'effectue. Pour Koselleck en effet, et l'introduction générale des *Geschichtliche Grundbegriffe* fixera le point en 1972 en définissant les concepts comme à la fois « indicateurs » et « facteurs » d'histoire¹², les acteurs du moment n'appréhendent leur réalité, n'imaginent des transformations possibles, ne mobilisent leurs

9 Koselleck, 1975.

10 Cf. les longues notes infrapaginales sur quelques concepts-clefs dans *Kritik und Krise*, des notes d'histoire conceptuelle qui sont considérablement allongées dans la réédition chez Suhrkamp en 1973 (faite sur l'édition de 1959 et non de 1973, la traduction française renvoie ces longues notes en annexe : *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979. Les notes traduites en français sont donc moins complètes que celles, révisées, de l'édition Suhrkamp de 1973).

11 Olsen, 2012.

12 Koselleck, 1972, p. xiv.

troupes et ne désignent des cibles pratiques qu'au travers d'un lexique socio-politique historiquement stabilisé et partagé mais toujours transformable au gré des antagonismes pragmatiques *ad hoc*.

Formulée dès l'enquête sur la Prusse – et davantage encore marquée dans la préface à la réédition modifiée de 1975 (à l'encontre de l'histoire sociale de Bielefeld incarnée par Jürgen Kocka et Hans-Ulrich Wehler) –, la seconde considération consiste à affirmer que seule une théorie des temporalités historiques (i. e. adéquate à la structure feuilletée du « mouvement historique » même) peut asseoir épistémologiquement la science historique comme discipline consistante. La théorie des « temporalités » entend ici destituer celle des seules déterminations matérielles et sociales. Le point est capital. Dès sa thèse d'habilitation en effet, sans qu'il ne l'explique encore réellement¹³, Koselleck remplace le problème de la « causalité » (le fait de rapporter des discours à des groupes sociaux qui en expliqueraient intégralement l'efficacité historique) par celui de la « temporalité », à savoir les tensions temporelles qui se dégageraient toujours de la non contemporanéité de différents phénomènes concomitants. Concrètement, Koselleck analyse le rôle joué par la « bureaucratie » prussienne suite aux réformes juridiques et économiques de la Prusse d'Ancien Régime après 1791 ; le thème ultime consiste à réapprécier le rôle modérateur, médiateur, modernisateur, pour ainsi dire katéchontique (versus Révolution) de la bureaucratie prussienne¹⁴ une fois amorcé le cycle révolutionnaire moderne. Distinguant entre bureaucratie centrale/ministérielle et périphérique/provinciale, Koselleck analyse la logique propre de (et les interactions entre) trois domaines distincts : les statuts juridiques (*Rechtsverfassung*), l'administration (*Verwaltung*) et

13 Koselleck reviendra régulièrement, et frontalement, sur ces questions à partir de « Wozu noch Historie » (Koselleck, 1971). Ses (quatre) volumes-recueils d'articles à partir de *Vergangene Zukunft* (1979) sont parsemés de cette continue remise sur le métier de l'exigence d'une théorie des temporalités historiques en tant que question épistémologique englobante de l'histoire. Cette notion, proprement épistémologique, de « temporalité » n'a rien à voir avec les langages et imaginaires passés relatifs aux « temporalités » de l'histoire du côté des acteurs et de leurs discours (i. e. les régimes d'attente). Le concept épistémologique de « temporalité » (versus « causalité ») doit donc être nettement distingué, chez Koselleck, d'un concept empirique-discursif de « temporalité » (concept « indicateur » / « facteur » d'histoire, « horizon d'attente »).

14 À l'encontre de la stigmatisation, proto-autoritaire, dont cette bureaucratie fait l'objet après 1945, afin d'expliquer la catastrophe nazie et l'exceptionnalité historique allemande en termes de modernisation avortée.

les couches sociales (*soziale Schichten*). Ce faisant, il vise moins à produire une explication causale des réformes de ce temps et des couches sociales qui en auraient été les substrats, qu'à rendre compte d'une intégration temporelle complexe de différents niveaux de la dialectique de l'État, de l'administration et de la société d'alors¹⁵.

LA « SATTELZEIT », UNE MATRICE INTERPRÉTATIVE ET UNE THÈSE MAGNÉTIQUE

Le travail d'habilitation sur la Prusse a considérablement déplacé le questionnaire koselleckien en direction de l'histoire des concepts et des temporalités, articulées à une histoire sociale exigeante mais *in fine* subordonnée à la réflexivité interprétative *ex post* de l'historien. C'est à partir de ce grand déplacement que Koselleck va reprendre et reformuler, au travers du schème général de la « Sattelzeit », ce que *Kritik und Krise* avait permis de repérer, au XVIII^e siècle, à savoir la montée du genre de la « philosophie de l'histoire » ainsi qu'un processus de sécularisation intramondain des agendas critiques de justice socio-politique. Cette grande thématique se trouve donc reprise mais à la faveur d'inflexions propres au nouveau champ d'investigation du langage socio-politique allemand moderne, en ses « concepts fondamentaux¹⁶ ». Rédigée dès l'automne 1963, publiée selon une première version en 1967¹⁷, l'introduction générale (1972)

15 En 1975, Koselleck prend directement position contre une critique de J. Kocka dans la préface à la seconde édition révisée de l'ouvrage : « *Die theoretische Leitfrage zielt immer wieder auf zeitliche Verlaufsweisen und auf zeitliche Differenzen, die sich aus den wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Handlungseinheiten und Sachverhalte ergeben* » (Koselleck, 1975, p. 6 non paginée). Dans le même sens encore : « *Die sachlichen Prioritäten gewinnen dann zeitlichen Vorsprung. Sie stiften Ablaufzwänge, die unumkehrbar, Folgelasten, die unaufhebbar werden. So engt sich der Handlungsspielraum mit dem Zeitablauf immer mehr ein. Provisorien gewinnen Dauer. Nur im Medium solcher zeitlichen Strukturen erhalten die empirischen Daten geschichtliche Qualität* » (*ibid.*). Une introduction théorique de 50 pages à cet ouvrage n'a jamais été imprimée. Il conviendrait d'aller voir si l'épistémologie ultérieurement stabilisée s'y trouve dès l'époque énoncée, mais nous y renonçons ici tout à fait.

16 Pour une présentation générale de la « Sattelzeit », voir Stefan, 2012.

17 Koselleck, 1967. Une première version de ce texte a circulé dès 1963 au sein de l'*Arbeitskreis für Sozialgeschichte*, d'où la double datation « 1963/67 ».

au grand dictionnaire des *Geschichtliche Grundbegriffe* fixe durablement le programme de la « Begriffsgeschichte » et le questionnaire englobant de la « Sattelzeit ». La transformation de ce texte entre 1963/67 et 1972 n'a jamais été analysée de près ; elle s'avère pourtant fort instructive.

Le mot de « Sattel-zeit », puis « Sattelzeit », apparaît tout d'abord dès la version de 1963-1967¹⁸ ; il est ordonné à une « hypothèse heuristique » déjà bien stabilisée, et équivalente à la version de 1972¹⁹. C'est le « début du monde moderne » (*Beginn der Neuzeit*)²⁰ qu'il s'agit d'identifier, au fil de ses mutations conceptuelles, lesquelles sont les indices de changements politiques, socio-économiques et expérientiels. Une double révolution, politique et industrielle, engage alors une transformation profonde²¹, et rapide, du monde hiérarchique hérité des statuts, « ordres » et « états » (*Stände*). C'est ainsi que se serait durablement ouverte la grande alternative dynamique de la « Tradition » et de la « Révolution », jusqu'à l'orée de notre « présent » politique²². Le dispositif interprétatif de 1963/67 est limpide : le passé de la société d'ordres (qui requiert d'être « traduit », explicité *pour nous* selon ses concepts constitutifs révolus) se trouve durablement reconfiguré, au fil de la « Sattelzeit » (1750-1850), via l'agonistique sémantique de la « Tradition » et de la « Révolution », jusqu'à ce que se stabilisent les cadres conceptuels de la société présente (*pour nous* immédiatement intelligibles, sans interprétation-traduction conceptuelle).

18 Koselleck, 1967, p. 82, 91 et 95 (pour « Sattel-zeit ») et p. 96 et 99 (pour « Sattelzeit ») ; comparer à la version de 1972, dans Koselleck, 1972, p. xv et xxvi.

19 Koselleck, 1967, p. 81-82 : « *Es geht darum, den Begriffswandel aus vorrevolutionärer Zeit über die revolutionären Ereignisse und Wand-/lungen hinweg bis in unseren Sprachraum hinein zu verfolgen. Das heuristische Prinzip dabei ist, daß bei gleichen Worten erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der heutige Bedeutungsgehalt soweit feststeht, daß er keiner "Übersetzung" mehr bedarf. Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine 'Sattel-zeit' ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt. Begriffe dieser Zeit tragen ein Janusgesicht : rückwärtsgerichtet meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne Übersetzung und Deutung der Worte nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die einer Übersetzung nicht mehr bedürftig sind. Begrifflichkeit und Begreifbarkeit fallen seitdem zusammen* » (comparer mot pour mot à Koselleck, 1972, p. xv).

20 Koselleck, 1967, p. 91, également p. 84 (comparer à Koselleck, 1972, p. xv pour « *Beginn der 'Neuzeit'* », p. XIX pour « *Entstehung der Neuzeit* » ainsi que « *Umwandlungsprozeß zur Moderne* » et p. xxiv pour « *Strukturwandel der Geschichte* »).

21 La notion de « *Wandel* » (ailleurs « *Umbruch* ») est récurrente, cf. Koselleck, 1967, p. 82, 84, 86, 91, 99.

22 Koselleck, 1967, p. 91 et 99.

Cette première version de la « Sattel-zeit » comporte tout ce sur quoi Koselleck reviendra par la suite. Ceux qu'il appelle encore des « Zentralbegriffe²³ » deviendront en 1972 des « Grundbegriffe », à savoir non pas de simples « mots » (*Wörter*), mais des notions socio-politiques plurivoques, condensant en elles des enjeux sociétaux si polysémiques qu'ils demeurent investissables par de nombreux groupes sociaux et porte-paroles antagoniques. La dimension non pas seulement « sémantique » mais pragmatique des jeux de discours (en situation, dans des contextes spécifiques), cette dimension essentielle non idéaliste est d'emblée posée au travers de la question cardinale du « cui bono ? ». Autrement dit, à qui s'adresse telle ou telle prise de parole, en provenance de qui, de quel groupe social, selon quelles notions inclusives ou bien exclusives, voire stigmatisantes, selon quels intérêts matériels et quelles visées tactiques, à quel niveau infrastructural précis de l'espace public du moment, selon quels effets et rayonnement spécifiques, etc.²⁴ ? Tous ces requisits de contextualisation des discours sont posés dès 1963-1967, et seront réitérés comme tels chroniquement par la suite, en dépit des lectures tronquées et délibérément polémiques de certains – faute de pouvoir se nourrir méthodologiquement d'autre chose que de caricatures anti-koselleckiennes²⁵.

La question des principes de sélection des concepts fondamentaux (*Auswahl*)²⁶ ; celle de la double méthode « sémasiologique » (recenser toutes les significations d'un même mot) et « onomasiologique » (suivre tous les mots dissemblables visant un même enjeu)²⁷ ; le problème du passage des langages anciens aux vernaculaires nationaux dès le XVI^e siècle²⁸ ;

23 Koselleck, 1967, p. 89.

24 Koselleck, 1967, p. 87-88 (comparer à Koselleck, 1972 GG, I, p. xx). La question des « sources » discursives mobilisables (*Quellen*) recoupe cette question du « cui bono » pragmatique, et Koselleck distingue d'emblée entre un niveau « moyen », « haut » et « bas » relativement à l'échelle matérielle concrète et littéraire-philosophante (ou pas) de l'espace public (Koselleck, 1967, p. 97-98, à comparer à Koselleck, 1972, p. xxiv-xxv).

25 Partiel autant que partial, caricature mal informée autant que désinformante, le dialogue de sourds avec Quentin Skinner et John Pocock est à cet égard désarmant, autant que stratégiquement révélateur. C'est sans doute parce que toute cette tradition de recherche, et leurs légions d'épigones contemporains académiquement employables, n'a jamais eu qu'un rapport tout littéraire, de pure érudition intertextuelle, aux structures d'action du politique, de l'économique, du social et du religieux.

26 Koselleck, 1967, p. 82.

27 Koselleck, 1967, p. 84 (comparer à Koselleck, 1972, p. xxi-xxii).

28 Koselleck, 1967, p. 96-97.

le principe de présentation « alphabétique » (versus thématique) des « concepts fondamentaux », et selon les trois volets diachroniques de leur émergence passée (*Vorspann*), transformation moderne (*Hauptteil* durant la « Sattelzeit ») et pérennité stabilisée présente (*Schlußteil*)²⁹ ; tous ces problèmes sont d'emblée aperçus, et circonscrits à la manière du dictionnaire ultérieur.

Plusieurs thèmes, par contre, ne sont encore qu'en gestation. Désignant le double statut épistémologique des concepts socio-politiques (à la fois trace-fossile et cause morpho-dynamique *sui generis*), le couple « indicateurs »/« facteurs » d'histoire n'est pas avancé nettement³⁰. Koselleck mettra bien davantage l'accent, par la suite, sur l'efficace propre de la plasticité linguistique, « factrice » d'histoire. Les notions d'« horizon d'attente » (*Erwartungshorizont*)³¹ et d'« horizon d'expérience » (*Erfahrungshorizont*)³² sont d'ores et déjà avancées, mais « expérience » et « attente » y sont encore conceptuellement interchangeables³³, et phénoménologiquement sous-déterminées³⁴.

Mais, plus fondamentalement, les quatre questions heuristiques de l'hypothèse générale de la « Sattelzeit » ne sont encore qu'esquissées³⁵.

29 Koselleck, 1967, p. 95 (comparer à Koselleck, 1972, p. xxvi).

30 Koselleck, 1967, p. 89 et 93 (comparer à Koselleck, 1972, p. xiv).

31 Koselleck, 1967, p. 85 (comparer à Koselleck, 1972, p. xxiv).

32 Koselleck, 1967, p. 91, 92, 93 (comparer à Koselleck, 1972, p. xv : « *Erfahrungswandel* » et « *Erfahrungshorizont* » y apparaissent).

33 Outre une première approche du problème dans l'étude séminale de 1967 sur la fin du topos « *Historia magistra vitae* » (Koselleck, 1979, p. 46), ce n'est qu'en 1975/76 que Koselleck affina ces deux catégories de l'expérience et de l'attente, cf. Koselleck, 1976, (repris dans Koselleck, 1979).

34 J'ai défendu ailleurs, et maintiens ici, la thèse qu'en dépit de leur fortune (désormais décorative, en tant qu'armature théorique obligée plutôt que démontrée) les catégories ultérieures de « champ d'expérience » et « horizon d'attente » requièrent une description phénoménologique bien plus fine que tout ce que Koselleck a pu esquisser. Voir Escudier, 2009, en particulier p. 1275 et 1280 *sq.*

35 La formule-clef ramassant les différents processus aperçus en 1963-1967 est la suivante : « *Die Begriffe sind also nach dem jeweiligen Erfahrungshorizont aufzuschlüsseln : inwieweit dieser "geschichtsphilosophisch", "ideologisch", "abstrakt" ist, kann nur die Einzelanalyse ergeben* » (Koselleck, 1967, p. 93). Le résumé symétrique, stabilisé, de 1972 s'énonce ainsi : « *Alle genannten Kriterien, die Demokratisierung, die Verzeitlichung, die Ideologisierung und die Politisierung bleiben unter sich aufeinander verwiesen. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit behalten sie heuristischen Charakter, um den Gebrauch neuer Terminologie gegen deren vorrevolutionären Zusammenhänge abgrenzbar zu machen. Aus dem heuristischen Vorgriff folgt nun keineswegs, daß ihn die Geschichte jedes Begriffs bestätigen müßte* » (Koselleck, 1972, p. xviii).

En 1972, en effet, Koselleck avance quatre clefs de lecture possibles du passage de l'ancien régime au monde moderne. Premièrement, un mouvement de « démocratisation » (*Demokratisierung*) des concepts socio-politiques³⁶, soit donc le fait que le langage politique en soit venu à inclure beaucoup plus d'acteurs et de réalités sociales que les vieilles catégories de la société d'ordres (*Stände*) ne permettaient d'en impliquer. Dans le programme de 1963/67, Koselleck ne saisit ce premier grand processus de transformation sémantique qu'au travers de l'agonistique centrale « Tradition »/« Révolution³⁷ ».

Le second grand processus de changement pointé en 1972 relève de la catégorie de « temporalisation » (*Verzeitlichung*)³⁸, soit donc l'idée que les grandes catégories modernes du politique intègreraient désormais des éléments de philosophie de l'histoire allant bien au-delà des langages passés de la domination socio-politique spatialisée (e. g. « Emanzipation » versus « Herrschaft »). Ce processus-là n'est encore qu'effleuré en 1963-1967 par des remarques adventices sur « l'accélération » (*Beschleunigung*) et l'apparition de concepts perspectivistes temporalisés partisans (*partei-gebundene, geschichtsphilosophische Perspektivbegriffe*)³⁹. Par rapport à *Kritik und Krise*, cela constitue néanmoins, pour Koselleck, un déplacement notable en direction des sémantiques temporalisées modernes (en lieu et place de sa première critique, moins sémantique que doctrinale, voire idéologique, de la « Kritik » moderne en tant que factrice de « Krise » de l'État absolutiste pacificateur).

La troisième série de transformation sémantique avancée en 1972 souligne le degré croissant d'« idéologisation » possible des langages socio-politiques modernes (*Ideologierbarkeit*)⁴⁰. C'est sur ce point où la continuité est la plus forte avec le pré-programme de 1963-1967. Dans un cas comme dans l'autre, Koselleck souligne le « degré d'abstraction » montant des sémantiques à l'œuvre, leur caractère de plus en plus évidé, aveugle aux concrétudes expérientielles, ainsi que leur caractère manipulable⁴¹. Déjà au cœur de *Kritik und Krise*, le soupçon d'inflation

36 Koselleck, 1972, p. xvi.

37 Koselleck, 1967, p. 91 et 99.

38 Koselleck, 1972, p. xvi-xvii.

39 Koselleck, 1967, p. 88, 91, 92 et 93.

40 Koselleck, 1972, p. xvii-xviii.

41 Koselleck, 1967, p. 91 (« *Ideologisierung* »), p. 92 (« *Abstraktionsgrad* » ; « *Manipulierbarkeit* ») et p. 93 (« *abstrakt* »).

sémantique, crisogène, de la modernité est ici encore très fort mais désormais rapporté à la morphologie même (infra-sémantique) des langages politiques modernes. Et c'est justement la force magnétique de l'argument koselleckien que de porter sur la « forme », et non sur le « contenu » signifiant des discours. Ce que l'introduction générale de 1972 au *Lexikon* ajoute à cet argument de 1963-1967, c'est la notion de « singuliers collectifs » (*Kollektivsingular*), soit donc l'idée que des concepts processuels existant auparavant au pluriel auraient été de plus en plus mobilisés au singulier majuscule (le Progrès, l'Histoire, la Liberté, etc.)⁴².

La quatrième et dernière transformation englobante énoncée en 1972 est celle d'une « politisation » (*Politisierung*) sémantique généralisée, à savoir l'idée d'une augmentation drastique, lors du passage à la modernité, des modes de désignation polémiques, polarisés, non seulement des enjeux mais des positions groupales (soi/ les siens *versus* les autres) au travers de mots-slogans (p. ex. « Aristocrates » versus « Démocrates », « Réactionnaires » versus « Révolutionnaires », etc.)⁴³. On retrouve ici la question des « dualismes » et « Gegenbegriffe » (concepts antagoniques, relationnels) déjà omniprésente dans *Kritik und Krise* ; elle n'est toutefois plus circonscrite aux discours des Lumières, des loges-maçonniques et des philosophes de l'histoire ; elle devient une des grandes matrices interprétatives de la morpho-sémantique moderne. « Politisation » agonistique partout donc en 1972. Le pré-programme de 1963/67 thématise déjà le point, mais moyennant la notion de « Polemisierung » (et de « Gegenbegriffe »)⁴⁴. Cette notion intermédiaire ne change toutefois rien à la continuité de la visée heuristique et du diagnostic.

Quant à sa plus-value cognitive et pratique enfin, la « Begriffsgeschichte » koselleckienne revendique une triple utilité⁴⁵ : tout d'abord, une fonction d'information ancillaire pour les sciences sociales et les sciences du langage modernes ; ensuite, une fonction interprétative quant aux changements qualitatifs assurant le passage à la modernité présente via la longue transition de la « Sattelzeit » ; enfin, une fonction d'aiguillage du jugement historique et de clarification politique au sein du monde contemporain. Autrement dit, quant à ce dernier point, c'est la « Begriffsgeschichte »

42 Koselleck, 1972, p. xvii.

43 Koselleck, 1972, p. xviii.

44 Koselleck, 1967, p. 88 et 92.

45 Koselleck, 1967, p. 83 (comparer à Koselleck, 1972, p. xix).

elle-même qui, à la fois comme méthode d'investigation spécifique et relativisation cognitive des inflations idéologiques passées, en vient à prendre en charge la fonction katéchontique entrée en déshérence au gré de plusieurs vagues – l'éclatement de l'Eglise augustinienne, la ruine de l'État absolutiste par les Lumières, l'échec de la bureaucratie prussienne réformatrice au XIX^e siècle, etc.

Après le lancement du *Lexikon* en 1972, on peut repérer une ultime inflexion durable de la pensée de Koselleck, à savoir une sur-accentuation manifeste de la thématique de la « temporalisation » et de l'« accélération ». Cela permet à Koselleck de maintenir une double thèse : 1) tout d'abord, celle de la « Sattelzeit » en tant que grand basculement moderne (révolution politique, révolution industrielle et mutations des vieux répertoires métaphoriques de l'attente hérités de l'apocalyptique chrétienne) ; 2) ensuite, la thèse d'une accélération matérielle inédite de la modernité. Cette seconde proposition se décline en deux arguments distincts, et cela jusqu'aux derniers textes et interventions publiques de Koselleck. D'une part, il y a l'idée que l'accélération matérielle moderne pousse jusqu'à son point de possible rupture la gouvernabilité politique des sociétés à l'heure de la mondialisation économique et de la crise climatique globale – de l'anthropocène ou du capitalocène dirions-nous aujourd'hui. D'autre part, il y a l'idée d'une synchronicité inédite ubiquitaire des images et des affects politiques à l'heure du village global médiatique ; c'est ce que Koselleck appelle la convergence de « l'image » et de « l'événement » depuis 2001, suite au second crash (sur la seconde tour) du World Trade Center le 11 septembre. Il s'agit bien évidemment ici d'une variation sur le thème méta-politique fondateur de KuK : soit le diagnostic d'une opinion publique internationale en tant que scène globale de nouvelles « justes causes » (i. e. le djihadisme contemporain), remoralisant l'espace neutre du politique et enclenchant un nouveau cycle, désormais transnational, de « guerre civile » (*stasis*).

Depuis les premiers travaux de *Kritik und Kritik*, les thèses fondamentales de Koselleck sur la Modernité ont tour à tour été reformulées autour de quelques gros noyaux sémantiques aisément identifiables : « Kritik », « Geschichtsphilosophie », « Krise », « Bürgerkrieg », « Revolution », « Geschichte schlechthin », « Verzeitlichung », et « Beschleunigung ». C'est la sur-accentuation ultime de l'une des quatre matrices interprétatives de « l'époque-charnière » (1750-1850), à savoir le processus

multicausal (matériel/sémantique) de « temporalisation »/« accélération » qui est à mon sens le ressort – infiniment ductile – de la grande fortune de Koselleck jusqu'à nous (i. e. l'anthropocène/capitalocène).

LE CONSENSUS POSTKOSELLECKIEN CONTEMPORAIN :
« BEGRIFFSGESCHICHTE » VERSUS « SATTELZEIT »

À parcourir la littérature secondaire sur la « Sattelzeit », on repère de nombreuses critiques convergentes quant à la non-pertinence de ce concept d'époque. Si elles maintiennent, pour la plupart, les acquis méthodologiques de « l'histoire des concepts », elles invitent à toute une série de déplacements de la focale.

L'argument le plus largement partagé consiste à affirmer que la notion de « Sattelzeit » est trop discontinuiste pour être aujourd'hui reconduite. Le passage à la modernité socio-politique aurait été bien plus complexe, et temporellement diffracté, que cette « hypothèse heuristique » et ses quatre questions-guides ne le suggéraient dès 1963-1967 et surtout 1972. Le concept d'« époque-charnière » ne vaudrait ainsi même pas pour l'espace germanique seul (son référent empirique originaire), a fortiori pour les autres aires linguistiques et trajectoires politiques collectives. Il n'y aurait donc pas une seule mais « des » transitions vers la modernité, dissemblables d'un lexique socio-politique à l'autre, en fonction des dynamiques politiques et des constructions étatiques diachroniquement et territorialement différenciées selon les espaces (du reste non partout stato-nationaux). Pour l'Angleterre, par exemple, le long xvii^e siècle aurait ainsi été bien plus décisif que les années 1750-1850, de même que le langage politique de l'« ancienne constitution » parlementaire (versus l'exécutif absolutiste)⁴⁶, et non pas tel ou tel singulier collectif dont Koselleck aurait sur-accrépissé le rôle en tant que « facteur » d'histoire. La pertinence de la « Begriffsgeschichte » comme méthodologie et champ

46 On reconnaît là les premiers travaux et la critique expresse de John Pocock (Pocock, 2000). Ce dernier a radicalement critiqué par ailleurs la forme d'exposition même du « Lexikon », en tant qu'inadéquate à la reconstruction des paradigmes langagiers organisant les dynamiques politiques sous-jacentes (Pocock, 1996).

d'investigation demeurerait toutefois entière, à cette condition expresse d'être radicalement dissociée des schèmes interprétatifs inauguraux de la « Sattelzeit⁴⁷ ». Il n'est d'ailleurs nullement exclu de penser que c'était là la position à laquelle Koselleck était lui-même parvenu en fin de parcours en insistant sur les hétérochronies, la « simultanéité du non contemporain⁴⁸ », et l'enchevêtrement complexe, partout observable, des « strates temporelles » (*Zeitschichten*) de la vie collective.

La critique des conditions d'émergence des « singuliers collectifs » majuscules (« Histoire », « Progrès », etc.) est connexe à celle, générale, de la « Sattelzeit ». Elle a pu revêtir ici ou là l'armure impénétrable de l'érudition philologique, en renvoyant notamment au problème de l'anté-datation du singulier majuscule « Histoire » (« Geschichte » / « Historie ») dès le xvii^e siècle en français (versus 1770 en allemand, selon Koselleck). De telles corrections ont assurément fait avancer notre appréhension des mutations sémantiques longues de l'époque⁴⁹. Mieux documentées en tant qu'« histoire des mots » (*Wortgeschichte*), ces critiques érudites peinent toutefois à atteindre la « Sattelzeit » comme cadre interprétatif global et concept d'époque dès lors qu'elles n'affrontent pas les quatre questions-guides sous-jacentes ainsi que la dialectique proprement moderne de l'expérience et de l'attente. En re-pluralisant les concepts fondamentaux de 1750-1850, de telles démarches tendent en outre à perdre de vue que l'hypothèse de la « Sattelzeit » portait, en tout premier lieu, sur le lexique *socio-politique* (et non sur tous les types imaginables de discours, à travers tous les champs d'activité, arts et disciplines de la période)⁵⁰.

Ce qui est problématique dans l'heuristique de la « Sattelzeit » me semble tenir à plusieurs aspects tout différents. Premièrement, continuer d'affirmer que nos langages socio-politiques sont pour l'essentiel

47 Sur cette ligne convergente de contestation du concept d'« époque-charnière » moyennant la reconduction de la méthodologie générale, cf. entre autres textes et auteurs : Bödeker – Hinrichs, 1991 ; Bödeker, 2002 ; Bödeker, 2013 ; Steinmetz, 2017 ; Leonhard, 2011.

48 Koselleck, 1972, p. XXI : « *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ». Sauf à en escamoter la pointe interprétative, il me semble qu'il convient de toujours traduire cette formule récurrente (renversible en « *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* ») en distinguant nettement le « simultané » (temps calendaire quantitatif) du « contemporain » (temps qualitatif de l'historicité).

49 Sawilla, 2004 et Sawilla, 2011. Voir également Stockhorst, 2011.

50 En réinjectant dans le débat tous les types de textes et de pratiques, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on trouve à l'arrivée la diffraction plurielle qu'on y a mise au départ de sorte à se mettre en position d'argumenter la critique souhaitée, cf. par exemple Decultot – Fulda, 2016.

homogènes à ceux qui se seraient stabilisés vers 1750-1850 au travers d'un quadruple processus de « démocratisation », « temporalisation », « idéologisation » et « politisation », une telle affirmation ne peut que porter au scepticisme. Autrement dit, elle nous empêche de penser ce qui a pu radicalement changer depuis en termes de processus englobants du politique (processus tour à tour sémantiques, pragmatiques, institutionnels et matériels de tous ordres)⁵¹. En second lieu, les propositions initiales, fortes, de Koselleck fondant « l'histoire des concepts » conduisent à sur-estimer la dynamique propre, *factrice* d'histoire, des langages socio-politiques. Il y a là une sur-accentuation causale à laquelle il convient de résister. Et il s'agit de surcroît d'une contradiction interne à la pensée de Koselleck lui-même, qui a par ailleurs constamment affirmé que l'effectivité historique ne se résorbait nullement dans le seul langage des acteurs mais renvoyait toujours à des structures anté-prédicatives et à des conditions de possibilité extra-langagières⁵².

Mais surtout – en troisième et dernier lieu –, c'est la sur-accentuation du schème interprétatif de la « temporalisation »/« accélération » qui pose problème. À lui seul, il ne saurait suffire à penser la modernité dans ce qui fait sa spécificité normative, *factrice* d'histoire, à savoir : le long cycle de démocratisation qui s'est ouvert à partir de la révolution américaine (1776), française (1789) puis transatlantique. Des plus complexe et prégnant, ce cycle n'est nullement réductible aux seules mutations sémantiques des concepts fondamentaux⁵³, et il ne saurait être secondarisé par le processus de « temporalisation »/« accélération ». C'est pourtant bien cette secondarisation qui a conduit au re-phrasage contemporain, par la théorie sociologique (H. Rosa), du diagnostic koselleckien de l'accélération jusqu'à en faire un nouveau concept-d'époque, substitut appauvri à la « Sattelzeit⁵⁴ ».

51 Voir les propositions faites en ce sens, en forme de topique comparatiste, dans Escudier 2009, p. 1292 *sq.*

52 C'est bien évidemment l'argument-massue contre Gadamer visant à subordonner l'herméneutique (et toute la tradition philologique depuis August Boeckh et le XIX^e siècle) à la théorie de l'histoire, cf. Koselleck, 1985, in Koselleck, 1997 ; Koselleck, 2000, p. 15.

53 Le processus sémantique de « Demokratisierung » pointé par Koselleck n'épuise, à mon sens, en aucune manière le processus sociétal moderne de « démocratisation », dont nous sommes bien encore les contemporains, mais des contemporains toujours déçus par construction (relativement aux exigences inhérentes à la promesse même).

54 Rosa, 1999 ; Rosa, 2010 ; Rosa, 2012.

Le problème subséquent à cette inflexion du débat, depuis H. Rosa et sa fortune universelle, n'est pas tellement que les thèses de Koselleck aient été intégralement aspirées par une certaine sociologie. Le problème ne vient pas non plus du fait que ce réinvestissement verbal ait permis de hisser une certaine théorie sociologique au rang de « théorie critique » englobante, prétendant au magistère politique contemporain en même temps qu'à la thématization de ses remèdes dans le mal (via de la « résonance » tous azimuts, ultime avatar-pharmakon germanique de la « Kulturkritik » moderne depuis Rousseau)⁵⁵. La difficulté dirimante, à mon sens, vient bien davantage de ce que H. Rosa (et ses épigones) développe sa thèse générale de la modernité comme accélération générale en faisant complètement l'impasse sur les processus proprement politiques et idéologico-sémantiques depuis le XVIII^e siècle. Il en résulte un grand écart, peu plausible, entre d'un côté des phénomènes d'accélération proprement matériels (mobilisation en capitaux, processus de production, de transports et communication accélérés) et de l'autre des phénomènes trivialement psychologiques, sauf à les ressaisir comme le stade avancé du capitalisme et de l'individuation modernes (baisse de l'attention par hyperconnexion numérique, *multi-tasking*, *burn out* et identités situatives liquides).

La démocratie en son sens extensif (régime uniment politique, juridique, social *et* économique) et la question de ses conditions de stabilisation se sont ainsi évanouies dans le trou noir de la thèse de « l'accélération⁵⁶ » ; les médiations sémantico-pragmatiques ont été du même coup escamotées, et nous héritons de fait, sans que cela soit dit, de la sur-accentuation koselleckienne ultime de « l'accélération » mais sans structures politiques, ni sémantiques, ni anthropologiques, et encore moins socio-économiques : bref, nous héritons d'une théorie sociologique écartelée entre matérialités accélérées et résilience (ou non) psychologisante. Soit donc, à la fin des fins, non du tout une éthique de la vertu mais une esthétique de la vie supportable en modernité matériellement accélérée. Avec la théorie du remède dans le mal de l'accélération (la « résonance »), le succès d'estrade est assuré auprès des innombrables individus-atomes entrepreneuriaux (ou académiques), numériquement interconnectés et « managés » dans

55 Rosa, 2018.

56 Ce qui n'est nullement le cas chez un interlocuteur trop peu discuté de H. Rosa, cf. Scheuerman, 2001, p. 41-67 ; Scheuermann, 2003, p. 42-48 ; Scheuerman, 2004.

la globalisation. Avec la théorie de la « résonance » – faisant suite à la sur-accentuation koselleckienne de la thématique de « l'accélération », queue de comète de la « Sattelzeit » –, nous avons bien affaire à une énième variante d'une micro-politique (en fait un simple perfectionnisme moral) qui a démissionné des leviers macro-structurels de toute grande politique : rien d'autre, finalement, qu'un énième symptôme de crise au sein de nos États modernes complexes – jadis stratèges, redistributeurs et maîtres des horloges, mais aujourd'hui toujours plus incapacités par les flux globaux et les acteurs transnationaux. Mieux vaudrait désormais collectivement tirer à la ligne. *Hic Rhodus!*

Alexandre ESCUDIER
Centre d'études politiques de
Sciences Po (CEVIPOF)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BÖDEKER, Hans Erich et HINRICHS, Ernst, « Alteuropa – Frühe Neuzeit – Moderne Welt ? Perspektiven der Forschung », in *id.*, éd., *Alteuropa – Ancien Régime – Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1991.
- BÖDEKER, Hans Erich (éd.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen, Wallstein, 2002.
- BÖDEKER, Hans Erich, « ‘Aufklärung über Aufklärung?’ Reinhart Kosellecks Interpretation der Aufklärung », in Carsten Dutt et Reinhard Laube (éd.), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013.
- ESCUDIER, Alexandre, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Reinhart Koselleck », in *Annales H. S. S.*, 64^e année, n° 6, novembre-décembre 2009.
- DECULTOT, Elisabeth et FULDA, Daniel (dir.), *Sattelzeit. Historiographiegeschichtliche Revisionen*, Berlin, Oldenburg, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart, « Richtlinien für das ‘Lexikon Politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit’ », in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 11, Bonn, Bouvier, 1967.
- KOSELLECK, Reinhart, « Wozu noch Historie », in *Historische Zeitschrift*, n° 212, 1971.
- KOSELLECK, Reinhart, « Einleitung », in Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck dir., *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972.
- KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise : eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, [1954] Fribourg/Brigau-Munich, Alber, 1959 ; édition modifiée définitive, Francfort/Main, Suhrkamp, 1973.
- KOSELLECK, Reinhart, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, [= thèse d’habilitation, sous la direction de Werner Conze, soutenue en 1965] Stuttgart, Klett (Coll. « Industrielle Welt » de l’*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*, dirigée par Werner Conze, vol. 7), 1967 ; 2^e édition révisée, Stuttgart, Klett, 1975.
- KOSELLECK, Reinhart, « ‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ – zwei historische Kategorien », in Ulrich Engelhardt, Volker Sellin et Horst Stuke (éd.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt. Werner Conze zum 31. Dezember 1975* [= *Industrielle Welt*, Sonderband], Stuttgart, Klett-Cotta, 1976.

- KOSELLECK, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1979.
- KOSELLECK, Reinhart, « Théorie de l'histoire et herméneutique » [« Historik und Hermeneutik », 1985], in *id.*, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Le Seuil / Gallimard, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart, « Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte », entretien avec Christof Dipper, in *Neue Politische Literatur*, 43^e année, 1998, n° 2.
- KOSELLECK, Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2000.
- KOSELLECK, Reinhart, et SCHMITT, Carl, *Der Briefwechsel (1953-1983)*, Berlin, Suhrkamp, 2019.
- LEONHARD, Jörn, « Erfahrungsgeschichten der Moderne : Von der komparativen Semantik zur Temporalisierung europäischer *Sattelzeiten* », in Hans Joas et Peter Vogt (éd.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- OLSEN, Niklas, *History in the plural : an introduction to the work of Reinhart Koselleck*, New York, Berghahn Books, 2012.
- POCOCK, John. G. A., « Concepts and Discourses : A Difference in Culture ? Comment on a Paper by M. Richter », in Hartmut Lehmann et Melvin Richter eds., *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington D. C., German Historical Institute, Occasional Paper n° 15, 1996.
- POCOCK, John. G. A., *L'ancienne constitution et le droit féodal*, Paris, PUF, 2000.
- ROSA, Hartmut, « Bewegung und Beharrung. Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung », in *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 27^e année, 1999.
- ROSA, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps* [2005], Paris, La Découverte, 2010.
- ROSA, Hartmut, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive* [2010], Paris, La Découverte, 2012.
- SAWILLA, Jan Marco, « 'Geschichte' : ein Produkt der deutschen Aufklärung ? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des 'Kollektivsingulars Geschichte' », in *Zeitschrift für Historische Forschung*, vol. 31, n° 3, 2004.
- SAWILLA, Jan Marco, « Geschichte und Geschichten zwischen Providenz und Machbarkeit. Überlegungen zu Reinhart Kosellecks Semantik historischer Zeiten », in Hans Joas et Peter Vogt (éd.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- SCHEUERMAN, William E., « Liberal Democracy and the Empire of Speed », in *Polity*, vol. 34, n° 1, automne 2001.

- SCHEUERMAN, William E., « Speed, States, and Social Theory : A Response to Hartmut Rosa », in *Constellations. An international journal of critical and democratic theory*, vol. 10, n° 1, mars 2003.
- SCHEUERMAN, William E., *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.
- STEFAN, Jordan, « Die Sattelzeit. Transformation des Denkens oder revolutionärer Paradigmenwechsel ? », in Achim Landwehr (éd.), *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, Bielefeld, Transcript, 2012.
- JORDAN, Stefan, *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und Klassischem Historismus*, Francfort/Main, Campus, 1999.
- STEINMETZ, Willibald, « Multiple Transformations : Temporal Frameworks for a European Conceptual History », in *id.*, Michael Freeden et Javier Fernandez-Sebastián (éd.), *Conceptual History in the European Space*, New York / Oxford, Berghahn, 2017.
- STOCKHORST, Stefanie, « Novus ordo temporum. Reinhart Kosellecks These von der Verzeitlichung des Geschichtsbewußtseins durch die Aufklärungshistoriographie in methodenkritischer Perspektive », in Hans Joas et Peter Vogt (éd.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

LEO STRAUSS ET LA PENSÉE CONTRACTUALISTE DE HOBBS

Rupture, continuité et fondation de la société civile

Leo Strauss est connu pour sa critique radicale de la modernité. Il décrit celle-ci comme un abaissement des standards de la pensée provoquant une crise de la morale et de la spiritualité ; à ce titre, il ne cesse d'opposer le rationalisme moderne au rationalisme classique. Cette opposition tient lieu de rupture chez Strauss, la pensée moderne se forge en effet sur le rejet de la pensée ancienne. À quel degré a lieu cette fracture ? Ne reste-t-il pas quelque chose du rationalisme classique dans le rationalisme moderne ? Et, en premier lieu, qui lance cette rupture ? Machiavel est le premier philosophe à rejeter explicitement les objectifs de la philosophie politique classique¹ ; néanmoins, Strauss est amené à plusieurs reprises de faire de Thomas Hobbes le fondateur de la philosophie politique moderne². Qui lance alors la modernité ? Machiavel ou Hobbes ? Sans doute un peu les deux, comme le souligne Pierre Manent, Thomas Hobbes a fondé la modernité politique grâce au terrain labouré par l'auteur du *Prince*³. Plus précisément, Hobbes lance la modernité car il fonde – ou refonde – un modèle de société civile, une organisation sociale et politique, étape que n'a pas franchie Machiavel. Cette nouvelle société civile – ou État moderne – s'établit en rupture avec la société civile aristotélicienne – la cité. Machiavel et Hobbes rejettent la cité idéale, chimérique, des Anciens et proposent une révolte « réaliste » (Strauss, 2008a, p. 163) contre la pensée prémoderne. Cette révolte vise l'autonomisation vis-à-vis de la nature et de la religion afin de créer une société dédiée au soulagement de la condition humaine. Cela passe donc par une critique contre la religion que Strauss appelle

1 Strauss, 1982, p. 109.

2 Strauss, 2008, p. 153.

3 Manent, 1987, p. 58. Voir également Strauss, 2008a, p. 162 et 166.

« colère anti-théologique » (Strauss, 1992, p. 48). Une telle critique met en avant le problème de la sécularisation.

En parlant de modernité comme rupture, à l'instar de Hans Blumenberg, Strauss s'oppose aux partisans du « théorème de la sécularisation⁴ » – comme Carl Schmitt ou Eric Voegelin – qui comprennent la modernité en continuité avec un passé théologique. Strauss résume ainsi cette thèse : « Pour l'exprimer très simplement, il s'agit de ne plus espérer en une vie au Ciel, mais d'établir le Ciel sur la terre avec des moyens purement humains » (Strauss, 2008, p. 213). Il s'oppose à cette thèse car, selon lui, la cessation du mal sur terre par des moyens purement humains était déjà l'objectif de Platon dans *La République*, « et assurément, on ne saurait dire de Platon qu'il a sécularisé la foi biblique » (*ibid.*). D'autre part, Strauss ne croit pas en un continuum qui serait une « conservation des pensées, des sentiments, ou des habitudes d'origine biblique lorsque la foi biblique a été perdue ou s'est atrophiée » (*ibid.*, p. 214). Néanmoins, Strauss ne se montre pas toujours aussi fermé envers cette vision de la modernité puisqu'il la qualifie de « plausible » et même de « banale » (Strauss, 2010, p. 133). Quand il parle, par exemple, de l'origine de la volonté de puissance dans le Surhomme de Nietzsche, il affirme que « la prise de conscience fondamentale qui caractérise la pensée nouvelle est une version sécularisée de la foi biblique telle que la théologie l'a interprétée » (Strauss, 1990a, p. 342). D'une manière générale, chez les Modernes, la tradition ne s'est pas effacée : Strauss décrit Machiavel comme un « philosophe civique » qui « continuait en cela la tradition de l'idéalisme politique » (Strauss, 2008a, p. 153), et la philosophie naturelle de Hobbes s'inspire de la physique platonicienne et épicurienne, de telle sorte que « la philosophie hobbiennne, prise dans son ensemble, est, peut-on dire, l'exemple classique de cette combinaison typiquement moderne fait d'idéalisme et d'une conception matérialiste et athée de l'univers » (*ibid.*, p. 156).

La modernité semble donc, chez Strauss, complexe, ambiguë. Daniel Tanguay et Sylvie Courtine-Denamy⁵ remarquaient déjà cette ambiguïté et en concluaient que le trait dominant de la modernité, dans la pensée de Strauss, restait la rupture. Doit-on abandonner l'idée de continuité pour

4 Voir Blumenberg, 1999.

5 Voir Tanguay, 2003 et Courtine-Denamy, 2014.

autant ? Au-delà de l'honnêteté intellectuelle de Strauss qui le pousse à se confronter à l'hypothèse de la continuité, la tension manifeste entre rupture et continuité à la modernité souligne la place centrale qu'occupe la sécularisation – et donc la religion – dans la compréhension de la modernité. Strauss le sait, évidemment, c'est pourquoi il n'éluide pas la question. Néanmoins, il est amené à insister davantage sur la rupture car sa philosophie se forge sur l'opposition entre droit naturel moderne et droit naturel ancien, ainsi qu'entre homme moderne et homme antique. Et surtout, le problème de la continuité est qu'elle accorde une place prépondérante au christianisme et, nous le verrons, celui-ci a tendance à être esquivé par Strauss, notamment dans sa conception de la modernité et de la loi naturelle. La continuité ne se résume pourtant pas au christianisme, ce qui rend son intérêt d'autant plus important. Pour comprendre ce que Strauss a à l'esprit, il faut tenir compte de deux choses : d'une part, la modernité n'est pas homogène, il décrit en effet une modernité se déroulant en trois phases (trois vagues), allant de Machiavel à Heidegger, et où chaque vague rompt un peu plus avec la nature et la théologie. La pensée contractualiste s'insère, elle, dans la première vague de la modernité (Hobbes, Locke), ainsi que dans la deuxième (Rousseau). Ceci implique que la question de la nature et de la religion marque la continuité et, s'il y a rupture, elle est progressive ; de plus, la pensée contractualiste n'est pas concernée par la rupture en tant que telle puisque celle-ci n'intervient réellement que dans la troisième vague, chez Nietzsche et plus particulièrement chez Heidegger. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue la méthode de Strauss, celui-ci interprète l'événement comme le résultat de l'état de la pensée, c'est pourquoi il s'attache à établir une généalogie de la pensée dont l'objectif est de retrouver une origine : la philosophie platonicienne. Et c'est cet état d'esprit généalogique qui implique une continuité : la tradition. Le fil de la tradition est incarné par le droit naturel et la Loi – Athènes et Jérusalem – qui sont les deux piliers de la pensée occidentale. À ce titre, comprendre la pensée contractualiste, et son influence dans la formation de la société civile, revient à saisir ce qu'il reste, dans cette pensée, du droit naturel et de la Loi. C'est à partir de là qu'on pourra déterminer s'il convient de parler de rupture ou de continuité dans la modernité naissante, ou bien s'il est plus opportun – et c'est là notre thèse – de parler de « rupture-continuité ». En effet, Leo Strauss, bien qu'interprétant

la modernité comme rupture, semble ne pas réussir à rejeter l'idée de continuité et laisse ainsi une porte ouverte aux partisans du « théorème de la sécularisation ». Ce faisant, Strauss ne sort donc pas entièrement de la continuité, il est, dans une certaine mesure, pris dans la boucle de la continuité, et cela nous amène dès lors à envisager une autre lecture de la modernité qui dépasse les conflits entre partisans de la rupture et partisans de la continuité : la modernité comme « rupture-continuité ». Pour exprimer cette idée, on se focalisera tout d'abord sur les ambiguïtés de la pensée de Hobbes, mises en lumière par Leo Strauss, et qui montrent que la crise, le désordre, étend ses ramifications, entre autres, dans le contractualisme ; il s'en suivra une analyse plus personnelle – bien que d'inspiration straussienne, en comprenant l'évolution de la société civile comme un effritement de son contenu politique – sur la société civile de Hobbes qui, oscillant entre l'économique et le politique, semble valider la thèse de la « rupture-continuité » de la modernité.

UNE MODERNITÉ AMBIGUË

Strauss pense que le monde actuel, et la démocratie libérale en premier lieu, est en crise. L'origine de cette crise est à trouver du côté de la philosophie moderne, autrement dit, Strauss pense que le rationalisme moderne est destructeur. Destructeur par rapport à quoi ? Outre son influence sur les institutions modernes, le rationalisme moderne, en particulier le contractualisme, s'est attaqué aux deux piliers de la tradition : le droit naturel et la Loi. À ce titre, ils servent de fil conducteur pour comprendre la modernité.

Dans sa biographie intellectuelle consacrée à Leo Strauss, Daniel Tanguay met en avant le rôle clé joué par le droit naturel et la Loi dans la compréhension straussienne de la rupture moderne puisqu'ils mettent en tension la philosophie moderne et la philosophie prémoderne. Dans cette dernière, la nature et la Loi – assimilées à la raison et la Révélation – servent de normes transcendantes afin de guider et orienter la vie politique et sociale. Bien qu'opposées, puisque la raison loue la vie philosophique et la Révélation la vie consacrée à l'obéissance

divine, elles peuvent cependant se rejoindre. La philosophie ancienne et la Révélation faisaient en effet de la perfection humaine – de la vertu – l’horizon de la loi. À ce titre, le rationalisme classique était réceptif à la Révélation dans le sens où le salut humain ne peut se faire sans une Loi – religieuse ou non. Pour Strauss, on atteint un sommet de la pensée dans le Moyen Âge juif et musulman grâce à un rapport équilibré entre foi et raison. Depuis cette apothéose, le droit naturel et la religion sont en déclin. Ce déclin s’amorce avec l’émergence des premières idées modernes qui introduisent le combat entre autonomie et hétéronomie. La loi divine et la loi naturelle sont en effet un frein à l’établissement d’une société où seuls règnent l’homme et les lois humaines. Le projet moderne vise en réalité une société dont le but est l’amélioration de la condition humaine, et ce projet nécessite une critique de la religion ou, dans le contexte occidental, une critique du christianisme. Les Modernes voient en effet dans le christianisme une survivance du monde ancien ; à ce titre, Strauss parle de colère anti-théologique. D’où vient cette colère ? Elle vient du désenchantement du monde, la providence chrétienne apportait une espérance permettant aux hommes d’affronter la dureté de la vie. Or, en congédiant Dieu, la nature se révèle à l’homme dans toute son hostilité, dès lors elle devient un ennemi à maîtriser.

La critique de la religion – qui sert de base à la pensée contractualiste hobbesienne – va de pair avec la volonté de contrôler la nature. Machiavel, bien que non contractualiste, est le premier à montrer une révolte contre la religion typiquement moderne. Strauss affirme en effet que son enseignement « est immoral et irréligieux » (Strauss, 1982, p. 43), Machiavel fait référence « à la Fortune, mais à Dieu jamais » (*ibid.*, p. 246). L’élément irréligieux est la Fortune qui, chez Machiavel, est le noyau central de la cosmologie, de la philosophie naturelle et de la théologie. Or, croire en la Fortune implique de rejeter « les termes “âmes”, “l’autre vie” et “l’autre monde” » (*ibid.*, p. 221). Ce faisant, Machiavel s’oppose à la cosmologie téléologique ancienne ainsi qu’à la providence divine. La Fortune, ainsi définie, marque une rupture avec la pensée de l’Antiquité et du Moyen Âge.

Le passage de Dieu à la Fortune n’est pas un hasard, elle est une sorte de première étape dans la volonté de maîtriser la nature. En effet, le Dieu biblique était auparavant perçu comme un tyran cruel et vengeur auquel l’homme n’avait d’autre choix que de s’incliner, tandis que

la Fortune est comprise comme un élément, certes hors de l'homme, mais qu'il est possible de maîtriser, en partie, grâce à l'habileté et la ruse. Contrairement à la puissance divine illimitée, la puissance de la Fortune est limitée, elle peut céder face à l'homme fort qui s'oppose à elle par sa vertu. Par conséquent, la vertu est redéfinie, elle n'est plus la bonté et le souci d'autrui mais reflète les capacités personnelles de courage et de vitalité à même de contrôler la Fortune.

Grâce à la Fortune, Machiavel propose une « révolte “réaliste” » (Strauss, 2008a, p. 163). Pourquoi réaliste ? Parce qu'il refuse la passivité d'une attente de l'instauration éventuelle du meilleur régime et propose de partir des choses telles qu'elles sont et de les transformer dans les faits. Devenir réaliste consiste à maîtriser la Fortune, la chance, et cela passe par un abaissement des standards : on ne s'intéresse plus à ce qu'il y a de plus haut chez hommes – la vertu – mais à ce qu'il y a de plus bas – les passions. Machiavel « abaissait délibérément le but ultime, et cela afin d'augmenter les chances de l'atteindre » (*ibid.*). Être acteur, être réaliste, revient donc à s'intéresser aux passions, c'est ainsi que la société pourra être transformée.

C'est sur ce terrain qu'Hobbes produit sa philosophie, il se sert de la révolte réaliste machiavélienne pour produire un modèle de société complètement athée, c'est-à-dire pour approfondir sa critique de la religion. Cette critique repose sur l'opposition que fait Hobbes entre nature et art (ou civilisation). Cela implique de rejeter radicalement la nature et Dieu. Pour Hobbes, la nature est le mal ou l'ennemie car, même s'il cherche à la maîtriser, elle restera toujours pour l'homme « une parfaite énigme » (*ibid.*, p. 160). Autrement dit, à la fois la nature et Dieu sont incompréhensibles à l'homme⁶. Une telle conception implique un renversement dans la croyance divine, un tel renversement pourrait être qualifié de rapture.

Si, chez Hobbes, la nature et Dieu ne sont plus souverains, qui ou quoi l'est désormais ? Il s'agit de l'art, c'est-à-dire ce que l'homme est capable de créer. Comme il n'y a pas d'harmonie naturelle entre l'homme et la nature, être souverain c'est utiliser des outils artificiels⁷ pour dominer la nature. Et, puisque la domination de la nature n'implique pas qu'on la comprenne, cette domination est illimitée. Pour Strauss, dans la pensée

6 Voir Strauss, 2005, p. 120.

7 Voir Strauss, 2008a, p. 160.

hobbienne, « les œuvres de l'art sont en principe compréhensibles », le passage de la nature à l'art constitue la philosophie de Hobbes qui est « une philosophie de la civilisation » (Strauss, 2005, p. 123), c'est-à-dire qu'elle implique non seulement une quantité d'arts élevés et développés, mais elle garantit également la souveraineté de l'homme. Ainsi, la société civile areligieuse de Hobbes est artificielle, créée par l'homme, et fait régner l'individu en dehors de tout standard religieux ou naturel.

L'idée de rupture s'exprime donc avant tout dans la perception de la nature : la nature est le mal, il faut la contrôler, la maîtriser, pour la rendre supportable à l'homme. C'est pourquoi Machiavel remplaça la providence par la Fortune, dans le même esprit, Hobbes fit de la nature une norme négative qui devait être surpassée par l'art, la convention. Autrement dit, la dureté de la nature est à la base de la critique de la religion et donc de la fondation de la société civile.

Outre la Loi, Hobbes s'attache également à redéfinir le droit naturel. Le droit naturel moderne s'inscrit, pour Strauss, en rupture avec le droit naturel ancien. Si Strauss parle ici de rupture c'est parce qu'il a une vision particulière du droit naturel. Traditionnellement, on fait remonter la loi naturelle aux stoïciens⁸, cette loi a influencé le droit romain qui a ensuite irrigué la doctrine chrétienne pour étendre ses ramifications jusque dans les révolutions américaine et française. Cette vision traditionnelle de la loi naturelle gêne Strauss car elle implique une continuité. Pour insister sur la rupture entre droit naturel ancien et droit naturel moderne, Strauss émancipe le droit naturel de la loi naturelle⁹. Pour Strauss, le droit naturel est l'interrogation sur ce qui est bon et juste par nature et remonte à Platon et Aristote, il est donc dépendant d'une réflexion philosophique sur la nature. La loi naturelle, elle, a sa fondation dans l'ordre théologique¹⁰, c'est-à-dire l'ensemble des commandements moraux que Dieu a inscrits dans le cœur de tous les hommes. Si le droit naturel garantit son universalité grâce à la nature, la loi naturelle garantit la sienne grâce à Dieu et à une justice divine qui punit et récompense les actions des hommes. Strauss distingue donc le droit naturel – qui loue la vie philosophique – de la loi – qui défend la vie politique et morale.

8 Voir Strauss, 1992, p. 200.

9 Tanguay, 2003, p. 217-219.

10 Strauss, 1992b, p. 220.

Débarassé du substrat religieux de la loi naturelle, Strauss peut entreprendre de confronter le droit naturel moderne au droit naturel prémoderne. Pour se faire, il insiste sur la caractéristique anthropologie du droit naturel. Le droit naturel ancien était organisé autour d'une téléologie, c'est-à-dire d'un ordre hiérarchisé des fins humaines¹¹ où la fin la plus basse était la conservation de soi et la fin la plus haute, la vertu. La perfection humaine (la vertu) est une quête individuelle que l'homme réalise ou non ; il serait même plus opportun de dire que cette quête est difficilement atteignable et que seuls les meilleurs hommes peuvent tout au plus s'en approcher. Une telle anthropologie est liée à la question du régime politique car « pour atteindre à son plus haut accomplissement, l'homme doit vivre dans la meilleure des sociétés » (Strauss, 2008a, p. 128). Si les Anciens visaient la perfection humaine et le meilleur régime politique, ni l'un ni l'autre ne semblent atteignables. C'est face à cette incertitude que Machiavel proposa une révolte réaliste. Cette révolte se base sur un abaissement des standards, c'est-à-dire un abaissement des exigences de la philosophie classique : Machiavel ne s'intéresse plus à ce qui est haut et incertain – l'excellence humaine et les vertus morales –, mais à ce qui est bas et certain – le « patriotisme et les simples vertus politiques » (*ibid.*, p. 163). L'idée est donc de construire bas mais solide, une telle construction est rendue possible par la maîtrise de la nature qui est aussi une maîtrise de la nature humaine. Si Machiavel semble rompre avec le droit naturel ancien, il ne rompt pas avec le civisme, la révolte réaliste implique en effet que les citoyens maîtrisent leur destin qui demeure encore un projet commun ; il reste donc quelque chose de la cité grecque dans la pensée machiavélienne.

Rompre avec un projet commun nécessite une prise en considération plus profonde de l'individualité, c'est par cette dernière que l'homme s'autonomise et devient son propre fondement. Or, faire de l'homme un point central implique qu'on se focalise davantage sur les droits plutôt que sur les devoirs. Une telle entreprise est suivie par Thomas Hobbes qui va poursuivre le travail de Machiavel, c'est-à-dire construire bas mais solide, en s'intéressant aux passions humaines. La passion humaine la plus basse et la plus solide est la peur de la mort. De là va émerger le droit à la conservation de la vie qui est la souche première dans

11 *Ibid.*, p. 202.

l'élaboration des droits de l'homme. En d'autres termes, les passions sont à l'origine du droit. Ainsi, on passe, à la modernité, de la recherche de l'excellence humaine à la peur de la mort, ou encore des besoins de l'âme (la perfection) aux besoins du corps (la conservation de soi). Strauss y voit là une dégradation de la morale, et, plus généralement, de la pensée. Cette chute de la morale implique en effet, pour Strauss, un bouleversement du rapport à la loi : désormais l'accent est mis sur le droit au détriment de la loi (ou des devoirs). Un tel renversement caractérise le droit naturel moderne.

Hobbes a d'abord distingué loi naturelle et droit naturel, « la claire primauté du "droit" sur la "loi", et déjà leur rigoureuse distinction, constituait une nouveauté » (Strauss, 1991, p. 222). Chez Hobbes, la distinction entre droit et loi revient à la distinction entre liberté et obligation. Cette distinction signifie que ce qui est de l'ordre de la loi, des devoirs, est extérieur à l'individu, au contraire, le droit est attaché à l'individu, il est en cela supérieur à la loi. Si cette distinction montre la primauté du droit sur les devoirs – et donc renforce l'individualité – elle montre également qu'il n'est plus nécessaire de se référer à un ordre transcendant en ce qui concerne le bon et le juste. Cela produit une nouvelle conception de l'homme et de la morale. Strauss souligne en effet « l'orientation morale qui sous-tend la philosophie politique de Hobbes » et qui « constitue la couche la plus profonde de l'esprit moderne » (*ibid.*, p. 20). Pour comprendre cela, il faut en revenir à la distinction caractéristique des contractualistes du XVII^e et du XVIII^e siècle : l'opposition entre état de nature et État civil. L'état de nature hobbesien est un état de guerre de tous contre tous, de telle sorte que la passion la plus vive qui anime les hommes est la peur d'une mort violente. En contre-pôle de cette passion on retrouve le désir humain le plus profond : le désir de conservation. Ce désir est la source du droit naturel, il est le droit absolu, la source de toute moralité ; c'est ce désir qui pousse les hommes à chercher la paix et à entrer en société civile. Pour passer de l'état de nature à l'État civil (ou société civile), les hommes consentent à aliéner leurs volontés particulières au profit du souverain. Ils limitent leur liberté par le calcul de leurs intérêts : l'état de guerre menace la conservation, et donc le droit, il est alors rationnel d'entrer en société civile et d'instituer le souverain afin qu'il préserve ce droit à la conservation en assurant la paix et la sécurité. Le droit précède donc et limite l'État. La légitimité

du souverain moderne est immanente, elle correspond à un transfert des souverainetés individuelles et n'est liée à aucun ordre extérieur naturel et à aucune volonté divine. Ce faisant, la politique moderne introduit une verticalité immanente entre le souverain et ses sujets, alors que l'organisation politique antique – en particulier dans la cité décrite par Aristote – était caractérisée par son horizontalité, chaque citoyen était en effet appelé, à tour de rôle, à obéir puis à gouverner.

Fonder le droit sur l'opposition entre nature et civil constitue un renversement par rapport au droit naturel ancien. Chez Hobbes, on passe de la loi naturelle ancienne – où le devoir est basé sur les fins humaines les plus élevées – au droit naturel moderne où les devoirs ne sont que la conséquence d'un droit premier et absolu, « la mort prend la place du *telos* » (Strauss, 2008a, p. 165). Cela implique une redéfinition de la morale et donc de l'individu : le droit naturel ancien contraignait les individus à viser le bien commun, alors que le droit naturel moderne se forge sur les intérêts individuels. À ce titre, l'État n'est plus cette institution naturelle qui a pour fin de guider les citoyens vers la vertu, c'est une institution artificielle qui n'est qu'un moyen pour protéger les droits individuels. Si la cité n'est plus naturelle, cela sous-entend que le droit précède l'État, idée impensable dans la science aristotélico-platonicienne. Le caractère individualiste de la thèse hobbesienne rompt avec la thèse aristotélicienne de la nature politique de l'homme. Cette dernière supposait qu'il existait un Tout qui était antérieur et supérieur à l'individu qui n'en formait qu'une partie ; avec Hobbes, l'individu n'est plus considéré comme une partie du Tout mais comme une unité, un Tout, à part entière. « Quelles que soient ses qualités, l'individu en tant que tel – et non pas simplement comme le voulait Aristote, l'homme qui transcende l'humanité – doit être regardé comme un être essentiellement complet indépendamment de la société civile » (*ibid.*, p. 167). Ce faisant, il n'est plus possible de regarder l'homme moderne comme l'homme antique. Le monde prémoderne était aristocratique car la quête de la vertu était élitiste, inégale ; or le monde moderne, en se focalisant sur l'individu et ses droits, produit une égalité politique car « si tout le monde a par nature le droit de se conserver en vie, tout le monde a forcément droit aux moyens que requiert cette fin ». Si Aristote considérait l'homme sage comme le meilleur juge, Hobbes, quant à lui, considère que chaque individu – le sage comme le non sage – est le

meilleur juge de son propre cas, Strauss en conclut à un « droit naturel à l'imbécilité » (*ibid.*, p. 168).

Cette nouvelle interprétation du droit naturel organisé autour de l'individu et du droit à la conservation met en avant les droits au détriment des devoirs. Strauss s'appuie sur cela pour rompre avec le droit naturel ancien et faire de Hobbes le fondateur du libéralisme.

On vient de voir que la critique de la religion, la nouvelle interprétation hobbiennne du droit naturel et la nouvelle conception de l'homme soulignaient la rupture entre le monde moderne et le monde prémoderne. Néanmoins, ni le conventionnalisme (ou contractualisme) ni la critique de la religion (ou l'athéisme) ne sont nouveaux, ils ont une histoire dont Strauss fait remonter l'origine à Épicure.

Pour Strauss, la pensée antique est caractérisée par l'opposition entre nature et convention¹². Épicure représente l'archétype du conventionnalisme à l'Antiquité car il ne pense pas qu'il puisse y avoir correspondance entre le juste par nature et le juste par convention. Il défend une nature asociale de l'homme, la loi et le juste n'apparaissent que grâce à la convention, autrement dit la loi et la cité sont artificielles. La nature ne peut donc plus servir de standard pour le bien, le bien s'identifie désormais à l'agréable, car « chacun cherche naturellement son bien propre ; tout souci du bien d'autrui est dérivé » (*ibid.*, p. 106). Cela implique un effritement de l'idée de bien commun, le bien devient plus personnel puisqu'attaché au plaisir. Cette quête de l'agréable est mise à mal par la peur des dieux, ou la peur devant la mort, car elle menace la tranquillité de l'âme et donc le plaisir individuel. Épicure s'attache alors à montrer que la peur devant la divinité et devant la mort est « sans objet » (Strauss, 1988, p. 28). De ce fait, il représente pour Strauss un classique de la critique de la religion. La tranquillité de l'âme pousse les épicuriens à chercher à vivre en retrait, à l'abri, on parle d'hédonisme passif, apolitique.

Bien que l'athéisme moderne ne soit pas l'athéisme ancien, on peut y voir une continuité au moins dans la recherche de la paix. Avec Hobbes, la recherche de la paix de l'âme s'étend à la recherche de la paix civile. La critique de la religion s'intensifie chez Hobbes car les guerres de religion menacent non pas la tranquillité de l'âme individuelle mais la

12 Strauss, 2008a, p. 116.

société tout entière. Si Épicure soulignait l'illusion de la religion – et, à ce titre, il se montre sceptique et non dogmatique –, les Modernes, eux, soulignent « le caractère illusoire de l'illusion » (*ibid.*, p. 29). La religion empêche les hommes de jouir des biens ici-bas en espérant un au-delà imaginaire, mais surtout, elle freine la mise en place du projet moderne : la création d'un monde dépendant du contrôle humain et où la créativité humaine est perçue comme l'objet le plus élevé du rationalisme moderne.

Hobbes est un contractualiste, à ce titre, il partage un certain nombre de points communs avec le conventionnalisme d'Épicure. L'homme est par nature un animal apolitique et asocial, par conséquent, Hobbes assimile aussi le bien à l'agréable. Cependant, et au contraire d'Épicure, cette quête de l'agréable n'implique pas de vivre reclus, à l'abri, Hobbes lui donne une dimension politique, on passe d'un hédonisme apolitique à un hédonisme politique. Ce changement bouleverse « la vie humaine dans des proportions jamais égalées jusqu'alors », les hommes doivent mener une vie active, le bonheur ne s'atteint que par l'action. De plus, alors qu'Épicure reconnaissait que la vie sociale nécessitait « la croyance en Dieu ou l'adoration de dieux », Hobbes, lui, associe « athéisme politique et hédonisme politique » (Strauss, 2008a, p. 156), ainsi, il devient le premier philosophe à penser une société véritablement athée. Pour Strauss, « comparée à l'épicurisme originel, la critique par Hobbes de la tradition religieuse se présente comme une modification postchrétienne de l'épicurisme » (Strauss, 2005, p. 72). Enfin, bien que Hobbes s'accorde avec la tradition idéaliste au sujet de lier l'existence de la société civile au droit naturel, il en diffère radicalement quand il élabore un état de nature, c'est-à-dire un état prépolitique dans lequel l'homme jouit de droits naturels. Si la vision hobbenne du conventionnalisme peut varier de celle d'Épicure, Hobbes fait néanmoins partie de la tradition de la critique de la religion lancée par Épicure ; il y a en cela une continuité.

Le problème de ce rapide historique de la critique de la religion est qu'il est aisé d'y voir une sécularisation du christianisme. La philosophie moderne, en cherchant le « soulagement de la condition de l'homme », serait « comme inspirée par la charité biblique, et l'on pourrait en conséquence décrier la philosophie classique comme païenne et comme fondée sur le péché d'orgueil ». Néanmoins, pour Strauss, « il est plus clair, et en même temps plus conforme à l'esprit de la conception

moderne, de dire que les Modernes ont opposé une conception “réaliste”, terrestre, pour ne pas dire terre-à-terre, à la conception “idéaliste”, céleste, pour ne pas dire chimérique des classiques » (Strauss, 1990a, p. 38). Cette conception est renforcée par la compréhension qu’a Strauss de la sécularisation :

La « sécularisation » est la « temporalisation » du spirituel ou de l'éternel. C'est la tentative faite pour intégrer l'éternel dans un contexte temporel. Elle présuppose donc que l'éternel n'est plus compris comme l'éternel. La « sécularisation » en d'autres termes présuppose un changement radical de pensée, le passage d'un plan à un autre entièrement différent. Ce changement radical se manifeste sans déguisement avec l'apparition de la philosophie ou de la science moderne (Strauss, 2008a, p. 273)

Strauss parle de « changement radical » – c'est-à-dire la modernité –, en ce sens, il insiste plus sur ce qui distingue la philosophie moderne de la philosophie classique que sur ce qui demeure du christianisme dans les concepts modernes. En particulier, Strauss insiste sur la nouvelle conception de l'homme propre à la modernité, qui est une nouvelle conception de la morale. La morale ancienne supposait que l'homme était mauvais et la moralité publique visait à perfectionner l'homme pour qu'il adopte une conduite vertueuse ; la morale moderne, au contraire, suppose que l'homme est bon par nature, il est donc autonome, sa morale est privée, il agit et s'oriente par le calcul de ses propres intérêts. Mais une telle vision de la morale est-elle séparée de la moralité chrétienne ? « La pensée moderne naît d'un combat contre l'Église, mais en réalité la plupart des catégories empruntées au christianisme sont conservées et même renforcées, comme en témoignent l'usage de la notion de subjectivité et le fait que la religion, confiée à la sphère privée, se distingue de moins en moins de la morale » (Pelluchon, 2005, p. 11).

Cette sorte d'oscillation entre rupture et continuité au sujet de la Loi – comprise comme une totalité de la vie morale, politique et spirituelle – trouve une explication dans la pensée de Strauss. Il est vrai que ce dernier oppose la philosophie classique et la Révélation à la philosophie moderne, et c'est en ce sens qu'est comprise la rupture. Le problème est qu'il ne perçoit pas la Révélation de façon homogène, il distingue la Révélation juive et musulmane de la Révélation chrétienne. Pourquoi ? Car cette dernière ne repose pas sur une Loi, autrement

dit, elle dissocie la politique de la perfection humaine. La philosophie ancienne et la Révélation juive et musulmane faisaient de la perfection humaine – de la vertu – l’horizon de la loi. À ce titre, le rationalisme classique était réceptif à la Révélation dans le sens où le salut humain ne peut se faire sans une Loi, issue ou non de la Révélation. Le christianisme sépare politique et spiritualité, la portée de la politique se trouve par conséquent réduite. La politique ne signifie désormais que la gestion des affaires humaines et abandonne donc les questions relatives à la vertu et à la perfection humaine. De plus, cette séparation implique une intériorisation du contenu de la foi, celle-ci est reléguée à la sphère privée, ce qui entraîne une privatisation de la morale. Et plus la morale devient privée, plus on perd de vue l’idée du bien commun ; ce faisant, on observe une augmentation de la subjectivation qui implique que les valeurs personnelles deviennent le standard de la pensée et de l’action. On a ici tout le ferment qui donnera naissance au relativisme moderne. En d’autres termes, le christianisme s’inscrit parfaitement dans le cadre de pensée des Modernes décrit par Strauss. Ces derniers utilisaient en effet la distinction entre politique et spiritualité pour mener leur combat contre l’Église. Bien qu’en principe victime, l’Église a fourni les éléments de sa propre dislocation aux Lumières. C’est parce que le christianisme a donné à l’Occident un tel cadre de pensée que Strauss le classe parmi les Modernes ; en ce sens, il participe au nihilisme contemporain. Cependant, Strauss, en raison de l’incompatibilité entre foi et raison, ne peut raisonnablement pas assimiler christianisme et philosophie moderne car cela reviendrait à une dénaturation des concepts théologiques propres à la Révélation. Mais on ne peut pas également nier le lien qui peut exister entre christianisme et pensée moderne car cette dernière est née en Occident, dans le monde chrétien, c’est donc la chrétienté qui a donné un sens et un fondement à la critique de la religion.

À bien des égards, on pourrait dire que l’hésitation entre rupture et continuité à la modernité est tout entier contenue dans le christianisme. On retrouve en effet cela à la fois dans le droit naturel et dans la Loi : pour comprendre le droit naturel ancien, Strauss se sépare de la loi naturelle, à laquelle il trouve un fondement théologique, portée à sa perfection par Thomas d’Aquin ; et, en ce qui concerne la Loi, il insiste sur la proximité entre le christianisme et les Modernes. Mais, en dehors

de cet élément religieux, il est possible de trouver de la continuité dans la raison, dans le droit naturel lui-même.

Strauss oppose le droit naturel moderne au droit naturel ancien mais il est cependant possible de voir quelque chose de commun : la nature. Certes, sa définition change puisque la nature n'est plus, à la modernité, qu'un objet à maîtriser, mais l'opposition hobbesienne entre état de nature et État civil implique qu'elle serve toujours de norme. Si, dans la philosophie classique, la nature sert de norme positive pour saisir le bon et le juste, dans la pensée de Hobbes, elle sert de norme négative, elle indique la nature comme le mal à surmonter. Hobbes continue à parler de nature et donc de nature humaine, il reste donc attaché à une anthropologie, une définition de l'homme, ce qui implique qu'il cherche toujours une réponse à la question de la « juste vie de l'homme » (Strauss, 1991, p. 16), c'est-à-dire qu'il maintient une philosophie politique. À ce titre, Strauss parle de « philosophie politique de Hobbes » (*ibid.*, p. 17). Ainsi, la philosophie de Thomas Hobbes s'inscrit à la fois en rupture et en continuité avec l'Antiquité, il poursuit la tradition tout en la retournant. La tradition du droit naturel demeure tant qu'on s'intéresse à une anthropologie, tant qu'on a le mot nature à l'esprit. La nature nous indique donc à la fois la rupture et la continuité ; dans le moment contractualiste moderne, la nature est renversée mais elle ne disparaît pas. Au contraire, les Lumières, via leur critique de la religion, tentent de réhabiliter le naturel en niant – ou limitant – le surnaturel¹³, mais c'est un échec puisqu'il subsiste un résidu de surnaturel dans la pensée moderne que Strauss qualifie de semi-théiste. Parler de rupture exige en réalité qu'on aille plus loin dans la séparation avec la nature.

Il faudrait donc voir dans le contractualisme moderne une situation « d'entre-deux » : il lance la modernité en souhaitant rompre avec la pensée ancienne, mais la rupture n'est pas assez radicale pour s'émanciper complètement de la tradition. Une ambiguïté que l'on retrouve dans la société civile des contractualistes qui n'est plus la cité aristotélicienne mais qui n'est pas encore le marché d'Adam Smith.

13 Voir Strauss, 1988, p. 16 *sq.*

LA SOCIÉTÉ CIVILE DE HOBBS : RUPTURE OU CONTINUITÉ AVEC LA CITÉ ?

La société civile est un terme politique polysémique au champ sémantique polymorphe. Si, à son origine, elle désigne la cité, la communauté politiquement organisée, sa définition ne cesse de changer au cours du temps : chez Hobbes, elle désigne le Léviathan, l'État civil ; chez Rousseau, elle est le contrat social ; chez Smith, elle est le marché ; et chez Hegel, elle désigne la société par opposition à l'État. La société civile semble se redéfinir en fonction des crises politiques, il est vrai que la cité décrite par Aristote émerge en pleine crise de la société hellénique, la cité terrestre d'Augustin en pleine crise de la civilisation romaine, ou encore le Léviathan de Hobbes en plein conflit européen entre les souverains et l'autorité papale.

Face à cette souplesse sémantique, il est opportun de repartir de son origine : la cité chez Aristote. Pourquoi ? Car la société civile regroupe en son sein tout un tas de problématiques liées entre autres à la nature, à la démocratie, à la politique, à l'économie ou à la civilisation. À ce titre, Leo Strauss, dans son analyse de la modernité, met régulièrement l'accent sur la civilisation¹⁴. Étymologiquement, « civile » de « société civile » est la traduction du latin *civitas* qui est lui-même la traduction du grec *polis*. Ainsi, à son origine, le mot « civil » renvoie à la cité et donc à la politique, dès lors la civilisation est politique. Or, Strauss dénonce, à l'instar de Carl Schmitt¹⁵, une modification de la signification de la civilisation à la modernité, qui devient, notamment dans le but ultime de la modernité – dans la société universelle –, la sphère du plaisir, du profit, de la production et de la consommation¹⁶. En effet, « la dépolitisation n'est pas seulement le résultat accidentel ou même nécessaire du développement moderne, mais son but originel et essentiel » (Strauss, 1990b, p. 130). La modernité opère donc, selon Strauss, une distinction entre politique et civilisation, où cette dernière s'identifie désormais au

14 Il accuse notamment le nihilisme allemand de vouloir détruire la civilisation moderne et sa moralité (Voir Strauss, 2004, p. 36).

15 Voir Schmitt, 2009, p. 114-119.

16 Strauss, 2004, p. 37.

domaine économique : l'homme policé devient l'homme bourgeois. Si on applique cette redéfinition de la civilisation au concept de société civile, on constate que tout se passe comme si, au cours du temps, on essayait de vider la société civile de son contenu politique pour arriver, à la modernité, à l'assimiler aux activités économiques, notamment dans le marché d'Adam Smith. Cependant, entre Aristote et Smith, se trouvent les contractualistes – tels que Hobbes, Locke et Rousseau – qui fondent une société civile où la civilisation semble osciller entre le politique et l'économique, autrement dit il n'y a pas encore de coupure complète entre la politique et la civilisation. Strauss est moins nuancé puisqu'il fait de Hobbes un penseur antipolitique, ce dernier cherche en effet à imposer la civilisation – comme société coopérative de consommation et de production – pour lutter contre la dangerosité de l'homme contenue dans sa force politique (désir de pouvoir) à l'état de nature¹⁷. Ainsi, pour Strauss, Hobbes lance l'idée de civilisation moderne car il vide la société de son contenu politique. Néanmoins, nous prendrons des distances avec cette interprétation puisqu'il nous semble plus significatif de souligner l'oscillation caractéristique de la société civile de Hobbes qui n'est pas sans rappeler les propres ambiguïtés de sa philosophie moderne vues précédemment. Une telle description de la société civile comme oscillation entre le politique et l'économique tendrait à apporter du crédit à notre thèse de la « rupture-continuité » propre à la modernité, où la politique indique la continuité et l'économie la rupture.

Chez Aristote, la société civile est la cité, c'est-à-dire la communauté naturelle politiquement organisée. Cela suppose à la fois que la nature est perçue comme un bien – et donc comme une norme positive – et que l'homme est un animal social et politique. La nature est perçue comme un bien car elle correspond, dans le cadre de la cité, à la finalité de l'homme qui est la vie selon la vertu¹⁸. Puisque l'homme est un animal politique, bien vivre nécessite un bon régime politique, autrement dit la quête du meilleur régime est une quête fondamentale. Il n'est donc pas question de séparer société et État, chez Aristote, les deux termes sont synonymes.

La consistance de la société civile aristotélicienne tient dans son opposition à la famille¹⁹. Cette opposition est fondamentale, ce sont

17 Meier, 1990, p. 58.

18 Aristote, 2006, p. 90.

19 *Ibid.*, p. 108.

deux sphères cloisonnées, et on ne peut imaginer ni une fusion ni une inversion entre les deux. La famille – ou la sphère privée – est le lieu de l'économie, de la satisfaction des besoins, des besoins du corps, il n'est question que de vivre ou de survivre. Les rapports entre individus sont des rapports hétérogènes, de domination, qui séparent et hiérarchisent les individus : le chef de famille commande de manière unilatérale ceux qui sont par nature amenés à obéir (femme, enfants, esclaves). La famille est donc le siège d'une organisation verticale irréversible. Au contraire, la cité – ou sphère publique – est le lieu de la vie politique, du bien commun, où l'objectif n'est pas simplement de vivre, mais de bien vivre, c'est-à-dire combler les besoins de l'âme. Les rapports entre citoyens y sont réciproques : chacun est amené à tour de rôle à diriger puis à obéir. La cité a donc une organisation horizontale et réversible.

Chez Hobbes, ce modèle de société civile a disparu. Les guerres de religion, l'émergence de la bourgeoisie marchande et de la souveraineté politique ont créé des innovations et des déplacements – au niveau social, économique et politique – qui rendent le concept aristotélicien de cité invalide. Les contractualistes, en souhaitant apporter la paix civile, vont élaborer un nouveau modèle de société civile – l'État civil ou l'État moderne²⁰ – qui est, pour ainsi dire, un modèle « anti-cité ». Si chez Aristote l'opposition fondamentale distingue la famille de la cité, chez les contractualistes, et chez Hobbes en particulier, il faut désormais distinguer l'état de nature de l'État civil. Hobbes assimile encore la société civile à l'État, cependant cet État n'a plus rien de naturel, il est artificiel, né de contrats. La nature n'est plus le guide de la société, elle n'est plus un bien, elle est désormais le mal. Ce mal est exprimé dans l'état de nature, qui est un état présocial et prépolitique, où les hommes jouissent de droits naturels. Cela implique que l'homme est désormais considéré comme un animal asocial et apolitique. L'homme de l'état de nature garde un ancrage avec l'homme de la cité car il est doué de raison ; de ce fait, comme la liberté de l'homme naturel est illimitée, l'état de nature tend à la guerre, il est donc rationnel de chercher à fuir la guerre et à entrer, via le consentement, en société civile. Ainsi l'objectif de la politique n'est plus de viser la vie vertueuse et bonne mais de garantir la paix et la sécurité. La politique n'est plus une

20 Hobbes, 2000, p. 288.

fin, elle n'est qu'un moyen. Dès lors, la question du meilleur régime devient obsolète, ou plutôt, le meilleur régime est uniquement celui qui garantit la paix civile²¹. Celle-ci permet aux individus de mener leurs activités privées et de satisfaire leurs besoins²² afin de mener une vie agréable. L'abaissement des standards propre à la pensée moderne fait qu'on diminue la qualité – dans le sens des virtualités humaines les plus hautes – de la vie proposée par la société civile : on passe de la vie bonne à la vie agréable. Chez Hobbes, la vie agréable est la vie de la satisfaction des besoins du corps, c'est la vie économique. La société civile ne vise donc plus les besoins de l'âme mais simplement les besoins du corps. On assiste ainsi à une réduction des exigences humaines : l'idée n'est plus de viser la perfection mais de se contenter de vivre selon ses intérêts, principalement économiques.

Tout se passe comme si, dans la philosophie de Hobbes, on assistait à une division entre la société – la vie économique – et l'État – la vie politique. Cependant, Hobbes ne distingue jamais les deux, cela s'explique par le pacte social. Le pacte social permet le passage de la multitude (plusieurs volontés) à l'unité (une seule volonté, le Léviathan), c'est-à-dire au corps politique²³. La consistance du pacte social tient dans le fait que toutes les volontés se fondent en une ; dès lors qu'il y a plus d'une volonté – ce qui est le cas si on divise la société de l'État – la société civile est dissoute. Néanmoins, en faisant passer les activités économiques de la sphère familiale à la société, Hobbes commence à effriter la stricte unité entre corps social et corps politique. De plus, la relation de domination verticale que l'on retrouvait dans la famille, chez Aristote, se retrouve, en partie, dans la théorie de la souveraineté de l'État moderne : le Léviathan domine ses sujets de manière unilatérale et irréversible. Le passage de la cité à l'État civil semble donc correspondre à un transfert des activités économiques et du mode d'autorité de la famille à la société civile.

Que conserve la société civile hobbenne de la cité aristotélicienne ? Tout d'abord, elle conserve un rapport avec la politique puisqu'elle signifie encore l'État. La politique reste mais elle est redéfinie par l'émergence de la souveraineté moderne fondée sur le consentement de chacun. De

21 *Ibid.*, p. 303.

22 *Ibid.*, p. 340.

23 *Ibid.*, p. 276.

plus, la politique, en raison du rejet de l'âme au profit du corps, n'est plus une fin mais un moyen pour assurer la paix civile afin de mener une vie agréable, axée sur les besoins du corps.

Elle conserve également un lien avec la nature et le droit naturel, la philosophie de Hobbes est incapable de rompre entièrement avec la nature. Celle-ci est également redéfinie : elle n'est plus perçue comme un bien mais comme un mal, et elle n'est plus une norme positive mais une norme négative. Cette perception de la nature renforce l'individualité et implique que ce qui est hors de l'individu – la loi naturelle – soit rejeté au profit du droit naturel, attaché à l'individu.

Cette redéfinition de la politique, de la nature et du droit naturel implique que la société s'oriente davantage sur la satisfaction des besoins de l'individu plutôt que sur son perfectionnement, autrement dit, on privilégie la satisfaction des besoins du corps (économie) au détriment des besoins de l'âme (vertu). Dès lors, on fait entrer l'économie dans la sphère publique. Parallèlement, le souverain hobbien – et sa puissance illimitée – occupe seul la fonction politique et aspire donc toute la politique de telle sorte que la société se vide de son contenu policé. Néanmoins la politique ne disparaît pas car les activités économiques, et en premier lieu la propriété, n'ont d'existence que grâce aux lois civiles et donc au souverain, « le souverain seulement est législateur » (Hobbes, 2000, p. 407). La société civile des contractualistes commence donc à osciller entre l'économie et le politique. Elle n'est plus la cité d'Aristote mais elle n'est pas encore la société marchande d'Adam Smith. La société civile des contractualistes se retrouve donc dans un entre-deux, tiraillée entre l'économie et la politique, et un tel tiraillement est caractéristique de la pensée contractualiste. Cette dernière se situe en effet à une période charnière où on sape la loi mais on ne peut faire sans elle, on identifie la nature au mal mais elle demeure toujours une norme (certes négative), on chasse le surnaturel mais on adopte un semi-théisme, on rejette les prétentions de la philosophie politique classique mais on s'intéresse toujours à la juste vie. Cette ambiguïté fait qu'on ne peut pas trancher entre rupture et continuité, la pensée contractualiste n'est ni rupture, ni continuité, ou alors elle est les deux à la fois, peut-être devrions-nous parler de « rupture-continuité ».

Cette confrontation entre société civile et pensée contractualiste montre, comme le remarquait Strauss, que la dégradation de l'idée de

nature et de la politique vont de pair. En effet, pour Strauss, la politique est la condition naturelle de l'homme, et, plus on avance dans l'histoire de la pensée, plus le naturel a tendance à être remplacé par l'artificiel et plus la politique a tendance à être remplacée par l'économie. Ainsi, soulever le problème du remplacement de la politique par l'économie implique de soulever la question du droit naturel et donc de la philosophie. Avec le contractualisme, c'est l'idée même de philosophie politique qui est en jeu.

CONCLUSION : STRAUSS ÉTAIT-IL UN CONTRACTUALISTE ?

Tout d'abord, il faut savoir de quel contractualisme on parle, car, comme on vient de le voir, dans son histoire, le contractualisme n'est pas homogène. Bien qu'ils partagent des points communs, le contractualisme de Hobbes n'est pas celui d'Épicure ni celui de John Rawls. Si on s'intéresse au pacte social de Hobbes, caractérisé par une pensée en « rupture-continuité », Strauss ne devrait pas se sentir à l'aise face à cette situation d'entre-deux. Bien que Hobbes vise une société athée, il ne peut s'empêcher de conserver un résidu de surnaturel dans sa philosophie. Strauss critique ce semi-théisme²⁴ car on ne peut être philosophe et théologien en même temps, toute synthèse ou tout entre-deux est impossible, en vertu de la distinction entre foi et raison, on est soit philosophe soit théologien²⁵. La philosophie de Strauss exige ainsi qu'on fasse un choix.

Le contractualisme pose également un problème méthodologique, où le couple nature-civil, qui lance la modernité, tend à empêcher toute saisie des concepts prémodernes. Ce couple vise en effet à rompre avec

24 Strauss parle de semi-théisme pour décrire l'athéisme des Lumières, qualifié de « présupposition dogmatique et sans probité de la synthèse d'après les Lumières » (Strauss, 1988, p. 30). Il distingue en réalité trois types d'athéisme : l'athéisme ancien (Épicure), l'athéisme des Lumières (qui inclut Hobbes) et l'athéisme final (Nietzsche mais surtout Heidegger). L'athéisme des Lumières est, pour Strauss, la pire des trois formes puisqu'il dissimule des traces de christianisme et représente une synthèse douteuse entre foi et raison.

25 Strauss, 1988, p. 30.

le passé et nuit, par conséquent, à la propre entreprise straussienne qui cherche à comprendre les Anciens comme ils se sont compris eux-mêmes. Cependant, le contractualisme est insuffisant, à lui seul, pour expliquer la crise, Strauss mettra notamment en avant le rôle du positivisme et de l'historicisme dans le relativisme des sciences sociales, mais il est intéressant de voir que la pensée de Hobbes – en sapant les devoirs au profit des droits, en identifiant le bien à l'agréable, en renforçant l'individualité et la morale privée – est à la fois à l'origine du libéralisme et de sa crise.

D'une manière générale, en tant qu'adepte du droit naturel ancien, Strauss loue la philosophie politique classique. S'il estime que la vie philosophique est supérieure à la vie politique et morale, la première ne peut faire sans la seconde, autrement dit, la philosophie n'est pas détachable de la morale. À ce titre, il défend la nature politique de l'homme ; autrement dit, la société est naturelle et n'est pas née de contrats. De même, la nature doit servir d'étalon pour le bien et le juste, Strauss n'assimile donc pas le juste au conventionnel, et il prendra d'ailleurs toujours position contre le néokantisme des intellectuels de son temps, en particulier dans le cadre du positivisme juridique. Le reproche que fait Strauss à la thèse contractualiste revient à l'attitude critique des Anciens envers la thèse conventionnaliste, laquelle entraînait une « dépréciation de la société civile » (Strauss, 2008a, p. 113), et donc de la vie en commun, ou encore de la possibilité qu'a l'individu de se perfectionner. Les temps modernes ajoutent à cela le rejet de la nature comme étalon, ainsi la nature ne peut plus servir de centre normatif pour orienter la société. Pour Strauss, le contractualisme ne cache pas qu'une dépréciation de la société civile, il suppose également une dévaluation de la philosophie et de la morale en rejetant l'âme au profit du corps. Il dénonce également les dérives de l'individualité fermée à tout ordre transcendant et animée par le calcul des intérêts en dehors de toute vision du bien commun. En d'autres termes, le contractualisme contient en lui tout le ferment de la crise et ne constitue ainsi pas un bon guide pour la vie juste et bonne. Strauss voit en effet dans le contrat, dans l'artifice, une dépréciation de la politique et de la quête du bien, car, d'une part, l'État civil rompt avec l'état de nature qui est la condition naturelle – et donc politique – de l'homme, et, d'autre part, il ne produit que des constructions, ou des systèmes, rejetant le socle

des expériences premières²⁶, et conduit l'homme à une vie où règne l'« absence de sérieux » (Strauss, 2004, p. 37), c'est-à-dire l'absence de morale. Ainsi compris, le contrat lance l'âge de l'idéologie fatal à toute philosophie politique²⁷.

Pierre-Alain DRIEN
Université de Lyon,
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

26 Chez Strauss, il s'agit des expériences présocratiques (voir Strauss, 1992a, p. 38).

27 Strauss, 2004, p. 88.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2006.
- BLUMENBERG, Hans, *La Légitimité des Temps Modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, *De la bonne société, L. Strauss, E. Voegelin, H. Arendt, La nuit surveillée*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, Hachette Littératures, 1987.
- MEIER, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, trad. Françoise Manent, Paris, Commentaire Julliard, 1990.
- PELLUCHON, Corine, « La Science de la Bible et les Lumières radicales de Hobbes », in *CRH*.
- SCHMITT, Carl, *La Notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2009.
- STRAUSS, Leo, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982.
- STRAUSS, Leo, « La Philosophie et la Loi », in *Maimonide*, PUF, Paris, 1988.
- STRAUSS, Leo, *Le libéralisme antique et moderne*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1990a.
- STRAUSS, Leo, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », in *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, trad. Françoise Manent, Paris, Commentaire Julliard, 1990b.
- STRAUSS, Leo, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. André Enegrén et Marc B. de Launay, Paris, Éditions Belin, 1991.
- STRAUSS, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Léviathan, Paris, PUF, 1992a.
- STRAUSS, Leo, *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Éditions Belin, 1992b.
- STRAUSS, Leo, *Nibilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, 2004.
- STRAUSS, Leo, *La critique de la religion chez Hobbes*, PUF, Paris, 2005.
- STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Éditions Flammarion, 2008a.
- STRAUSS, Leo, « Définir la Modernité : Modernité et historicisme », *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Le livre de Poche, 2008b.
- STRAUSS, Leo, « Loose Notes on The New Science of Politics », *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, Ed. P. J. Opitz and Emmanuel Patard, Munich, Wilhelm Fink, 2010.
- TANGUAY, Daniel, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Le Livre de Poche, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003.

VARIA

DU DROIT DE LA GUERRE ET DE LA PAIX

La voie du cosmopolitisme moral

Depuis la parution de l'ouvrage pionnier de Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, il y a déjà quatre décennies¹, le droit de la guerre et de la paix est à nouveau au centre des préoccupations de la philosophie politique et morale contemporaine, en particulier dans le monde anglophone. De nombreux auteurs s'efforcent, en mêlant souvent les méthodes conceptuelles et argumentatives de la philosophie normative et l'apport des sciences sociales et historiques des conflits armés, d'identifier et d'évaluer les principes moraux qui sont invoqués pour penser le *jus ad bellum* (droit relatif à l'entrée en guerre) et le *jus in bello* (droit relatif à la conduite de la guerre), mais aussi le *jus ex-bello* (droit relatif à la sortie de la guerre) et le *jus post-bellum* (droit relatif à la paix d'après-guerre)². Ils renouent ainsi avec les questionnements modernes de Vitoria et de Grotius, de Vattel et de Wolff, ou bien sûr de Kant³, mais s'attachent également à comprendre les problèmes inédits que posent les formes contemporaines du conflit armé. L'une des interrogations principales soulevées par cette entreprise à une époque qui a vu, après deux guerres mondiales, un développement

1 Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin [1977] 1999.

2 Voir notamment A. J. Coates, *The Ethics of War*, Manchester, Manchester University Press, 1997 ; Brian Orend, *The Morality of War*, Peterborough, Broadview Press, 2006 ; Douglas P. Lackey, *The Ethics of War and Peace*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1989 ; Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1999. En français, voir notamment Nicolas Tavaglione, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005 ; Christian Nadeau et Julie Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 ; Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La guerre au nom de l'humanité. Tuer ou laisser mourir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012 ; Isabelle Delpla, *La justice des gens. Enquête dans la Bosnie des nouvelles après-guerres*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

3 Voir notamment Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

sans précédent des institutions internationales et du droit pénal international, porte sur la pertinence du *cosmopolitisme* pour penser l'éthique de la guerre et de la paix. Une philosophie qui accorde une égale valeur morale à tous les êtres humains mais nie, ou relativise, l'importance morale des entités collectives que sont les États et les communautés politiques peut-elle penser les conditions de la justice dans la guerre et dans la paix, alors même que l'une comme l'autre sont traditionnellement comprises comme se produisant entre États ou communautés ?

LE COSMOPOLITISME ET LES THÉORIES DE LA GUERRE JUSTE

Si le cosmopolitisme kantien demeure l'une des principales sources d'inspiration des controverses philosophiques contemporaines sur ce sujet, les théories cosmopolitiques de la guerre et de la paix restent relativement rares⁴. La réticence de nombreux partisans actuels du cosmopolitisme à voir dans l'État ou la communauté des institutions premières, qui seraient dotées d'une valeur morale intrinsèque, paraît en effet rendre difficile la prise en charge des principes les plus importants du droit de la guerre, dont les distinctions fondamentales font précisément jouer ces institutions. Le principe selon lequel la guerre n'est juste que lorsqu'elle est engagée et menée par une autorité légitime ou le principe qui affirme qu'il est moralement permis de tuer les soldats appartenant à une armée ennemie sont communément compris comme mettant nécessairement en jeu l'autorité étatique et les frontières entre les communautés dont les forces s'affrontent. Dans la mesure où elles soulignent que tous les êtres humains ont droit à une considération égale et à un respect égal, quelle que soit leur appartenance nationale – mais aussi ethnique, religieuse, etc. –, les approches cosmopolitiques de la guerre juste en ont outre tendance à s'intéresser avant tout aux entreprises les plus compatibles avec un pacifisme robuste : opérations

4 Voir par exemple Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan justice*, Boulder, Westview Press, 2002 ; Simon Caney, *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

de maintien de la paix ou interventions humanitaires notamment⁵. Le cosmopolitisme défendu par ces auteurs ne saurait pourtant prétendre fonder une vision renouvelée du droit de la guerre et de la paix s'il ne permet pas d'évaluer (voire de justifier ou de réfuter) l'ensemble des principes constituant ce droit, et donc de penser notamment les conditions dans lesquelles il est justifié de mener une guerre et de tuer des êtres humains. Le peut-il ?

Parmi les tentatives récentes s'efforçant de démontrer la pertinence du cosmopolitisme pour penser le droit de la guerre et de la paix, la plus sophistiquée et la plus riche est sans doute la théorie élaborée par Cécile Fabre dans deux opus remarquables. *Cosmopolitan War* propose une éthique de l'entrée en guerre et de la conduite de la guerre qui est complétée, dans *Cosmopolitan Peace*, par une éthique de la sortie de guerre et de la paix d'après-guerre⁶. Ce diptyque se distingue d'abord par l'ampleur de la perspective abordée, qui englobe l'ensemble des aspects du droit de la guerre et de la paix. Là où le premier ouvrage considère les problèmes moraux suscités par les guerres défensives, les guerres de subsistance, les guerres civiles, les interventions humanitaires, les guerres marchandisées ou les guerres asymétriques, le second se tourne vers ceux que soulèvent les sorties de guerre, les occupations militaires, les traités de paix, les opérations de maintien de la paix, les restitutions, les réparations, la justice d'après-guerre, les régimes transitionnels, les politiques de réconciliation et les politiques mémorielles. Mais ces livres ont en outre le mérite rare d'assumer une radicalité qui n'est pas de principe, mais de méthode : sans chercher à se démarquer à tout prix ni à provoquer à peu de frais, l'auteure explore sans concession les implications de la position morale adoptée. Elle ne dissimule pas les difficultés notables qu'elle suscite, ni les révisions profondes qu'elle impose, tant du point de vue du droit international actuel que des conceptions classiques de la guerre juste. Cette théorie est, pour cette double raison, particulièrement digne d'intérêt pour qui voudrait voir réconciliées les

5 Ian Atack, *The Ethics of Peace and War. From State Security to World Community*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2005.

6 Cécile Fabre, *Cosmopolitan War*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; Cécile Fabre, *Cosmopolitan Peace*, Oxford, Oxford University Press, 2016. Le projet de l'auteure se déploie aussi dans une série d'articles et de débats avec d'autres théoriciens de la guerre juste. Voir en particulier Cécile Fabre et Seth Lazar (dir.), *The Morality of Defensive War*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

exigences morales du cosmopolitisme et les règles du droit international⁷. Sans préjuger des formes distinctes que peuvent ou pourraient prendre d'autres théories cosmopolitiques, ni pouvoir considérer l'ensemble des thèses et des analyses livrées par *Cosmopolitan War* et *Cosmopolitan Peace*, cet article se propose de considérer l'éthique cosmopolitique de la guerre et de la paix élaborée qu'ils déploient. Après avoir présenté les principes de cette éthique, puis en avoir explicité les implications pour le droit de la guerre, on considérera successivement deux difficultés soulevées par la démarche réductionniste qu'elle engage, relatives à la place de la responsabilité individuelle et au rôle des autorités légitimes.

LES PRINCIPES DU COSMOPOLITISME MORAL

Le cosmopolitisme moral est, au sens où l'entend Cécile Fabre, un individualisme moral : il considère l'individu comme l'unité morale fondamentale que doivent prendre en compte les raisonnements normatifs. Il s'agit toutefois d'une forme spécifique d'individualisme moral, car il fait ultimement dépendre le statut moral de l'individu, ainsi que la valeur morale qui lui est attachée, non de son appartenance à un collectif quelconque – notamment national –, mais de sa qualité d'être humain. Certaines institutions collectives peuvent certes se voir reconnues une grande importance, et certains droits et devoirs revenant aux individus peuvent en particulier dépendre des communautés auxquelles ils appartiennent, mais seulement pour des raisons instrumentales. Ces institutions n'ont de valeur et ces droits n'ont d'existence, sur le plan moral, que s'ils aident en dernière analyse les individus humains à remplir les obligations qu'ils ont les uns vis-à-vis des autres, et non vis-à-vis d'entités collectives comme la nation ou la patrie. C'est en ce sens que cette approche est cosmopolitique.

7 Elle a suscité d'éclairantes discussions : voir notamment les contributions de Jonathan Quong, David Rodin, Anna Stilz, Daniel Statman et Victor Tadros, ainsi que la réponse de Cécile Fabre, dans le numéro spécial « Cosmopolitan War » de la revue *Law and Philosophy*, 33(3), 2014, p. 265-425 ; ainsi que les contributions de Daniel Butt, Kasper Lippert-Rasmussen, Avia Pasternak, Zosia Semplowska et Christopher H. Wellman, et la réponse de Cécile Fabre, dans le numéro spécial « Cosmopolitan Peace » du *Journal of Applied Philosophy*, 36(3), 2019, p. 357-525.

Le cosmopolitisme moral affirme plus précisément, selon l'auteure, que tous les individus ont des droits à la liberté et aux ressources nécessaires pour vivre une vie minimalement décente (selon une logique suffisantiste, plutôt qu'égalitariste) et que ces droits sont les mêmes pour tous, indépendamment notamment des appartenances nationales⁸. En conséquence, tous les individus ont le devoir de respecter et de promouvoir les intérêts fondamentaux des autres individus, y compris contre leur propre intérêt, tant que cela ne requiert pas de sacrifice disproportionné de leur part. Cela ne signifie pas qu'il soit toujours illégitime d'accorder une forme de préférence – notamment nationale – à certains, car dans un monde juste les individus ont la liberté de s'associer avec qui ils souhaitent et même de répartir entre associés les fruits de leur coopération mutuelle, à condition du moins qu'une vie minimalement décente soit possible pour tous. Des droits collectifs peuvent ainsi être reconnus, mais seulement dans la mesure où ils peuvent être justifiés en partant de l'intérêt des membres individuels des différentes communautés concernées. Une autre implication décisive de cette théorie est que les maux qu'il est moralement permis ou non d'infliger à un autre individu ne dépendent pas de son affiliation nationale, ou d'une quelconque appartenance, mais des actes dont il est individuellement responsable. Ce sont nos actions, et non nos nationalités, qui déterminent ce que nous nous devons les uns aux autres du point de vue de la justice.

La valeur du cosmopolitisme moral peut être appréciée intuitivement, selon l'auteure, et son propos n'entend pas le fonder : il s'agit plutôt de le mettre au travail sur la question de la guerre et de la paix et d'évaluer ainsi la cohérence qu'il permet d'établir entre nos jugements bien fondés à ce sujet, selon la méthode rawlsienne de l'équilibre réfléchi⁹. Son attrait, de ce point de vue, tient notamment à son caractère minimal, puisqu'il se résume à deux principes simples : d'une part, l'unité élémentaire du raisonnement moral est l'individu ; d'autre part, tous les individus ont les mêmes droits aux libertés et ressources fondamentales, car nécessaires à une vie décente. Ces deux principes déterminent une démarche réductionniste qui ramène systématiquement ce qui est traditionnellement compris comme des relations entre États à des relations entre individus humains.

8 Cécile Fabre, *Cosmopolitan War*, *op. cit.*, ch. 1.

9 John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, [1971] 1987, §9.

Pour être minimal, le cosmopolitisme moral n'en a pas moins des conséquences radicales pour le droit de la guerre et de la paix. Trois d'entre elles méritent en particulier d'être soulignées. Premièrement, l'éthique cosmopolitique de la guerre réfute le principe de « l'égalité morale des combattants » : l'auteure affirme au contraire – à la suite de Jeff McMahan¹⁰ – qu'il est essentiel de faire la différence entre les soldats qui participent à une guerre juste et ceux qui participent à une guerre injuste : ils ne devraient pas se voir reconnaître les mêmes droits et devoirs, notamment en ce qui concerne le droit de ne pas être tué. Deuxièmement, cette éthique rejette le « principe de discrimination » : il peut être moralement permmissible de tuer certains civils, au même titre que les combattants, s'ils ont contribué de manière significative à l'effort de guerre dans le cadre d'une guerre injuste. Troisièmement, cette éthique rompt avec la conception traditionnelle de l'autorité légitime : elle reconnaît à des entités non étatiques – individus dont les droits sont menacés ou mercenaires, notamment – le droit de faire la guerre.

Ces trois conclusions dérivent toutes de ce que le cosmopolitisme oral interdit de considérer les individus comme de simples instruments ou de simples cibles des politiques étatiques, comme le font souvent les théories de la guerre juste. Plutôt que de considérer que les combattants ne sont pas responsables des actes guerriers de leur État dès lors qu'ils se contentent d'obéir à leur hiérarchie, il invite à reconnaître la responsabilité individuelle que chacun a dans la conduite collective des guerres injustes auxquelles il a part. Admettre la contingence morale des frontières nationales et remettre les individus au premier plan oblige ainsi à reconnaître que les droits qu'ils peuvent revendiquer et les obligations qui leur incombent dépendent des choix qu'ils font, et non de qui ils sont.

10 Jeff McMahan, « On the moral equality of combatants », *Journal of Political Philosophy*, 14 (4), 2016, p. 377–393.

LE DROIT DE LA GUERRE
ET DE LA PAIX RENOUVELÉ

La portée et cohérence du geste théorique ainsi effectué apparaît clairement si l'on considère, par exemple, le cas de l'occupation militaire¹¹. Selon la vision « orthodoxe » de l'occupation militaire, exprimée notamment dans les conventions de la Hague et de Genève, les droits et devoirs des forces occupantes restent les mêmes, quel que soit le statut moral de la guerre qui a conduit à l'occupation. Le fait que la guerre soit juste ou non, et en particulier le fait qu'elle ait été menée au nom d'une cause juste ou injuste, ne change rien, une fois qu'elle est finie, aux droits ou aux devoirs de l'occupant et de l'occupé. L'occupant jouit des pouvoirs de gouvernement, même s'il n'exerce pas de souveraineté sur le territoire occupé, et a le droit de réquisitionner des ressources matérielles pour subvenir au besoin de ses troupes armées, mais aussi pour remplir son devoir de préserver l'ordre et d'assurer les conditions nécessaires à la vie civile. L'occupé, quant à lui, ne doit pas obéissance à l'occupant, car le régime vaincu reste souverain, mais il n'a pas le droit d'employer la force pour résister aux directives légales de l'Occupant et il ne doit pas non plus rompre les termes de l'armistice qui a été conclu.

Cette vision orthodoxe est notamment défendue par Michael Walzer dans les pages de *Guerres justes et injustes* qu'il consacre à la guérilla conduite par les résistants français pendant la Seconde Guerre mondiale¹². À l'en croire, les partisans qui se faisaient passer pour des paysans afin d'approcher et de tuer des soldats allemands trahissaient l'armistice passé entre Vichy et Berlin, mais leurs actions peuvent néanmoins être jugées légitimes dans la mesure où les forces d'occupation allemande s'étaient elles-mêmes conduites illégalement. De leur côté, les soldats allemands qui tentaient, afin de se défendre, de tuer les partisans qui les attaquaient en avaient aussi le droit. Dans ce conflit, la résistance était légitime et la punition de la résistance l'était également. Il faut accepter, suggère Walzer, la complexité morale des situations d'occupation militaire.

11 Cécile Fabre, *Cosmopolitan Peace*, *op. cit.*, ch. 3.

12 Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, ch. XI.

Adopter la perspective du cosmopolitisme moral conduit, selon Cécile Fabre, à rejeter une telle analyse, et à défendre la vision « néo-classique » de l'occupation militaire, selon laquelle les droits de l'occupant et de l'occupé ne sont pas les mêmes lorsque la guerre qui a conduit à l'occupation est juste et lorsqu'elle est injuste. Dans le cas du conflit entre partisans français et soldats allemands, la prise en compte de la responsabilité individuelle conduit, juge-t-elle, à conclure que ces derniers ont perdu leur droit à ne pas être tués, et donc leur droit de tuer pour se défendre, parce qu'ils ont choisi de participer à une guerre injuste et de participer à l'occupation qui résulte à présent de cette guerre injuste. À l'inverse, des soldats qui occuperaient de façon juste un territoire ennemi à la suite d'une guerre elle-même juste auraient le droit de se défendre et au besoin de tuer des résistants les attaquant injustement – dès lors que certaines conditions de nécessité, de proportionnalité de la réponse, etc., sont réunies.

Cette analyse montre, comme de nombreuses autres proposées par l'auteure, que les révisions imposées au droit de la guerre et de la paix par le cosmopolitisme moral ne portent pas seulement sur le contenu des principes qu'il formule dans ses différentes branches, mais sur le rapport entre ces branches. La démarche suivie conduit en effet à reconnaître que, de même que le *jus ad bellum* a des conséquences pour le *jus in bello*, comme le montre *Cosmopolitan War*, ils ont l'un et l'autre des conséquences pour le *jus ex-bello* et pour le *jus post-bellum* comme l'explique *Cosmopolitan Peace*. (Les approches orthodoxes sont ainsi écartées au profit des approches néoclassiques¹³). Les choix faits et les actions accomplies à chaque étape par un individu sont en effet susceptibles d'altérer ses droits et ses obligations par la suite. Au-delà du seul cas de l'occupation militaire, il faut selon l'auteure considérer les choix qu'on fait les individus de se conduire justement ou injustement, c'est-à-dire de participer à des guerres ou à des opérations militaires justes ou injustes, pour déterminer quels sont leurs droits et leurs devoirs – pour savoir, par exemple, s'ils ont le droit de ne pas être tués, ou encore le droit de tuer pour se défendre lorsqu'un ennemi s'efforce de les tuer. Raisonner autrement, en ignorant leur responsabilité, reviendrait sinon à refuser

13 Sur cette catégorisation des familles de théories de la guerre juste, voir David Rodin et Henry Shue (dir.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

de les traiter en agents moraux et à réserver ce statut aux États. Un partisan du cosmopolitisme devrait s'y refuser.

Une telle approche a le grand mérite de prendre au sérieux une compréhension commune et puissante de la responsabilité morale individuelle – selon laquelle les soldats et les civils ne peuvent pas se décharger de toute responsabilité vis-à-vis des entreprises collectives auxquelles ils participent, en la renvoyant aux seuls États – et de chercher à en tirer pleinement les conséquences pour la définition des devoirs et des obligations en temps de guerre et d'après-guerre. Cette démarche, nourrie par une admirable rigueur analytique et informée par une connaissance étendue des cadres juridiques comme de l'histoire des conflits guerriers, invite à réformer en profondeur le droit international sur de nombreux points, relatifs par exemple aux déclarations de guerre, aux interventions humanitaires, à la justice pénale ou aux crimes contre l'humanité. Elle ne va pas, toutefois, sans soulever de notables difficultés, imputable à son parti-pris résolument réductionniste. C'est notamment le cas concernant la conception de la responsabilité individuelle ou la place occupée par les autorités légitimes.

L'APPRÉCIATION DE LA RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

Une première difficulté tient à ce que le jugement moral porté sur la responsabilité individuelle d'un être humain ayant commis une action injuste devrait, si l'on suit jusqu'au bout la démarche réductionniste, prendre en compte une pluralité de facteurs complexes qui sont ici rapidement écartés. Pour établir les droits et les devoirs d'un individu particulier, il faut, explique Cécile Fabre, considérer s'il a choisi de participer en tant que combattant ou de contribuer en tant que civil à une guerre juste ou injuste – considérer, donc, si l'État ou l'entité collective à laquelle il obéit poursuit une cause juste et s'il se comporte de façon juste dans le conflit (par exemple en respectant les distinctions pertinentes entre différentes catégories de cibles potentielles, qui ne devraient pas toutes être également susceptibles d'être tuées¹⁴). On peut toutefois

14 Voir en particulier Cécile Fabre, *Cosmopolitan War*, *op. cit.*, ch. 2.

s'étonner qu'une approche qui fait de l'individu l'unité élémentaire du raisonnement moral n'aille pas plus loin, en tenant compte dans l'appréciation morale des facteurs qui viennent ordinairement moduler la responsabilité morale, tels que les motivations de l'individu et les contraintes extérieures pesant sur son choix.

Celui qui entend simplement éviter d'être fusillé ou emprisonné, celui qui cherche à échapper à la misère, celui qui souhaite soutenir son État, celui qui est mû par l'hostilité envers l'adversaire, celui qui espère en tirer des avantages personnels s'exposent à des jugements moraux différents. Il en va de même de celle qui participe à une guerre injuste en la sachant injuste et de celle qui participe à cette même guerre en la croyant sincèrement juste, ou encore de celle qui contribue à une occupation injuste dans l'espoir de se venger des occupés et de celle qui y contribue avec l'intention de les préserver du pire. La responsabilité morale individuelle varie d'un cas à l'autre. Il semble donc que les droits et les devoirs qu'ont les individus dans la guerre et l'après-guerre devraient également varier, du moins si l'on admet les principes constitutifs du cosmopolitisme moral. Il ne s'agit pas là de simples cas d'école : il n'est pas rare dans les conflits armés que les soldats soient privés de la possibilité de simplement se retirer dès lors qu'ils jugent injustes la cause servie ou les opérations menées, ni que les effets économiques du conflit déjà entamé fassent de l'engagement sous le drapeau l'une des seules issues pour éviter la misère.

Cette objection est rapidement écartée par l'auteure. Elle souligne tout d'abord que, dans le cas de l'autodéfense, c'est seulement la responsabilité causale – ou « contributive » – de l'attaquant vis-à-vis des menaces ou des maux moralement injustifiés affectant l'attaqué qui importe. Quelles que soient les intentions de ceux qui participent à une guerre civile injuste ou à une occupation injuste, par exemple, ils contribuent à la violation des droits cosmopolitiques de ceux qui en sont victimes, et ces victimes peuvent donc recourir de façon justifiée à la force pour se défendre. Mais que la responsabilité causale puisse à elle seule affecter les droits moraux d'un individu – et en particulier retirer ou limiter le droit à ne pas être tué – ne signifie pas que la responsabilité morale ne vienne pas, elle aussi, les affecter et altérer à son tour la situation normative de cet individu. Pourquoi tous les individus qui contribuent à une guerre injuste seraient-ils considérés *également*

responsables des violations de droits cosmopolitiques qu'elle entraîne et devraient-ils être *similairement* considérés du point de vue de l'allocation de droits et de devoirs ?

L'auteure ajoute que le fait d'avoir agi sous la contrainte ou en l'absence de tout contrôle sur les choix étatiques n'annule de toute façon pas la responsabilité morale. Quand le membre d'un gang agit sous la contrainte de ses pairs ou de ses chefs, sans pouvoir en outre influencer les décisions de ses derniers, il n'est pas pour autant délivré de toute responsabilité morale et n'échappe pas de ce fait à toute forme de sanction légale. Cette analogie avec les actes criminels en temps de paix ignore, conformément au parti-pris réductionniste de la démarche, la spécificité des contraintes que l'État peut faire peser sur l'individu. Mais elle manque en outre le fait que la responsabilité morale et juridique assignée aux membres d'un gang ne sera pas exactement *la même* en fonction des circonstances dans lesquelles ils ont agi. L'auteure écarte aussi l'objection épistémique, pourtant robuste, qui pointe la difficulté à établir avec certitude de quel côté se situe la justice, au motif que l'on n'excuse pas, par exemple, le meurtre délibéré de civils sous prétexte qu'il a été accompli dans le « brouillard de la guerre ». Mais il est beaucoup plus difficile, dans de nombreux conflits, de déterminer quelle cause est juste que de reconnaître qu'il est moralement condamnable de tuer des civils innocents lorsque cela peut être évité. Le problème, surtout, est à nouveau qu'il ne suffit pas de montrer que de telles circonstances ne suppriment pas toute responsabilité pour les écarter : dès lors qu'elles modulent la responsabilité, en aggravant par exemple les devoirs qui s'imposent aux individus qui ont choisi consciemment et sans contraintes de servir une cause injuste, elles devraient être prises en compte. La justice pénale internationale en tient d'ailleurs généralement compte en identifiant, à propos des cas individuels qu'elle considère, des circonstances atténuantes ou aggravantes.

Le cosmopolitisme moral peut-il vraiment traiter les individus comme des agents moraux plutôt que comme de simples extensions de leur communauté politique s'il ne se soucie aucunement de leurs motivations et des contraintes pesant sur leur choix lorsqu'il définit leur situation normative, mais cherche seulement à qualifier moralement la guerre menée par cette communauté ? Son individualisme radical paraît appeler une individuation des jugements moraux qu'il n'endosse pas.

Elle serait, il est vrai, peu compatible avec la définition de principes ou de règles juridiques susceptibles de guider non seulement le jugement mais l'action lors de conflits mettant en jeu des milliers ou millions de personnes. Mais ceci constitue précisément une objection possible au cosmopolitisme moral. Une telle objection ne serait pas nécessairement insurmontable, car le tenant d'une telle approche pourrait arguer qu'il est légitime de mettre un point d'arrêt à l'individuation du jugement pour des raisons pratiques, et chercher à justifier le point d'arrêt choisi. Mais l'auteure ne s'engage pas dans un tel raisonnement : l'objet explicite de *Cosmopolitan War* et *Cosmopolitan Peace* est en effet « les permissions et droits moraux que les agents *ont* dans la guerre [et dans l'après-guerre] plutôt que les lois de la guerre dictées par la moralité¹⁵ ». Pourquoi dès lors ignorer les conditions sous lesquelles les êtres humains engagés dans des conflits armés font leurs choix ?

LE RÔLE DES AUTORITÉS LÉGITIMES

Une deuxième difficulté est suscitée par la thèse suivante, défendue tant dans *Cosmopolitan War* que *Cosmopolitan Peace* : le fait que les droits cosmopolitiques d'individus humains soient injustement et sérieusement menacés peut suffire à rendre légitime leur recours collectif à la violence.

Une telle thèse s'accorde avec le primat qui est donné à la protection des droits cosmopolitiques de l'individu. Ce même primat conduit à décrire toute violation de ces droits comme un « crime contre l'humanité », c'est-à-dire comme un crime contre ce qui est spécifiquement humain en chacun¹⁶. (L'extension de cette dernière catégorie vise à éviter de la faire dépendre de distinctions arbitraires, du point de vue du cosmopolitisme moral, entre victimes civiles ou combattantes, mais aussi entre criminels étatiques ou privés. Elle n'entend pas effacer pour autant les différences morales pertinentes entre diverses violations des droits de l'homme, par exemple, entre l'usage systématique du viol comme politique de terreur en Bosnie pendant la guerre et l'action des

15 *Ibid.*, p. 74-75.

16 Cécile Fabre, *Cosmopolitan Peace*, p. 181-183.

membres d'une escouade militaire qui se livrent au viol de civils de leur propre initiative. On peut néanmoins craindre qu'elle fasse perdre à l'idée de crime contre l'humanité sa spécificité en l'appliquant aussi bien à l'action du soldat qui tue un ennemi qui se trouve défendre une juste cause qu'à l'action de l'État coupable de génocide : une proportion considérable des actions commises en temps de guerre deviendraient des crimes contre l'humanité.)

Les conséquences que Cécile Fabre tire de cette thèse centrale n'en sont pas moins remarquables. Elle implique que des individus peuvent – dans certaines circonstances au moins – recourir à la violence de façon légitime si d'autres individus menacent leur accès aux ressources qui les font vivre, ou, de façon générale, menacent l'un ou l'autre de leurs droits fondamentaux¹⁷. Mais elle implique aussi que les États ne sont pas les seuls à pouvoir légitimement initier un conflit¹⁸ ou, une fois entrés en conflit, à pouvoir légitimement cesser les hostilités¹⁹ : les acteurs privés – groupes en péril, mercenaires – n'ont pas l'obligation d'agir par l'entremise d'une autorité qui détiendrait un quelconque monopole sur l'exercice légitime de la violence. Qu'il s'agisse d'identifier les guerres de subsistance légitimes ou les conditions d'une entrée en guerre juste, les frontières et les institutions nationales n'importent pas : seuls les devoirs et les droits de l'être humain comptent.

L'approche réductionniste de la guerre et de la paix qui ramène les entités collectives à des individus ou agrégats d'individus n'est pas, là encore, sans attrait : elle pointe l'arbitraire présidant, sur le plan moral, à l'attribution de certaines prérogatives juridiques aux acteurs étatiques. Mais elle minore aussi le rôle décisif que peut jouer, pour la préservation des droits des êtres humains, l'allocation exclusive du droit d'engager un conflit à certaines autorités seulement. Les limites épistémiques du jugement moral importent à nouveau ici. Peut-on admettre un droit de recourir directement à la violence à tous ceux qui sont menacés par une grave injustice – c'est-à-dire, en substance, un droit de l'être humain à faire la guerre pour protéger ses droits humains contre des menaces injustifiées – dès lors que des désaccords profonds à propos de la justice persistent ? L'injustice prolifère dans

17 Cécile Fabre, *Cosmopolitan War*, p. 103-111.

18 *Ibid.*, p. 141-156.

19 Cécile Fabre, *Cosmopolitan Peace*, p. 28-34.

notre monde, mais la perception – fondée ou non – de l’injustice est plus courante encore, semble-t-il. Les membres des nations, ethnies et groupes de tout ordre qui s’affrontent sont communément convaincus d’avoir la justice de leur côté et ceux d’entre eux qui commettent les pires exactions invoquent volontiers les injustices dont ils se croient menacés pour essayer de les justifier.

Le refus de réserver à certaines entités collectives – étatiques ou non – certaines prérogatives décisives telles que le droit de déclarer la guerre paraît ainsi compromettre l’effort pour penser l’architecture des droits et des devoirs à l’échelle cosmopolitique. Cette architecture devrait permettre aux êtres humains de s’efforcer de protéger leurs droits – et d’accomplir leurs devoirs les uns vis-à-vis des autres – d’une façon qui ne risque pas, du fait des limites épistémiques du jugement ou de l’absence d’autorités légitimes, par aggraver en réalité les violations de droits. Or l’extension du droit d’entrer en guerre paraît vouée à favoriser la multiplication des conflits, donc la prolifération des atteintes aux droits humains. On pourrait objecter que de telles considérations relèvent précisément des contraintes pratiques qui intéressent les lois de la guerre guidées par la morale, et non la théorie morale des droits et devoirs de l’individu dans la guerre. Mais ce serait là présupposer une division du travail artificielle entre philosophie morale et philosophie du droit – ou, si l’on veut, entre droits moraux et droits positifs. Les répercussions des désaccords sur la justice importent pour la réflexion qui porte sur la nature des droits et des devoirs moraux autant que pour celle qui s’intéresse aux règles juridiques susceptibles de servir, en pratique, leur réalisation. À cet égard, la démarche réductionniste empruntée minore sans doute trop l’importance morale de ces entités collectives qui ne sont pas seulement des instruments promouvant de différentes manières les intérêts des individus, mais aussi des conditions nécessaires à l’institutionnalisation de leurs droits.

En reconstruisant avec force et clarté les principes du droit de la guerre et de la paix pour un monde d’individus, le cosmopolitisme moral de Cécile Fabre enrichit considérablement notre compréhension de la « réalité morale de la guerre²⁰ ». Mais en exigeant des combattants et des civils qu’ils se placent fermement du côté de la justice sans donner assez

20 Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 66.

de place aux désaccords persistants dont elle fait l'objet, et au rôle que doivent nécessairement jouer les institutions politiques pour contenir les dangers nés de ces désaccords, il efface aussi la part d'incertitude dont est frappée cette réalité²¹.

Charles GIRARD
Université de Lyon,
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

21 Ce texte est issu des échanges qui se sont tenus à l'occasion de la conférence de Cécile Fabre lors du colloque « Le cosmopolitisme, de la guerre à la paix », organisée par Isabelle Delpla et Kévin Buton-Maquet à l'université Jean Moulin Lyon 3 les 21 et 22 mars 2019 (dans le cadre du programme « Justice globale, droit international et constitution de l'État » financé par le LabEx COMOD de l'Université de Lyon) et lors de l'intervention de Cécile Fabre le 8 avril 2013 dans le cadre du « Séminaire de philosophie politique normative » que nous organisons avec Luc Foisneau, Bernard Manin et Philippe Urfalino à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Bruno GODEFROY, « Introduction »

Le rapport entre temps et politique est actuellement l'objet d'un intérêt croissant dans les études historiques et en philosophie politique. On trouvera ici une vue d'ensemble des analyses actuelles de ce problème dans différentes disciplines ainsi qu'une systématisation au niveau conceptuel de ce champ de recherche, à partir d'une distinction de ses quatre principales dimensions.

Mots clés : crise, état d'exception, Carl Schmitt, Tite-Live, Ernst Kantorowicz, Reinhart Koselleck, Leo Strauss

Bruno GODEFROY, "Introduction"

The relationship between time and politics is an increasingly common topic in historical and philosophical studies. This introduction provides an overview of the current literature on this problem in different disciplines as well as a systematic outline of its four main conceptual dimensions.

Keywords: crisis, state of exception, Carl Schmitt, Livy, Ernst Kantorowicz, Reinhart Koselleck, Leo Strauss

François SAINT-BONNET, « L'état d'exception peut-il être dit permanent ? »

L'expression « état d'exception permanent », étonnant oxymore, poursuit un objectif plus polémique que rationnel. Elle défie la logique car l'exception dépend de la règle, elle ne peut s'y substituer. Elle ne résiste pas à l'analyse historique. Obéissant à une logique spatiale et donc limitée, l'état d'exception ne peut être que borné dans le temps. Les évolutions qui affectent nos démocraties en proie à des menaces non territoriales – terrorisme, pandémie – doivent être analysées autrement.

Mots clés : État d'exception, histoire du droit, pandémie, terrorisme, sécurité

François SAINT-BONNET, “*Can the state of exception be said to be permanent?*”

The term “permanent state of exception”, a surprising oxymoron, pursues a more polemical than rational objective. It defies logic because the exception depends on the rule, it cannot replace it. It does not stand up to historical analysis. Obeying a spatial logic and therefore limited, the state of exception can only be limited in time. The developments affecting our democracies threatened by non-territorial threats—terrorism, pandemic—must be analysed differently.

Keywords: State of exception, history of law, pandemic, terrorism, security

Ninon GRANGÉ, « La “magie de l’espace” et le temps politique. Que nous apprend un refus de Carl Schmitt ? »

Carl Schmitt s’intéresse à une science explicitement spatiale du droit. S’il veut éviter le temps pour mieux rendre compte de la « magie de l’espace » qui transforme des images en concepts, Schmitt ne peut durablement esquiver une pensée du temps, même s’il la refuse comme telle. L’analyse de son petit ouvrage, *Hamlet ou Hécube, l’irruption du temps dans le jeu*, apparemment éloigné de ces considérations, rend intelligibles les hésitations et difficultés que Schmitt rencontre.

Mots clés : *nomos*, Grand espace, *Jus Publicum Europaeum*, drame baroque, Carl Schmitt, Walter Benjamin

Ninon GRANGÉ, “*The ‘magic of space’ and political time. What does a refusal by Carl Schmitt teach us?*”

Carl Schmitt is interested in an explicitly spatial science of law. Although he wants to avoid time in order to better account for the “magic of space” that transforms images into concepts, Schmitt cannot durably avoid thinking about time, even if he refuses it as such. The analysis of his little book, Hamlet or Hecuba: the Intrusion of the Time into the Play, which apparently does not have much to do with this topic, makes Schmitt’s hesitations and difficulties intelligible.

Keywords: nomos, Greater Space, Jus Publicum Europaeum, baroque drama, Carl Schmitt, Walter Benjamin

Ninon GRANGÉ, « De l’accélération à la temporisation. Fabius Cunctator ou la redéfinition de la prudence en temps de crise »

L’urgence est souvent conçue comme une suspension du temps politique ordinaire ou comme une accélération. La temporisation est une autre manière

de concevoir le temps politique dans la crise. C'est ce que montre Tite-Live avec le général romain Fabius, surnommé *Cunctator*, le Temporisateur. Cette saisie du temps aménage un moment pour l'action, et la notion renverse aussi bien nos propres catégories que les valeurs romaines, car c'est bien le retardement qui est vertu politique en temps de crise.

Mots clés : Fabius Cunctator, Tite-Live, temporisation, vertu politique, crise, Deuxième Guerre Punique

Ninon GRANGÉ, "*From acceleration to temporization. Fabius Cunctator or the redefinition of prudence in times of crisis*"

The state of emergency is often conceived as a suspension of ordinary political time or as acceleration. However, temporization is another way of conceiving and creating political time in crisis. This is what Livy shows by describing the Roman general Fabius, whose nickname was Cunctator (the delayer). This seizure of time creates a moment dedicated to action, and the notion overturns both our own categories and Roman values, because delay is indeed a political virtue in times of crisis.

Keywords: Fabius Cunctator, Livy, delay, public virtue, crisis, Second Punic War

Marie GOUPY, « La dictature et le spectre de la répétition. Continuité et discontinuité juridico-politique à l'ombre de la répétition historique »

Cet article analyse la conception de l'histoire qui assoie le concept de dictature forgé par Carl Schmitt. Il montre que si la catégorie de dictature est un opérateur de continuité juridique, elle est aussi porteuse d'une conception de l'histoire hantée par le spectre de la révolution, ou plutôt par celui de la répétition de la révolution. Le concept de répétition révèle les formes paradoxales de continuité historique développées, ou masquées, derrière le discours juridique de la dictature.

Mots clés : Dictature, révolution, spectre, continuité-discontinuité, histoire, passé

Marie GOUPY, "*Dictatorship and the specter of repetition. Legal and political continuity and discontinuity in the shadow of historic recurrence*"

This article focuses on the conception of history that underlies Carl Schmitt's concept of dictatorship. It shows that, although the category of dictatorship is an operator of legal continuity, it is grounded at the same time on a conception of history haunted by the spectre of revolution, or rather by the spectre of the repetition of revolution. The

concept of repetition reveals the paradoxical forms of historical continuity present but also hidden behind the legal discourse of dictatorship.

Keywords: Dictatorship, revolution, spectre, continuity-discontinuity, history, past

Bruno GODEFROY, « Ernst Kantorowicz et le problème de la continuité »

Cet article analyse, dans l'œuvre de Ernst Kantorowicz, le « problème de la continuité », c'est-à-dire comment est théorisée la permanence de l'ordre politique au-delà des ruptures menaçant sa stabilité. Ce thème est central dans *Les Deux Corps du roi*, mais cette étude montre qu'il s'agit d'un des fils directeurs de toute l'œuvre de Kantorowicz. Trouvant son origine dans un débat marqué par le contexte politique des années 1930, il mêle dès l'origine des enjeux tant historiques que politiques.

Mots clés : Kantorowicz, Stefan George, continuité, institutions, deux corps du roi

Bruno GODEFROY, “Ernst Kantorowicz and the problem of continuity”

*This article focuses on the “problem of continuity” in Ernst Kantorowicz’s works—i.e. on how the permanence of the political order can be defended against discontinuities threatening its stability. This is clearly a central topic in *The King’s Two Bodies*, but this article shows that it is also a recurring question in all his works. Starting from a historical debate in the 1930s, the “problem of continuity” involves since its origin both historical and political issues.*

Keywords: Kantorowicz, Stefan George, continuity, institutions, king’s two bodies

Alexandre ESCUDIER, « La “Sattelzeit” : genèse et contours d’un concept d’époque »

La notion de *Sattelzeit* a connu une immense fortune. L'article revient sur la genèse du concept chez Koselleck. Il montre, d'une part, la précocité (1963) des schèmes interprétatifs centraux de Koselleck et, d'autre part, une sur-accentuation ultérieure de la thématique de « l'accélération ». C'est cette transformation analytique interne qui explique la fortune continuée de Koselleck mais qui en révèle également les fragilités quant à la question des structures constitutives de la modernité.

Mots clés : *Sattelzeit*, Koselleck, sémantique historique, accélération, modernité

Alexandre ESCUDIER, “*The ‘Sattelzeit’ : The genesis and contours of a concept of epoch*”

The notion of Sattelzeit has known an immense fortune. The article focuses on the genesis of the concept in Koselleck’s works. It shows, on the one hand, the precocity (1963) of Koselleck’s central interpretative schemes and, on the other hand, a subsequent over-emphasis on the topic of “acceleration”. It is this internal analytical transformation which explains Koselleck’s ongoing fortune but which also reveals its weaknesses regarding the question of the constitutive structures of modernity.

Keywords: Sattelzeit, Koselleck, historical semantics, acceleration, modernity

Pierre-Alain DRIEN, «*Leo Strauss et la pensée contractualiste de Hobbes. Rupture, continuité et fondation de la société civile*»

La question de la sécularisation oppose deux traditions : l’une comprend la modernité en rupture avec son passé théologique, l’autre pose une continuité entre le monde moderne et le monde prémoderne. Leo Strauss s’inscrit dans la première tradition – la modernité comme rupture – tout en ne rejetant pas entièrement la seconde. Mis en parallèle avec Hobbes, Strauss permet de sortir du couple rupture/continuité en envisageant une troisième voie, la rupture-continuité, afin de saisir la modernité.

Mots clés : Leo Strauss, modernité, rupture-continuité, sécularisation, contractualisme, Hobbes, société civile, droit naturel

Pierre-Alain DRIEN, “*Leo Strauss and the contractualist thought of Hobbes: Rupture, continuity, and the founding of civil society*”

The issue of secularization opposes two main traditions: modernity as a break with its theological past, and the idea of a continuity between the Modern and the Ancient world. Strauss stands for the first one—modernity as a split from the pre-modern world—while he is not opposed to the second one. Strauss, compared with Hobbes, provides an alternative to the traditional understanding of modernity: modernity as rupture-continuity.

Keywords: Leo Strauss, modernity, rupture-continuity, secularization, social contract theory, Hobbes, civil society, natural right

Charles GIRARD, « Du droit de la guerre et de la paix. La voie du cosmopolitisme moral »

Le droit de la guerre et de la paix peut-il être cosmopolitique ? Une philosophie qui voit les êtres humains, mais non les États, comme des agents moraux peut-elle fonder une théorie de la guerre juste ? L'article examine l'approche du « cosmopolitisme moral » élaboré par Cécile Fabre. Il pointe les difficultés soulevées par la réduction de relations interétatiques à des relations interindividuelles, en particulier concernant la responsabilité individuelle et le rôle des autorités légitimes.

Mots clés : droit de la guerre et de la paix, guerres justes et injustes, cosmopolitisme moral, responsabilité individuelle, autorités légitimes, Cécile Fabre

Charles GIRARD, "*The law of war and of peace. The pathway of moral cosmopolitanism*"

Can the law of war and peace be cosmopolitan? Can a philosophy that sees individuals, but not states, as moral agents provide a basis for a theory of just war? The article examines the approach of "moral cosmopolitanism" developed by Cécile Fabre. It considers some difficulties raised by the reduction of moral relations between states to relations between individuals, in particular with regard to individual responsibility and the role of legitimate authorities.

Keywords: law of war and peace, just and unjust wars, moral cosmopolitanism, individual responsibility, legitimate authorities, Cécile Fabre

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.



CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2020

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1^{er} janvier 2020 au 31 décembre 2020.

Les numéros parus avant le 1^{er} janvier 2020 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Fax : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : revues@classiques-garnier.com

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com

