

Institut d'Etudes Politiques de Paris

Master Recherche « Histoire et Théorie du Politique »

Directrice de Recherche Prof. Dr. A. von Busekist

Mémoire de Johan van den Broek

La résurgence du concept d'Empire :  
islamistes, néoconservateurs et altermondialistes  
en quête d'ennemi

Année académique 2004/2005

# Table des Matières

<i>Table des Matières</i> .....	2
<i>Introduction</i> .....	4
<b>Chapitre 1. Le cadre de l'analyse</b> .....	<b>11</b>
<b>1.0. Introduction</b> .....	<b>11</b>
<b>1.1. Le concept d'Empire</b> .....	<b>12</b>
1.1.1. Problématisation du concept .....	13
1.1.2. Le concept d'Empire est-il encore applicable au monde actuel ? .....	20
<b>1.2. Entreprenariat politique</b> .....	<b>24</b>
1.2.1. Qu'est-ce que le politique ? .....	25
1.2.2. Typologie de l'entreprise politique .....	46
<b>1.3. Empire et ennemi</b> .....	<b>48</b>
<b>1.4. Empire et démocratie</b> .....	<b>56</b>
1.4.1. Qu'est-ce que la démocratie ? .....	56
1.4.2. Empire et démocratie .....	64
<b>1.5. Le cadre de l'analyse</b> .....	<b>72</b>
<b>Chapitre 2. Des entrepreneurs politiques en quête d'Empire</b> .....	<b>74</b>
<b>2.0. Introduction</b> .....	<b>74</b>
<b>2.1. Les altermondialistes</b> .....	<b>75</b>
2.1.1. Les entrepreneurs impériaux : Toni Negri et Michael Hardt .....	76
2.1.2. La Trinité Empire, Contre-Empire, Multitude .....	82
2.1.3. La Multitude, base d'un Contre-Empire démocratique ? .....	86
2.1.4. Un Ennemi imaginaire ? .....	102
2.1.5. Conclusion .....	107
<b>2.2. Les islamistes</b> .....	<b>108</b>
2.2.1. Les entrepreneurs impériaux : Hizb ut-Tahrir .....	111
2.2.2. La Trinité Khalifat, Ummah, Kufar .....	112
2.2.3. L'Ummah, base d'un Khalifat démocratique ? .....	114
2.2.4. Kufar ou la déclaration de guerre à l'humanité .....	116
2.2.5. Conclusion .....	120
<b>2.3. Les néoconservateurs</b> .....	<b>120</b>
2.3.1. Les entrepreneurs impériaux : Deepak Lal vs. Robert Kagan .....	122
2.3.2. La Trinité Empire, Liberté, Terrorisme .....	124
2.3.3. Operation Imperial Freedom .....	126
2.3.4. Le Terrorisme comme blasphème et hérésie Souverainiste .....	128
2.3.5. Conclusion .....	128
<b>2.4. Conclusion</b> .....	<b>129</b>

<i>Chapitre 3. Empire : politique au nom de l'humanité</i> .....	130
<b>3.0. Introduction</b> .....	130
<b>3.1. Au-delà de la Souveraineté, l'Empire</b> .....	131
<b>3.2. L'Union Européenne entre Empire et impérialisme</b> .....	134
<i>Conclusion</i> .....	137
<i>Bibliographie</i> .....	141

## Introduction

Comment se fait-il que le concept d'Empire ressurgisse aujourd'hui ? Les « conditions objectives » – pour parler en termes marxistes – de cette résurgence font aujourd'hui l'objet du vaste débat qui s'engage autour du concept de « globalisation »<sup>1</sup>. En quoi l'accélération actuelle de la globalisation constitue-t-elle un « saut qualitatif » au point de bouleverser les formes politiques ?

Les plus grands noms des relations internationales et de la pensée politique, de Robert Keohane à Toni Negri en passant par Arjun Appadurai, travaillent sur ces questions. Dans notre vénérable institution, il y a le grand débat entre Bertrand Badie et Jean-François Bayart : la phase actuelle efface-t-elle la Souveraineté des Etats nations, ou est-elle, au contraire, productrice de Souveraineté Etatique ? C'est à de telles questions qu'il faut répondre avant de pouvoir poser celle des « conditions objectives » de la résurgence du concept d'Empire.

Une importante contribution au débat sur ces conditions objectives a été fournie par Ghassan Salamé dans son livre *Appels d'Empire*<sup>2</sup>. Dans ce livre, Salamé décrit comment la fin de la Guerre Froide et la mondialisation économique et financière ont conduit à un « espace mondial » confus et générateur d'« appels d'Empire » en provenance des pays dits « périphériques »<sup>3</sup>. L'insécurité dans laquelle se trouvent beaucoup d'acteurs dans ces pays les conduirait donc à appeler de leurs vœux une intervention extérieure « impériale ».

Salamé compare cette situation à la situation de l'Afrique avant la colonisation. A l'époque, l'interaction de l'Afrique avec les économie capitalistes avancées avait provoqué des déséquilibres, des tensions, des conflits qui avaient amené à des appels d'intervention extérieure. Ceci aurait conduit les Européens à s'enliser de plus en plus dans ce continent.

---

<sup>1</sup> Dans son cours magistral d'« Espace Mondial », Jean-François Bayart préfère le concept de « globalisation » à celui de « mondialisation » pour deux raisons : premièrement, les autres langues utilisent toutes « globalisation » et non « mondialisation »; deuxièmement, le concept de « mondialisation » trahit, dans le débat français, une dépréciation normative d'origine souverainiste. Je partage la préférence de Jean-François Bayart, mais pour une toute autre raison. Dans son *Der Nomos der Erde im Rahmen des Ius Publicum Europaeum*, Carl Schmitt décrit de façon fascinante le passage, au début de l'ère moderne, d'une vision pré-globale à une vision globale du monde, induit par le fait qu'on a, pour la première fois, mesuré la Terre de façon scientifique dans son entièreté. Je crois pour ma part que c'est là que commence le processus qu'on appelle aujourd'hui la « globalisation » et que toute discussion de la phase actuelle doit donc partir de là.

<sup>2</sup> Salamé, Ghassan, *Appels d'empire : ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*, Fayard, Paris, 1996.

<sup>3</sup> Sur ce point, l'analyse de Salamé est influencée par la perspective des systèmes mondiaux.

En utilisant la métaphore d'un marché mondial des idées politiques, on peut dire que Salamé fournit une explication par la demande : le concept d'Empire ressurgit parce qu'il existe une demande pour ce concept de la part d'acteurs divers dans les pays périphériques. Les « conditions objectives » expliquant la résurgence du concept d'Empire sont donc analysées comme déterminants de la demande sur un « marché de l'Empire ».

La principale faiblesse analytique du livre de Salamé réside dans le fait qu'il confond le concept d'Empire et le concept d'impérialisme<sup>4</sup>, ce qui l'empêche de saisir clairement la nouveauté de la situation actuelle par rapport à la situation précoloniale de l'Afrique. La grande force du travail de Salamé est d'avoir insisté très tôt, bien avant la guerre du Kosovo, sur l'importance du facteur demande.

Le facteur demande constitue bel et bien le moteur de la résurgence du concept d'Empire. L'interaction croissante entre les ressortissants des divers pays conduit naturellement à une demande de politique à échelle « impériale ». J'estime toutefois que ce facteur demande ne peut être compris qu'en interaction avec le facteur offre, qui est quant à lui beaucoup moins étudié.

A mon sens, s'il y a résurgence du concept d'Empire, ce n'est pas simplement parce que le « contexte objectif » s'y prête. C'est aussi parce que certains « entrepreneurs politiques » ont choisi de travailler avec ce concept. C'est précisément sur ce « facteur offre » trop peu étudié que je voudrais me concentrer dans ce mémoire.

Qui sont ces entrepreneurs politiques ? Pourquoi utilisent-ils le concept d'Empire ? Telles sont les questions auxquelles je vais chercher un début de réponse dans ce mémoire. On peut tout de suite remarquer qu'il s'agit là d'un facteur éminemment subjectif. Autrement dit : ce que j'appelle « facteur offre » en termes néoclassiques, je l'appellerais « facteur subjectif » en termes marxistes<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Je reviendrai encore longuement sur cette distinction au cours de ce mémoire. J'appellerai « Empire » une entité politique qui a l'ambition de rassembler toute l'humanité ou du moins l'entièreté de la civilisation humaine. J'appellerai « impérialisme » une projection de Souveraineté de la part d'une entité « centrale » sur une « périphérie ».

<sup>5</sup> Pour justifier cet emploi assez libre des termes et des théories, je me réfère à l'anarchisme méthodologique de l'éminent épistémologue Feyerabend. Comme lui, j'estime qu'on ne doit jamais pas ontologiser les outils méthodologiques, mais les traiter pour ce qu'ils sont : des outils qui, chacun à sa façon, peuvent nous aider à

Bien entendu, les « entrepreneurs politiques » travaillant avec le concept d'Empire réagissent à une demande régie par des facteurs objectifs.

Mais la façon dont ils y réagissent, les formes que leur conceptualisation impériale va prendre sont une affaire subjective : ils s'inspireront d'une tradition théorique, mais ils devront l'adapter d'une façon personnelle aux exigences du moment. L'analyse de l'offre impériale relève donc de l'art de l'interprétation et ne peut être réduit à une explication de type science positive.

Tout ceci est en rapport étroit avec les deux pôles de notre science politique. En effet, dans notre vénérable institution, la science politique est abordée comme relevant de deux pôles, d'une part la sociologie politique, science empirique moderne, et d'autre part la philosophie politique, dont la généalogie remonte à l'Antiquité.

Comme j'essaierai de montrer plus loin, le politique est une sphère où le rapport que les êtres humains entretiennent avec la vie et avec leur existence joue un rôle très important. A mon sens, c'est là que réside la clef de l'énigme de deux thèses de Carl Schmitt, à savoir la « totalité du politique » et l'homologie structurale entre théologie et politique.

Ainsi, on peut s'attendre de trouver dans la diversité de l'offre impériale des positions spécifiques par rapport à la vie et à l'existence humaine. Il est donc naturel qu'un mémoire dans le Master « Histoire et Théorie du Politique » se concentre sur l'aspect offre, où les outils interprétatifs du « penseur politique » sont plus pertinents.

C'est à ce stade qu'intervient ma première hypothèse de travail : je postule que ces entrepreneurs politiques « impériaux » relèvent essentiellement de trois groupes : les islamistes, les altermondialistes et les néoconservateurs américains.

---

découvrir de nouvelles choses. Un bon exemple est la théorie du choix rationnel. En tant que théorie anthropologique ou psychologique, elle est tout simplement fautive. En tant qu'outil méthodologique, non exclusif d'autres approches, elle a cependant mené à d'importantes découvertes. On pourrait dire les choses autrement. Bien maniés, c'est à dire de façon pluraliste, des outils analytiques comme la théorie du choix rationnel peuvent nous rapprocher de la réalité concrète. En revanche, dès qu'on les traite comme une description exclusive de la réalité, la réalité concrète s'évapore au profit d'une vision théorique, abstraite, qui est au fond nihiliste.

Cette division peut surprendre, puisqu'elle met sur le même plan des acteurs à première vue très hétérogènes. Je l'adopte pourtant pour des raisons profondes. En poussant plus loin la métaphore économique commencée avec l'usage du terme « entrepreneurs politiques », je pourrais dire la chose comme suit. Sur le « marché de l'Empire », je vois trois segments particulièrement porteurs : un segment néoconservateur américain où sont vendues des versions de l'« Empire Américain », un segment islamiste où on vend des constructions impériales correspondant à l'Ummah islamique et finalement un segment altermondialiste où on nous vend un affrontement entre un Empire postmoderne représentant la logique du capital global et un Contre-Empire de la multitude productrice.

En des termes plus politiques, les entrepreneurs politiques s'appuient pour leurs constructions impériales sur des entités politiques préexistantes. Le terme d'« entité politique » doit être compris au sens large : tout regroupement humain porteur de signification politique peut être qualifié ainsi.

Je crois donc que la résurgence du concept d'Empire est l'œuvre d'essentiellement trois groupes d'entrepreneurs politiques qui s'appuient sur trois entités politiques au sens large : les Etats-Unis d'Amérique, l'Ummah Islamique et ce qui reste du prolétariat international de Marx. L'hétérogénéité se déplace maintenant au niveau des entités politiques, au niveau des inputs du processus d'entreprise politique.

Alors que les Etats-Unis sont un Etat nation Souverain constitué, l'Ummah est une communauté floue, implicite, sans institutionnalisation (à part la Conférence des pays Islamiques). Gilles Kepel parle d'"espace de sens islamique" pour souligner ce caractère flou. Toutefois, personne ne songerait à en contester la signification politique. De même, si la « solidarité prolétarienne internationale » paraît aujourd'hui une idée beaucoup plus faible qu'au temps d'Ernesto Guevara, il est en revanche incontestable que la contradiction capital – travail continue à influencer les rapports politiques globaux.

S'il y a donc bien une hétérogénéité au niveau des inputs, ces inputs ont tous un caractère politique. Plus fondamentalement, ce qui nous intéresse ici, c'est les outputs de l'entreprise politique, les constructions impériales proposées. Et à ce niveau, il paraît justifié de les mettre sur le même plan, comme relevant d'un même « marché de l'Empire ». Sur le « marché des voitures », l'existence d'inputs et de conditions de production très différentes pour les voitures

électriques et les voitures à essence n'empêche pas non plus de considérer qu'il s'agit là de deux segments d'un même marché.

Parallèlement, si chacune des trois constructions impériales que j'ai identifiées s'adresse en priorité à un public spécifique, elles sont ouvertes à tous: les convertis jouent un rôle considérable dans la propagande islamiste, le « messianisme Américain » est un thème classique (à un tout autre niveau: l'armée Américaine recrute désormais universellement, avec la citoyenneté comme récompense, comme jadis dans l'Empire Romain), et j'ai déjà évoqué l'internationalisme prolétarien dont Toni Negri est l'héritier légitime.

Là encore, la métaphore marché – segment paraît efficace. Il y a bien entendu des consommateurs qui ne jurent que par les voitures électriques, ou, pour utiliser un autre exemple, par la bière brune. Toutefois, les voitures à essence et la bière blonde ou ambrée s'adressent a priori à tous les consommateurs et, sous certaines conditions de marché<sup>6</sup> (prix, publicité, lieu où les produits sont offerts, qualité du produit, ...) des consommateurs ayant initialement une préférence pour un autre segment vont changer d'avis.

Tout comme les producteurs de bière et de voitures, nos entrepreneurs politiques vont tenter d'agir sur ces conditions de marché pour attirer de nouveaux adeptes. Dans la catégorie « prix », les avocats d'un « Empire Américain » voient d'un très bon œil la décision de récompenser les recrues étrangères par la nationalité Américaine. On peut aussi citer l'éducation gratuite des enfants pauvres dans les écoles coraniques déobandies au Pakistan.

Dans la catégorie « qualité du produit », *in casu* la conceptualisation impériale, on voit les trois groupes mobiliser des intellectuels de haut vol, comme Tourabi pour les islamistes, Negri pour les altermondialistes ou Deepak Lal pour les néoconservateurs. Dans la catégorie « lieu », on voit des islamistes ériger des ghettos salafistes localisées, que ce soit en Algérie, en Egypte, en France ou aux Etats-Unis.

On pourrait donner encore beaucoup d'exemples de ce type, mais je crois que cela suffit pour montrer que l'hypothèse des trois segments n'est pas aussi absurde qu'elle peut paraître à première vue. Il y a toutefois une différence essentielle entre les segments du marché de

---

<sup>6</sup> Les exemples des conditions de marché sur lesquels les entrepreneurs politiques sont tirés du modèle des 4P (place, product, price, promotion), un vieux modèle de marketing.

l'Empire d'une part et celui du marché de l'automobile ou de la bière d'autre part : il n'y a pas d'entrepreneurs politiques qui sont actifs sur plusieurs segments du marché de l'Empire.

Cette différence devient cependant plus compréhensible à la lumière de ma deuxième hypothèse. En effet, à l'hypothèse des trois segments, je voudrais ajouter une deuxième hypothèse, que j'appellerai l'hypothèse de l'ennemi. Malgré les différences philosophiques et théologiques entre les trois groupes d'entrepreneurs politiques, j'ai l'impression qu'ils ont un point en commun : ils définissent leur Empire par rapport à un ennemi.

Dans ce mémoire, je vais donc essayer de vérifier si les constructions impériales se divisent bien en trois segments et si les constructions impériales offertes dans les trois segments ont bien comme point de départ la désignation d'un ennemi. Une réponse à ces deux questions permettra ensuite d'entreprendre une analyse de la cohérence et des espérances de succès des conceptualisations impériales étudiées.

Ces constructions impériales ne présentent-elles pas des « défauts de production » qui pourraient être fortement préjudiciables à la « santé des consommateurs » cosmopolites ? Celle ou celui qui s'intéresse à la santé politique des consommateurs cosmopolites s'intéressera aussi aux différents concepts de démocratie actifs dans les courants étudiés.

Le concept d'Empire est-il compatible avec le concept de démocratie ? Si oui, de quelle démocratie parle-t-on ? Est-ce une version cohérente et plausible de la démocratie ? Une réponse à ces questions peut être le point de départ d'un effort de renouvellement de la théorie de la démocratie.

Comme je l'ai noté dans un travail récent pour le séminaire « Globalization and International Law » de Prof. Dr. J. Cohen, la question des acteurs externes dans une démocratie et la question du cosmopolitisme sont tout simplement absentes de la théorie démocratique classique.

Cette absence a non seulement entraîné une tension permanente entre démocratie et cosmopolitisme, mais a également amené beaucoup de confusion. On peut voir cette confusion à l'œuvre dans beaucoup de problèmes politiques actuels, du traité constitutionnel

européen à la politique de promotion de la démocratie de l'administration Bush. Peut-être que notre analyse pourra apporter certains éclaircissements sur ces questions aussi.

Avant d'en arriver là, il faut toutefois affiner le cadre de l'analyse. Jusqu'ici, j'ai utilisé, sans les définir vraiment, une multitude de concepts, dont beaucoup sont extrêmement complexes et le fruit d'une longue histoire.

Dans le premier chapitre, intitulé « Le cadre de l'analyse », j'essaierai donc de mettre de l'ordre dans tout cela. J'essaierai d'affiner les concepts d'Empire, d'entrepreneuriat politique et de démocratie, tout en développant une réflexion sur le rôle de l'ennemi en politique. L'objectif est d'accoucher d'un cadre d'analyse qui permettra d'appréhender les trois courants étudiés à partir de ces quatre angles d'attaque : leur concept d'Empire, leur « entreprise » politique, leur concept de la démocratie et le rôle que joue l'ennemi dans leur théorisations.

Dans le deuxième chapitre, j'appliquerai ce cadre d'analyse successivement aux trois courants et à partir de là, j'essaierai de me former une idée très claire sur les points communs et les différences de ces courants. En particulier, il s'agira d'affiner et de vérifier l'hypothèse d'une « obsession commune » pour l'ennemi.

Dans le troisième et dernier chapitre, je récapitulerai les résultats obtenus et j'essaierai de formuler une théorie générale de l'Empire, du politique et de la démocratie. J'illustrerai cette esquisse de théorie générale en l'appliquant à l'Union Européenne.

## Chapitre 1. Le cadre de l'analyse

### 1.0. Introduction

Ce chapitre est d'une importance cruciale pour ce mémoire. Dans l'introduction, j'ai utilisé une multitude de concepts et ce de façon très libre et relâchée, du moins en apparence. Or, il est bien dans mon intention de combattre le « flou artistique » qui règne trop souvent dans les discussions politologiques en général et dans les discussions autour du concept d'Empire en particulier.

Le défi que je me propose de relever dans ce chapitre est donc de montrer qu'on peut bel et bien construire un discours concret, analytique et rigoureux sur les bases que je viens de poser dans l'introduction. Il s'agira toutefois d'une rigueur qui n'aura rien à voir avec la « myopie rigoureuse » d'une philosophie analytique banale, vulgaire et « fataliste »<sup>7</sup>, ni avec les fumisteries de la dialectique, deux approches inaptes à penser la vie politique concrète.

Dans la première section, j'entamerai une recherche phénoménologique sur le concept d'Empire. Dans la deuxième section, je tâcherai d'affiner le concept d'entrepreneuriat politique, ce qui suppose une confrontation avec le concept du politique lui-même. Dans la troisième section, je tâcherai de clarifier le rapport entre les concepts d'Empire et d'ennemi. Dans la quatrième section, j'esquisserai une typologie générale des théories de la démocratie et je préciserai le rapport avec le concept d'Empire.

Dans la cinquième et dernière section, je construirai, sur base des quatre sections précédentes, une sorte de « questionnaire » à appliquer aux trois courants d'entrepreneurs politiques. En quoi sont-ils des entrepreneurs politiques ? Quel est leur concept d'Empire ? Quel rôle joue l'ennemi dans leurs théorisations ? Quel est leur concept de la démocratie ?

---

<sup>7</sup>Voir Nietzsche, GM, 24 (KSA 5, p. 398-401). Nietzsche y critique le « fatalisme des petits faits » ou « petit fatalisme » des libres-penseurs. Par « fatalisme » il entend la manie de ces libres-penseurs à vouloir s'arrêter aux faits bruts, à refuser toute interprétation. Sous ce fatalisme se cache le nihilisme, puisque le monde vrai des faits bruts n'est qu'une fiction, fruit d'une volonté de néant. Gilles Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, p.67, met ce concept en relation avec le reste de la pensée de Nietzsche et l'applique aux sciences sociales : « fataliste » serait la volonté des libres-penseurs de récupérer tous les contenus humains, sans chercher à les interpréter, à les hiérarchiser. Dans ma discussion sur le concept d'Empire, je critiquerai une approche « fataliste » du concept d'Empire et je lui opposerai mon approche « interprétative ».

### 1.1. Le concept d'Empire

Qu'est-ce qu'un Empire ? Il est toujours difficile de répondre à une question posée à un tel niveau d'abstraction. Mais cette question-ci est autrement problématique. Il ne s'agit pas seulement de la portée polémique du débat. Bien entendu, je ne nie pas que le concept d'Empire soit un concept sujet aux controverses et aux réappropriations compétitives.

Cet aspect sera même au centre de mon analyse. D'une part, notamment par son association avec le concept d'impérialisme, le concept d'Empire a une connotation négative. D'autre part, l'Empire fascine. Au-delà du lustre des Empires de l'Antiquité, dont les héritiers survivront tout au long du Moyen Age (Khalifats, Empire Byzantin) et même tout au long de l'Ancien Régime (Saint Empire), il y a dans le concept d'Empire, un rêve ancien de l'humanité, pour ainsi dire un phantasme politique collectif.

C'est ce rêve-là qui explique la force des nombreuses tentatives de réactualisation du concept, de Napoléon à Hitler en passant par les « Empires » coloniaux, et pas simplement le prestige de l'Antiquité. Ce mélange de connotations négatives et positives est clairement un obstacle majeur à l'exploration scientifique du sujet.

Mais le problème est plus fondamental que cela. En effet, comme je l'ai déjà remarqué dans l'introduction, le débat autour de l'actualité du concept d'Empire est intimement lié au débat sur la globalisation. Or, la globalisation est loin d'être un concept univoque. Suivant l'idée qu'on se fait de cette globalisation, on se fera une autre idée du concept d'Empire.

En outre, dans les publications les plus diverses, le terme « Empire » côtoie d'autres termes comme « hégémonie », « impérialisme », « colonialisme », « puissance », « superpuissance », « hyperpuissance », etc. Ainsi, dans le numéro de la Revue Cités consacré à l'« Empire Américain »<sup>8</sup> on retrouve pêle mêle des contributions sur le Premier Empire français, sur l'hyperpuissance Américaine, sur l'impérialisme Athénien et sur l'histoire du colonialisme.

---

<sup>8</sup> Cités, n° 20, PUF, Paris, 2004.

Si on entend donc de plus en plus souvent parler d'Empire, non seulement dans le débat public, mais également dans les publications académiques les plus sérieuses, une chose est particulièrement frappante à travers toutes ces contributions : les auteurs prennent rarement le temps de préciser ce qu'ils entendent par « Empire », ils ont l'air de penser que cela va de soi.

Quand ils admettent que le concept fait problème, comme le fait Yves Charles Zarka dans son éditorial<sup>9</sup>, ils se bornent à mettre sur un pied d'égalité toutes les manifestations du concept d'Empire. Or, si nous voulons garder une chance de comprendre la signification politique de ce concept, nous avons besoin d'un concept fort, qui nous permette de faire des distinctions hiérarchiques.

Je tâcherai de construire un tel concept en procédant à une double critique, théorique et historique. La problématisation théorique est nécessaire pour tordre le cou à la confusion ambiante. La critique historique, quant à elle, peut nous aider à saisir les mutations concrètes du concept, au-delà de toutes les illusions métaphysiques d'un « concept pérenne ».

### 1.1.1. Problématisation du concept

Le terme « Empire » est-il bien un concept ? N'est-il pas un catalogue de critères plus ou moins vagues, voire une simple métaphore ? Une approche métaphorique nécessiterait une comparaison entre des situations et des théories actuelles et des Empires historiques, par exemple l'Empire Romain. Ceci n'est que rarement<sup>10</sup> entrepris explicitement et on peut se demander quel serait le sens de comparer des phénomènes séparés par 1500 ans.

Ainsi, je pense que le terme d'Empire n'a de sens que comme concept et même comme « concept fort » – autrement, je ne pourrais délimiter le sujet de ce mémoire – et je me méfie du « flou artistique » qui règne autour de ces questions. Or, n'est-ce pas plutôt de cette méfiance qu'il faut se méfier, pour paraphraser la critique de Kant par Hegel ? En effet, la

---

<sup>9</sup> Op.cit., p. 3-6.

<sup>10</sup> Une exception constitue l'article de Jacques Frémeaux, « Les empires coloniaux : la question territoriale », *Cités*, n°20, PUF, Paris, 2004, 79-90. L'aigle Romain, caractérisé par une continuité territoriale, y est opposé à la pieuvre Carthaginoise ou Athénienne, définie comme thalassocratie. Frémeaux n'applique pourtant pas ces métaphores au thème central de ce numéro 20, qui est l'Empire Américain. En outre, cette approche métaphorique a le désavantage de lier deux questions qu'il faudrait distinguer conceptuellement, la question « Empire versus impérialisme » et l'opposition des puissances maritimes et des puissances terrestres.

volonté d'édifier des concepts rigoureux, avec des définitions claires et distinctes, ne renvoie-t-elle pas à une pensée « hygiénique » paralysante et myope ? Ne s'agit-il pas d'un oubli de la maxime très sage du philosophe américain Hilary Putnam: « *Reason can always go beyond what reason can formalize*<sup>11</sup> » ?

On peut même aller plus loin. Insister sur des définitions nettes et tranchées, n'est-ce pas le meurtre de l'ambiguïté du réel, l'abandon de toute richesse de sens ? C'est ce que Nietzsche nous dit quand il appelle les concepts scientifiques les cimetières de nos « Anschauungen » ; en outre, il nous rappelle que tous les concepts sont, à l'origine, des métaphores. A cela, Wittgenstein rajoute que « *meaning is use* », que la signification des mots ne peut être comprise que dans le « jeu linguistique » où ils sont utilisés.

Vais-je rétrécir la « conception du concept » très riche de ces « philosophies de la vie concrète » au profit d'un retour à un positivisme logique primaire ? Je crois qu'on peut défendre une approche restrictive précisément sur le terrain d'une philosophie de la vie politique concrète<sup>12</sup>, qui reste fidèle à l'enseignement d'Aristote qui nous dit que, le/la politique étant une pratique, la théorie politique restera toujours inadéquate à, oui même inférieure à son objet. En termes Wittgensteiniens, il me faudra donc montrer que le concept, ou si l'on veut, l'idée d'Empire, tient sa force d'un *jeu linguistique* ancien dont le débat actuel ne respecte pas toujours le sens. C'est précisément ce que je me propose de faire dans ce qui suit.

L'Empire est depuis longtemps une idée régulatrice, un rêve partagé par tous les peuples de notre civilisation logico-abrahamique<sup>13</sup> et au-delà. Ce rêve-là, c'est, comme nous le rappelle

---

<sup>11</sup> Cité dans Van Brakel, Jaap, *De wetenschappen: filosofische kanttekeningen*, Wijsgerige verkenningen 20, Universitaire Pers Leuven, 1998.

<sup>12</sup> Dans la pensée de Friedrich Nietzsche, nous voyons que la prise en compte de l'ambiguïté du réel ne va pas du tout de pair avec une incapacité à trancher et à distinguer. Chez lui, la prise en compte de différentes perspectives va de pair avec la hiérarchisation de celles-ci, selon des critères de probité intellectuelle. Dans le débat autour de l'Empire, nous allons nous demander si certaines conceptions d'Empire ne sont pas « parasitaires ». Est-ce qu'elles ne tirent pas leur force d'une conception plus originelle, qu'elles « refoulent » ? Il en va ainsi des Empires coloniaux.

<sup>13</sup> A la place de « civilisation logico-abrahamique », ou « logo-abrahamique » on aurait pu également dire « civilisation sémitico-aryenne », mais cela aurait pu choquer certains. Le concept a été forgé en opposition « polémique » – il s'agit donc bien d'un concept 'politique', nous dirait Schmitt – au concept « civilisation judéo-chrétienne » aussi omniprésent qu'insatisfaisant. Insatisfaisant car il occulte – « polémiqement » ? – l'apport du logos grec ainsi que l'origine commune des trois religions abrahamiques. Les peuples entre les « Piliers d'Hercule » (Gibraltar) et l'Indus ont tous retravaillé les mêmes notions – pour l'essentiel, la tension créatrice entre le logos grec et la religion abrahamique - et toute frontière de civilisation entre eux, comme le tente Samuel Huntington, serait artificielle. En outre, la religion Zoroastrienne, qui appartient également à ce

Pierre Manent<sup>14</sup>, le rêve d'associer tout l'*orbis terrarum*, ou au moins l'entièreté de la civilisation, dans une entité politique unique. Ceci est un point important, qui va me servir tout au long de ce mémoire. Il m'aidera, entre autres, à expliquer la fascination actuelle pour le concept d'Empire dans un monde de plus en plus interdépendant. Cette idée a été gardée vive par une succession d'Empires entre Gibraltar et l'Indus et c'est de cette « généalogie » et d'elle seule que le concept d'Empire tire sa force actuelle.

Comme le montre Duverger<sup>15</sup>, l'Empire Romain n'a fait que reprendre l'héritage de l'Empire d'Alexandre, qui n'a fait que reprendre l'héritage de l'Empire persan. L'empire musulman (le Khalifat) a, à son tour, puisé dans les mêmes sources persanes et macédoniennes. Il se contredit donc lui-même quand il essaie ensuite de délimiter les Empires « occidentaux », qui relèveraient de la civilisation « judéo-chrétienne gréco-romaine » – la longueur du concept en souligne l'inanité – et les autres, qu'on ne pourrait pas penser selon les mêmes concepts.

En termes de filiation culturelle, il y a donc bien plutôt d'un côté les Empires logico-abrahamiques classiques et de l'autre côté les Empires qui se trouvent en dehors des frontières du monde logico-abrahamique (cas des Empires incas, de l'Empire chinois, ...) ou qui, tout en étant mis en place par des peuples logico-abrahamiques, ne se laissent pas penser selon les catégories des Empires classiques (comme les Empires coloniaux). En ce qui concerne l'Empire chinois, Duverger montre que le concept central de l'Empire classique, la prétention de représenter l'entièreté de la civilisation, reste préservé.

La distinction centrale n'est-elle donc pas entre les Empires qui obéissent à ce concept central, qui méritent vraiment le titre d'Empires, et les autres, qui ne sont que des usurpateurs ? Ma réponse sera « oui et non », mais, avant d'aborder cette question dans toute sa complexité polémique, il faut examiner comment le concept d'Empire fonctionne dans les « jeux linguistiques » contemporains. Dans notre vénérable institution, la science politique est

---

monde logico-abrahamique, n'est qu'une variante de la religion abrahamique, ce qui n'a d'ailleurs pas échappé à Nietzsche. Le « conflit des civilisations » de Huntington est donc un conflit au sein même de la civilisation logico-abrahamique. L'intensité du conflit est précisément due au fait que les différents partis au conflit se battent autour des mêmes notions. Il s'agit d'une bataille pour l'appropriation d'un héritage commun. Cet enjeu est absent de la relation entre peuples sinisés et logico-abrahamiques, ce qui explique l'absence d'un conflit culturel entre eux. Les peuples sinisés, plus pragmatiques que nous autres adeptes d'un Logos et d'un Dieu unique, empruntent, sans complexes, tous les apports logico-abrahamiques qui peuvent leur servir. Si conflit il y a avec les peuples logico-abrahamiques, il s'agit de rivalités économiques et géopolitiques, qui n'ont rien avoir avec les passions déchaînées par les luttes fratricides des peuples logico-abrahamiques.

<sup>14</sup> Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, PUF, Paris, p. 123.

<sup>15</sup> Duverger, Maurice (dir.), *Le concept d'Empire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1980, p. 1-30.

abordée comme relevant de deux pôles, d'une part la sociologie politique, science empirique moderne, et d'autre part la philosophie politique, dont la généalogie remonte à l'Antiquité.

Ces deux pôles renvoient à deux jeux linguistiques différents, que je propose d'appeler « le discours philosophique » et « le discours sociologique ». Autour du concept d'Empire, il y a, en plus des approches purement métaphoriques, également un « discours philosophique » et un « discours sociologique ». Les deux approches sont tributaires d'une idée plus originelle d'Empire, que j'ai identifiée plus haut comme le rêve de réunir toute l'humanité civilisée sous un pouvoir politique unique, ce qui mettrait fin aux guerres et aux désordres.

Le « discours sociologique » a été analysé de façon extrêmement rigoureuse par le Professeur Bertrand Badie, lors de la session du cours magistral « Sciences Politiques » (IEP, Semestre d'hiver 2004/2005) qu'il a consacré à la typologie des systèmes politiques. Se basant sur les travaux de S. Eisenstadt, il a identifié cinq caractéristiques partagées par tous les systèmes politiques que nous appelons « Empire », donc à la fois par les « classiques » et par les « usurpateurs ».

Ces cinq caractéristiques sont les suivantes : le faible rôle du travail social, le rôle déterminant de la conquête militaire, la diffusion d'un modèle, la faible institutionnalisation, l'absence de frontières et de territorialisation. Les deux dernières caractéristiques sont d'ailleurs des conséquences directes du rôle de la conquête militaire. La focalisation sur la conquête extérieure inhibe le développement de la vie politique intérieure et empêche l'Empire de constituer des frontières nettes : il n'a que des « limites » (pluriel de limes), des bornes provisoires...

Cette approche est extrêmement puissante. Elle réussit le tour de force de distiller les caractéristiques communes de tout ce qu'on a appelé Empire dans l'histoire, et d'en distiller un « idéal-type » Wébérien, qu'on peut directement appliquer à la réalité politique contemporaine. Mais malgré toute la force de cette définition, je l'appellerai le « concept faible » d'Empire, puisqu'il est dérivé du faible « dénominateur commun » de tous les systèmes politiques qui ont été considérés comme des Empires.

Ainsi, la démarche même qui a été utilisée pour forger ce concept m'interdit de l'utiliser pour délimiter le sujet de ce mémoire. Puisqu'on use et on abuse du terme « Empire », la logique

du « dénominateur commun » rendrait le concept inutilisable et ce mémoire impossible à écrire.

De plus, avec la définition du discours sociologique, on perd un aspect essentiel du rêve ancestral d'Empire : le rêve d'unité de la civilisation humaine est réduit à la faible « diffusion d'un modèle ». C'est précisément pour cette raison qu'on rencontre assez vite les limites de cette approche quand on essaie de l'appliquer à l'entreprise impériale contemporaine. Comme j'essaierai de le montrer, la fascination qu'exercent ces théories reste inexplicable si on fait abstraction de la force de ce rêve ancestral.

Le « discours sociologique » sur l'Empire apparaît donc comme une forme du fameux « fatalisme » que j'ai critiqué plus haut, dans la note 6, en faisant référence à Nietzsche et à Deleuze. En effet, le « discours sociologique » tente de récupérer tous les contenus positifs, les fameux petit faits qui voyagent sous le drapeau d'Empire, sans les hiérarchiser, sans chercher à interpréter le *sens* du concept d'Empire, qui dépend de façon cruciale du rêve ancestral évoqué plus haut.

Pour articuler cet aspect projectif – projection d'un rêve, de désirs ancestraux – et donc normatif, ou si on veut, axiologique du concept d'Empire, nous devons nous tourner vers le discours philosophique. Ceci est d'ailleurs conforme à l'enseignement du Professeur Jean-Marie Donegani dans le cours magistral de « Sciences Politiques » cité plus haut. Il nous a rappelé que la science politique ne pourra jamais devenir purement empirique et se passer de l'apport de la philosophie politique.

Cette affirmation renferme deux prémisses : premièrement, que l'action politique, et, par conséquence<sup>16</sup>, également la théorie politique, fait toujours appel à de l'axiologique, à des valeurs, et deuxièmement, que la philosophie politique nous permet d'articuler ces valeurs. Je ne discuterai pas ici la première prémisse. Je la considérerai comme donnée, d'autant plus qu'une démonstration ne peut être donnée qu'*ex negativo*. (Quand telle ou telle approche se dit axiologiquement neutre, il faut alors démontrer que précisément sa prétendue neutralité peut être une arme très efficace contre tous ceux qui ont d'autres valeurs que les leurs.)

---

<sup>16</sup> Ceci implique bien sûr la prémisse supplémentaire que tous les concepts de la théorie politique sont eux-mêmes pris dans le jeu politique. Or, je ne conçois pas quelle pourrait être la pertinence d'une théorie politique faisant abstraction de la vie politique réelle.

La deuxième prémisse, par contre, mérite d'être, sinon démontrée, du moins articulée plus finement. Dans *Die Zukunft einer Illusion*, Freud nous dit des choses très intéressantes sur la religion comme « psychose sociale », comme « projection hallucinatoire des désirs les plus pressants de l'humanité »<sup>17</sup>. A cela, il faut ajouter les indications que Nietzsche nous donne sur la philosophie comme continuation de la religion, en y rajoutant d'autres moyens.

Nietzsche, en effet, appelle le christianisme un « platonisme pour le peuple », ce qui suggère qu'à l'inverse, le platonisme ne serait qu'un christianisme pour les élites (les « doctes »), ou, plus généralement, la philosophie une religion pour les élites. C'est précisément le pas qui est franchi quand Nietzsche qualifie la philosophie allemande de Kant à Hegel de « philosophie de pasteurs »<sup>18</sup>.

Quand la religion révélée faiblit sous les assauts de la science moderne, la tâche du philosophe est de continuer cette projection hallucinatoire des désirs de l'humanité avec d'autres moyens, c'est-à-dire, non plus à l'aide des dogmes religieux, devenus douteux, mais par la spéculation métaphysique, appuyée sur la Raison. Où se trouve donc aujourd'hui ce discours philosophique, capable de rendre présents les désirs ancestraux les plus fondamentaux de l'humanité ?

Je crois que cet exploit a été accompli de nos jours par le philosophe italien Antonio Negri, que j'étudierai sous un autre angle dans le deuxième chapitre. Par son engagement politique, Negri connaît bien les désirs ancestraux de l'humanité (Negri lui-même dirait plutôt : de la multitude). De plus, tout en s'étant frotté au scepticisme post-structuraliste, il n'a pas renoncé au projet philosophique classique – et platonicien – d'une explication totale de la réalité.

Il constitue donc un candidat idéal pour ma démarche. Et que nous dit Negri dans son livre *Empire*<sup>19</sup>, écrit en collaboration avec Michael Hardt ? Negri écarte toute démarche métaphorique et se propose d'utiliser le terme Empire comme un concept, qu'il définit par les

---

<sup>17</sup> Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, in *Gesammelte Werke XIV : Werke aus den Jahren 1925-1931*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1944.

<sup>18</sup> Nietzsche, F., *Der Antichrist*, §8-§15, in *KSA 6*, p. 174-182.

<sup>19</sup> Negri, Antonio et Michael Hardt, *Empire*, Exils, Paris, 2000.

quatre caractéristiques suivantes. Premièrement, l'Empire n'a ni frontières, ni limites, c'est-à-dire<sup>20</sup> qu'il prétend diriger effectivement le monde civilisé dans son entier.

Deuxièmement, l'Empire se présente lui-même non pas comme un régime historique tirant son origine d'une conquête, mais comme un ordre qui suspend effectivement le cours de l'histoire et fixe par là même l'état présent des affaires pour l'éternité. L'empire présente son pouvoir comme hors de l'histoire ou à la fin de celles-ci : c'est la façon dont les choses seront toujours et la façon dont elles étaient pensées de toute éternité.

Troisièmement, le pouvoir de l'Empire fonctionne à tous les niveaux de l'ordre social, en descendant jusqu'au profondeurs du monde social. L'objet de son pouvoir est la vie sociale dans son intégralité, de sorte que l'Empire représente en fait la forme paradigmatique du *biopouvoir*. Quatrièmement, bien que la pratique de l'empire baigne continuellement dans le sang, le concept d'Empire est toujours dédié à la paix.

A l'aide du *Nomos der Erde* de Carl Schmitt, il est possible de simplifier et d'affiner le concept d'Empire développé par Negri et Hardt, et ainsi on peut construire le « concept fort » recherché, qui permettra de cerner l'élément central de l'Empire qui continue à échapper au discours sociologique.

Commençons par éliminer la troisième caractéristique de Negri. Foucault a développé le concept de « biopouvoir » pour décrire une forme de pouvoir typiquement moderne, par opposition à la forme de pouvoir typiquement prémoderne, à savoir le pouvoir de souveraineté. La projection de ce concept sur la notion d'Empire est loin d'être évidente : ne s'agit-il pas d'une perversion du projet philosophique de Foucault ?

Foucault n'est-il pas considéré comme un « historiciste radical » ? N'est-ce pas un non-sens d'appliquer aux Empires classiques ce concept de « biopouvoir », qui pour Foucault symbolise justement la rupture avec le monde prémoderne<sup>21</sup> ? Plus fondamentalement, en faisant servir le biopouvoir au profit de la souveraineté impériale, n'est-ce pas aller à

---

<sup>20</sup> Ce 'c'est-à-dire' est important, car c'est après ce 'c'est-à-dire' qu'on voit le gouffre qui sépare le discours de la sociologie politique de celui de la philosophie. En effet, pour le philosophe Negri, 'l'absence de frontières' veut dire infiniment plus que dans l'idéaltype Wébérien que j'ai développé plus haut.

<sup>21</sup> Foucault oppose le « biopouvoir », forme typiquement moderne du pouvoir au « pouvoir de souveraineté », la forme typiquement prémoderne du pouvoir. Voir Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité. Tome I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1994.

l'encontre de la leçon centrale du Foucault, qui dit que le pouvoir vient de partout, qu'il n'a pas de centre et que, dès lors, la souveraineté n'est qu'une fiction ?

Sans doute un philosophe aussi érudit que Negri ne sera-t-il pas sans défense face à de tels critiques<sup>22</sup>, mais, il serait tout de même plus avisé de ne pas embarrasser le concept d'Empire d'une discussion difficile autour de la philosophie de Michel Foucault. Si j'élimine le troisième critère, la définition se réduit au premier critère, et plus précisément à la prétention de l'Empire de regrouper « l'entièreté de la Civilisation ».

En effet, le deuxième et le quatrième critère ne font que préciser cette idée d' « entièreté de la Civilisation », le deuxième en rajoutant une dimension temporelle (« éternité ») à la dimension spatiale, le quatrième en précisant le contenu de cette civilisation humaine (« dédié à la paix »).

Ici, nous butons sur une caractéristique étrange de la définition de Negri : l'unité politique en a disparu. Cet « oubli » est peut-être lié à l'ambiguïté entre biopouvoir et pouvoir de souveraineté (impériale) que j'ai mis en évidence. Mais il y a également une autre explication. Jusqu'ici, j'ai traité la question d'une façon purement conceptuelle, sans problématisation historique.

J'ai certes admis que les deux aspects centraux de mon concept d'Empire – prétention à incarner, face à la Barbarie, l'entièreté de la Civilisation et unité politique de l'ensemble – ont été tirés de l'expérience des « Empires classiques ». Or, un tel concept est-il encore applicable au monde actuel ? C'est ce que nous verrons dans la section suivante.

### 1.1.2. Le concept d'Empire est-il encore applicable au monde actuel ?

La façon dont la question est posée me permet de clarifier une dernière fois ma position. En effet, j'aurais pu poser la question d'une tout autre façon. J'aurais pu chercher à construire un

---

<sup>22</sup> La question est en effet très compliquée, vu que l'Empire de Negri et de Hardt « n'a pas de Centre » et semble donc ne pas relever de la logique de souveraineté. Dans d'autres passages pourtant, ils n'hésitent pas à parler de souveraineté impériale. J'ai l'impression que Negri et Hardt restent souvent délibérément vagues, ce qui compliquera l'analyse dans le chapitre 2. Les mauvaises langues appliqueront aux philosophes continentaux contemporains la raillerie que Schopenhauer adressait à Hegel : une fois que Kant avait démontré que l'obscur n'était pas nécessairement insensé, aussitôt l'insensé s'est drapé dans les manteaux de l'obscur.

concept « moderne » d'Empire, distinct de celui d'Empire classique. J'ai écarté une telle approche, non seulement parce que la référence au concept d'Empire tient toute sa force de la référence aux Empires classiques, mais également parce que les manifestations ultérieures du concept peuvent être présentées comme des dégénérescences du concept d'Empire classique. C'est ce que je vais essayer de montrer dans ce qui suit.

Pour savoir si le concept d'Empire est encore applicable au monde actuel, il faut d'abord déterminer en quoi le monde actuel diffère du monde des Empires classiques. Comme le montre très bien Carl Schmitt<sup>23</sup>, la différence essentielle est le passage d'une vision pré-globale à une vision globale du monde. Ce passage s'effectue, ou plutôt débute, avec les Grandes Découvertes de la fin du 15<sup>ième</sup> et du début du 16<sup>ième</sup> siècle, mettant en marche un processus de « globalisation » toujours en cours.

Tant que la Terre n'était pas encore mesurée scientifiquement dans son entièreté, des Empires comme l'Empire Romain, l'Empire hellénistique ou le Khalifat musulman pouvaient effectivement se présenter comme l'entièreté de la Civilisation face à la barbarie, comme kosmos entouré d'un chaos, comme Dar al Islam (maison de l'Islam) face au Dar al Harb (maison de la guerre).

En effet, dans la vision pré-globale du monde, les frontières du monde vécu, voire du monde connu, ne vont guère plus loin que les *limites* (pluriel de *limes*) plus ou moins floues de l'Empire, ces *limites* où guettent les barbares. Cette prétention n'est plus possible une fois qu'une vision globale du monde s'impose. Ou plutôt : pour réaliser une telle prétention impériale, une grande puissance devrait désormais dominer la Terre entière, ce qui est à présent impossible et le restera sans doute encore longtemps.

Or, n'avons-nous pas eu des Empires depuis cette période ? N'avons-nous pas eu d'un côté les Empires coloniaux, et de l'autre, le Saint Empire ? En ce qui concerne le Saint Empire, il ne peut être compris indépendamment de son origine dans la *Respublica Christiana*. Selon Schmitt, la position de l'Empereur dans la *Respublica Christiana* est celle du katechon, celui qui fait tenir l'ordre du monde et qui empêche l'avènement de l'Antéchrist. Il est donc le

---

<sup>23</sup> Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Rahmen des Ius Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1950.

garant de l'unité de la Respublica Christiana, sans vouloir réunir cette Respublica Christiana sous son pouvoir politique unique.

Avec les guerres de religion, l'unité de la Respublica Christiana est détruite et elle est remplacée par une communauté d'Etats-nations européens, une communauté d'Etats partis au Ius Publicum Europaeum (IPE). Selon Schmitt, l'unité de la Respublica Christiana était garantie par l'Eglise Catholique, alors que l'unité de la communauté régie par l'IPE est garantie par le rapport hiérarchique entre le sol européen et le reste de la Terre.

Il s'agit donc d'une vision imparfaitement globale, qui ne deviendra vraiment globale qu'avec l'égalisation du statut des territoires à partir du 19<sup>ième</sup> siècle. D'ailleurs, cette égalisation constitue selon Schmitt la fin du Ius Publicum Europaeum, le premier Nomos<sup>24</sup> de la Terre. Ceci va amener une période de crise, caractérisée par deux guerres mondiales, qui se soldera par la constitution, n'en déplaise à Schmitt, d'un nouveau Nomos de la Terre, le système de l'ONU<sup>25</sup>. Le système de l'ONU va finalement étendre la communauté des Etats Souverains aux peuples du monde entier.

Mais revenons au IPE : le rapport hiérarchique établi par la communauté IPE vis-à-vis du reste du monde va légitimer l'impérialisme, la projection de la Souveraineté des Etats-nations européens hors d'Europe. L'IPE ne reconnaît que la Souveraineté des Etats-nations européens et le sol non européen constitue donc un espace libre à l'occupation européenne et à la projection de la souveraineté européenne.

De tout ceci, on peut conclure que le passage à une vision globale du monde a entraîné une désintégration et une dégénérescence du concept d'Empire. A la place de l'Empire classique, qui était une unité politique avec la prétention d'incarner l'entièreté de la civilisation, nous avons d'un côté des impérialismes, qui projettent un pouvoir unique à partir d'un centre sur de vastes espaces (« la périphérie »), mais qui partagent leur mission civilisatrice avec d'autres puissances, et de l'autre côté ce que je propose d'appeler des « communautés impériales », qui

---

<sup>24</sup> Schmitt définit le *nomos* comme l'ordre spatial concret qui est à la base de tout droit.

<sup>25</sup> Schmitt est violemment opposé au système de l'ONU, qu'il juge lié à une conception de la guerre juste qui élimine la distinction entre ennemi et criminel. Ceci ne nous empêche pas de défendre ce système avec les concepts de Schmitt. En effet, il est indiscutable qu'à la base du système de l'ONU, il y a un ordre spatial et territorial concret. Il s'agit d'un ordre spatial et territorial particulièrement rigide, où les frontières sont fixes. C'est une situation inédite dans l'histoire humaine.

ambitionnent de représenter l'entière de la civilisation, mais qui n'ont pas atteint une unité politique en leur sein.

Les soit disant « Empires coloniaux » ne sont donc pas des Empires, mais seulement des impérialismes, que j'ai identifiés comme des dégénérescences du concept d'Empire. Les impérialismes n'ont pas l'ambition de rassembler l'entière de la civilisation et ils ne développent donc jamais l'égalitarisme et l'esprit de tolérance caractéristiques des Empires classiques. C'est ces impérialismes qui correspondent le mieux au « discours sociologique » tel que je l'ai analysé dans la section précédente.

De l'autre côté, j'ai mentionné trois communautés impériales, la *Respublica Christiana*, la communauté IPE et finalement, les Nations Unies. Ces communautés prétendent bien rassembler tous les peuples civilisés ; hors d'elles, elles ne voient que chaos, barbares et sauvages. Mais ces communautés ne disposent pas de procédures politiques assez fortes pour arbitrer les luttes internes. L'ordre juridique, la civilisation, le kosmos que ces communautés ont établi en leur sein peuvent donc à tout moment être menacés par ces luttes.

Le « discours philosophique » de la section précédente correspond donc plutôt à ces communautés-là et nous comprenons maintenant pourquoi, chez Negri, le critère d'unité politique disparaît. En même temps, nous comprenons également pourquoi, tout au long de la modernité, il y a eu, de Napoléon à Hitler<sup>26</sup>, des tentatives de résoudre la contradiction de la communauté impériale en instaurant l'unité politique par la force, par un pouvoir unique.

Il n'est donc guère surprenant que dans le contexte actuel d'accélération dramatique de la globalisation entamée avec la découverte du « Nouveau Monde », la problématique impériale ressurgisse. Or, ce qui m'intéresse dans ce mémoire, ce n'est pas cette résurgence en tant que telle, mais bien l'« entreprise politique » qui l'accompagne. Avant d'analyser plus profondément cette « entreprise impériale », je voudrais clarifier ce que j'entends précisément par « entrepreneuriat politique ».

---

<sup>26</sup> Pour ne choquer personne, je précise que je ne veux pas suggérer une équivalence morale entre ces deux personnages. Je veux simplement dire que chacun à sa manière a montré un réel problème de toute communauté impériale. Comme je le montrerai plus tard, ce genre de tentative ne peut qu'aboutir à l'impérialisme.

## 1.2. Entreprenariat politique

Qu'est-ce qu'un entrepreneur politique ? Le concept d'entrepreneur politique ne se recoupe pas avec des concepts comme femme/homme politique ou théoricien/ne politique. Un concept qui va dans la direction de mon concept d'entrepreneur politique est le concept d'intellectuel organique de Gramsci, mais ce concept suppose toute une sociologie marxiste à laquelle je n'adhère pas.

Commençons par délimiter l'entreprenariat politique de la théorie politique. Dans la théorie de la gestion, on fait la distinction entre la recherche et l'innovation. Pour que les fruits de la recherche se convertissent en innovation, il faut qu'ils trouvent un marché, ce qui passe par un processus de marketing.

Il en va de même sur le marché des idées politiques. Si les penseurs politiques sont les chercheurs de ce marché, les entrepreneurs politiques en sont les innovateurs. Qu'ils construisent eux-mêmes leurs concepts politiques ou qu'ils s'approprient des concepts existants, l'élément saillant est que les entrepreneurs politiques assurent la commercialisation de ces concepts en fonction d'un public cible de consommateurs politiques.

On comprend dès lors aussi la différence entre un entrepreneur / une entrepreneuse politique et un/e femme/homme politique. La femme / homme politique exerce ou cherche à exercer un mandat politique. Rien ne dit qu'elle ou il cherche à innover, à « commercialiser » des idées auprès d'un public de consommateurs politiques. Beaucoup d'autres motivations peuvent jouer. Les concepts « entrepreneur politique », « homme/femme politique » et « penseur politique » sont donc complètement indépendants.

Or, ai-je bien défini le concept d'« entrepreneur politique » en disant qu'il ou elle commercialise des idées politiques auprès d'un public de consommateurs politiques ? Tout cela paraît toujours assez vague et abstrait. Si je définissais le concept d'« entrepreneur pharmaceutique » en disant qu'il ou elle commercialise des théories pharmacologiques auprès d'un public de consommateurs de médicaments, on comprendrait parfaitement de quoi je parle.

Si tel n'est pas le cas pour une définition de même structure concernant les entrepreneurs politiques, le problème doit venir de l'adjectif « politique ». Et, en effet, beaucoup de philosophes se sont brisé les dents sur la question épineuse « Qu'est-ce que le politique ? ». Est-il bien judicieux de s'embarquer dans cette affaire ? Je crois qu'il n'y a pas d'alternative si on veut arriver à un concept opératoire de l'entreprise politique.

### 1.2.1. Qu'est-ce que le politique ?

De tous les auteurs qui se sont heurtés à la question, il est possible que Carl Schmitt ait été le plus téméraire. Sans adhérer à sa conception du politique, je considère qu'elle constitue un bon point de départ pour notre discussion.

Plus précisément, j'estime que Schmitt, en voulant arriver à une théorie générale du politique, n'en a fourni qu'une théorie particulière, n'en a décrit qu'une modalité. Cependant, l'analyse jusqu'au-boutiste de cette modalité par Schmitt peut nous aider à découvrir les autres modalités du politique, et à partir de là, il est possible de construire une vraie théorie générale.

Quelle est donc cette fameuse conception Schmittienne du politique ? L'usage analytique de la pensée de Schmitt est compliqué par ce que Mehring appelle à juste titre l'« ésotérisme » de Schmitt. Privilégiant constamment la suggestion rhétorique, voire l'évocation poétique à l'analyse, Schmitt se borne à *affirmer* des liens entre ses concepts centraux sans chercher à *expliquer* ces liens.

En faisant abstraction des sophismes et des jeux de langage, j'ose pourtant la thèse suivante. J'affirme qu'au centre de la conception Schmittienne du politique, il y a la « Trinité sécularisée » ami – ennemi – Souveraineté, une Trinité<sup>27</sup> qui est surtout développée dans Politische Theologie (PT) et Der Begriff des Politischen (BP) avec un prolongement dans Der Nomos der Erde im Rahmen des Ius Publicum Europaeum (NE).

Cela suppose bien entendu qu'au-delà de leur apport en droit constitutionnel et, en ce qui concerne NE, également en droit international, on puisse lire dans ces textes une pensée politique digne de ce nom. Cela n'est pas évident : comme le rapporte Reinhardt Mehring, il y

---

<sup>27</sup> Il convient toutefois de noter que l'ami restera le parent pauvre de cette « Trinité ».

a toute une controverse sur la question de savoir si Schmitt était avant tout juriste, théologien politique ou philosophe politique<sup>28</sup>.

La question est en effet assez compliquée dès lors que, comme le montre De Wit (2001 : 10), Schmitt ne se soucie guère des frontières entre les disciplines. La position de Mehring dans ce débat est de dire que Schmitt se limite méthodologiquement à sa science juridique et que ses références philosophiques et théologiques doivent être attribuées à sa conviction qu'une orientation pratique et normative ne peut découler que d'une compréhension totale de la réalité.

Mehring souligne à juste titre le penchant « totalisant » de Schmitt, un penchant qui nous occupera encore dans ce qui suit. Toutefois, la thèse de Mehring me paraît intenable. Elle est non seulement incohérente d'un point de vue logique – c'est précisément le penchant « totalisant » de Schmitt qui a fait qu'il ne s'est jamais limité « méthodologiquement à sa science juridique » – mais elle néglige également l'intention clairement affichée par Schmitt lui-même d'esquisser une théorie générale du « besoin politique » de l'humanité, ce qui n'est clairement plus du ressort de la science juridique.

Chez Mehring, on peut trouver essentiellement deux arguments contre l'attribution à Schmitt d'une pensée politique. Premièrement, la pensée de Schmitt ne relèverait pas de la « philosophie politique » puisque « la philosophie politique part toujours de la liberté individuelle »<sup>29</sup> et « la philosophie doit, *en tant que philosophie*<sup>30</sup>, être transparente à elle-même en question et en réponse »<sup>31</sup>. Deuxièmement, son appartenance à la théologie politique serait douteuse puisque Schmitt distingue « de façon théologiquement controversée » son critère politique de l'amour chrétien...

Le moins que l'on puisse dire est que ces arguments de Mehring relèvent de conceptions particulières de la philosophie politique et de la théologie politique. On peut y adhérer ou non, mais on ne peut pas les considérer sans discussion comme « généralement admises », comme le fait Mehring. Ces arguments montrent que l'intention de Mehring est de « blanchir » la

<sup>28</sup> Voir Mehring (2001 : 8-11).

<sup>29</sup> En fait, il va même plus loin et dit : « Jusqu'à nouvel ordre philosophie veut dire tentative d'autofondation de la liberté. » - « Näherhin heisst Philosophie der Versuch der Selbstbegründung der Freiheit. »

<sup>30</sup> De telles tournures de phrases éveillent tout de suite mon soupçon... Ne sont-elles pas caractéristiques de la « philosophie de pasteurs » allemande que vilipendait Nietzsche ?

<sup>31</sup> „Eine Philosophie muss sich in Frage und Antwort *als Philosophie* durchsichtig sein.“

philosophie politique et la théologie politique traditionnelles de tout « Schmittisme ». Il s'agit donc d'un de ces « rejets fainéants » de Schmitt contre lesquels de Wit (2001 : 31) s'insurge.

En cela, l'approche de Mehring est à l'opposé de la mienne. Je veux parvenir à une théorie générale du politique, en traitant la conception Schmittienne comme une modalité parmi d'autres. Dans une telle perspective, les « tentations Schmittiennes » de la théologie et de la philosophie politiques traditionnelles sont particulièrement intéressantes, puisqu'elles révèlent que la politique Schmittienne constitue bel et bien une des trois modalités du politique.

Elles sont en tout cas plus intéressantes que la question de savoir si l'amour chrétien contredit la conception de Schmitt, ou si la philosophie politique doit nécessairement partir de la liberté de l'individu, voire être transparente à elle-même en question et en réponse. Pour moi, le fait que Schmitt a travaillé avec passion la question « qu'est-ce que le politique ? » est suffisant pour conclure que sa pensée relève bien de la pensée politique et de la science politique.

A mon sens, la pensée politique de Schmitt consiste en une façon particulière de concevoir « le problème politique de l'humanité », et en une façon particulière d'y répondre. Schmitt part donc du postulat typiquement moderne qu'un tel « problème politique de l'humanité » existe, autrement dit, que le politique est quelque chose d'intrinsèquement problématique.

En cela, Schmitt ne se distingue en rien de ses adversaires libéraux et il est donc aussi éloigné qu'eux de la conception Aristotélicienne du politique comme quelque chose de naturel et de spontané. Alors que pour les Anciens, il était tout naturel que les êtres humains se regroupent dans une Cité, pour Schmitt, cette association passe par la désignation d'un ennemi et l'édification d'une Souveraineté.

Nous voilà arrivés au cœur de la théorie de Schmitt : l'affirmation déjà évoquée de la « Trinité » ami – ennemi – Souveraineté comme horizon indépassable pour penser le politique. Comme je l'ai indiqué plus haut, Schmitt se borne à affirmer des rapports entre ces trois concepts centraux, sans démontrer leurs liens logiques.

Je ne peux donc mieux faire que de retracer la genèse de cette « Trinité » à travers l'évolution de la pensée de Schmitt. Le point de départ pour l'édification de la Trinité fut donné par la

*Politische Theologie*<sup>32</sup> (dorénavant PT). PT est une réflexion en quatre chapitres sur le premier pilier de la Trinité : le concept de Souveraineté. Schmitt définit la Souveraineté comme suit : « Souverain est celui qui décide *de* l'état d'exception. »<sup>33</sup> La première chose à remarquer dans cette définition est son caractère personnel (« celui »), dirigé polémiquement contre des conceptions impersonnelles comme celles de Krabbe ou de Kelsen – ce dernier étant, non sans motivation antisémite, le grand Ennemi de Schmitt – qui avaient considéré l'ordre juridique comme souverain.

La deuxième chose à remarquer est que la décision souveraine est *à la fois* la décision qu'une exception est présente et la décision de ce qu'on en fait. En critiquant la tendance de l'Etat de droit à séparer ces deux compétences<sup>34</sup>, Schmitt affirme et nie en même temps l'unicité et l'indivisibilité de la Souveraineté<sup>35</sup>.

L'état d'exception constitue le cas extrême, où l'existence de l'ordre en vigueur est menacée, avec la précision que c'est le Souverain qui décide ce que le mot « ordre » veut dire et quand cet ordre est menacé. Aucune norme n'est applicable dans ce cas-là, car la norme suppose déjà l'ordre créé par la décision politique.

Pour Schmitt, aucune norme ne peut être appliqué au chaos. Avec une fureur antisémite, il attribue l'idée qu'une norme soit applicable au chaos à la « pensée juive » qui aurait pollué le « bon droit allemand »<sup>36</sup>. Il attribue également l'insistance sur la norme et le « refoulement » de l'exception à la pensée des sciences de la nature qui menacerait le personalisme juridique.

---

<sup>32</sup> Schmitt, C., *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934.

<sup>33</sup> „Souverän ist, wer *über* den Ausnahmezustand entscheidet.“ Cette citation est tirée du premier chapitre, intitulée « Définition de la Souveraineté » (PT : 13-21). La discussion qui suit se réfère à ce chapitre et aussi au chapitre suivant, qui engage la polémique avec Kelsen et les siens (PT : 25-40). Je note en passant qu'on a beaucoup glosé en France sur la prétendue « ambiguïté » du « über » allemand. Or, le « über » allemand est encore plus clair que le « de » français, ce qui m'a été confirmé par plusieurs germanophones. La traduction par « dans », suggérée notamment par Julien Freund, est donc une traduction fautive, même si dans la suite du texte il devient absolument clair que Schmitt identifie décision « de » et décision « dans » l'état d'exception.

<sup>34</sup> En réalité, cette séparation est vieille comme le monde. Ainsi, à Rome, le Sénat avait la compétence de déclarer l'état d'exception – le Sénat décidait donc *de* l'état d'exception – et il demandait dans ces cas-là aux consuls de nommer un « *dictator* », qui avait pour compétence d'agir *dans* l'état d'exception, pour une période de 6 mois.

<sup>35</sup> S'appuyant sur Derrida, De Wit (2001 : 30 – 36) montre que, dans toute son œuvre, Schmitt affirme et nie en même temps les concepts de la logique classique de la Souveraineté. Ici, il la nie en affirmant que l'Etat de droit a séparé les deux compétences et en affirmant que la Souveraineté n'existe que si elles sont liées. Mais il l'affirme en soulignant qu'il ne s'agit là que d'un retardement, que d'une tentative de refoulement de la décision Souveraine, qui de toute façon resurgit toujours.

<sup>36</sup> Voir Mehring (2001 : 60 – 73).

Si la norme ne peut exister que grâce à l'exception, qu'à l'intérieur d'une décision politique Souveraine, cela implique bien sûr que les relations d' « amitié », caractérisées par des droits et des devoirs réciproques, supposent un pouvoir Souverain et dépendent de la volonté de celui-ci. C'est là le rapport essentiel entre Souveraineté et amitié que Schmitt postule.

Au sujet de la norme et de l'exception chez Schmitt, on ne peut mieux faire que de citer Bernard Manin (1996 : 164-165) :

C'est une erreur, voire un sophisme, de considérer, comme on le fait parfois, que la vérité ultime d'un phénomène politique réside dans la forme qu'il prend la plupart du temps. En réalité, le cas d'exception importe aussi. (...) Il est, du reste, tout aussi sophistique de conférer au cas extrême (...) un privilège épistémologique. Pas plus que le cours habituel des choses, il ne révèle, en politique, la vérité ou l'essence ultimes.

(..) La pensée de Carl Schmitt constitue l'un des exemples les plus brillants d'une théorie politique développant de façon systématique et délibérée le principe sophistique que le cas extrême révèle l'essence d'un phénomène. Cela ne signifie pas, bien sûr, que les analyses de Schmitt sur les cas extrêmes soient sans valeur. Au contraire, elles sont en général pénétrantes. Mais Schmitt étend de façon indue, quoique tout à fait consciente, les conclusions qui peuvent être tirées du cas d'exception à la nature générale du phénomène en question.

En reprochant à Schmitt cette « erreur », ce « sophisme », cette « extension indue », Manin va dans le sens de ce que j'ai suggéré plus haut, à savoir que Schmitt décrit une certaine modalité du politique, en étendant de façon indue les conclusions qui peuvent être tirées de l'analyse de cette modalité à la nature générale du politique.

Dans le chapitre 3, Schmitt lève le mystère de l'origine de son concept de Souveraineté, en déclarant que le concept de Souveraineté, comme tous les concepts prégnants de la théorie politique<sup>37</sup>, est un concept théologique sécularisé. Se réclamant d'une sociologie des concepts juridiques, Schmitt pose donc une homologie structurale entre la théologie et la théorie politique.

---

<sup>37</sup> En fait, dans PT, Schmitt parle de théorie de l'Etat et non de théorie politique. Je pense toutefois qu'on peut, sans faire injustice à Schmitt, lire « politique » chaque fois qu'il écrit « Etat ». En effet, à l'époque de la parution de PT, Schmitt n'avait pas encore lancé sa thèse de la fin de l'Etat et il raisonne donc du point de vue du monopole Etatique du politique.

On ne s'étonnera pas qu'encore une fois, Schmitt pose une thèse sans l'expliquer. Pour l'expliquer, je pourrais faire appel à la sociologie de Durkheim, qui considère que la religion est une représentation symbolique du lien social ou à la psychanalyse de Freud, qui dit essentiellement la même chose, mais en y rajoutant le « mythe scientifique » d'un meurtre du père originel comme moment fondateur du lien social civilisé.

Puisque le politique est la sphère où les êtres humains font et défont, créent et recréent du lien social, il s'en suivrait une homologie structurale entre la religion – la représentation symbolique du lien social – et la théorie politique – la théorie de la dynamique de ce même lien social. Or, Durkheim n'explique pas vraiment *pourquoi* la religion est au cœur du lien social et le mythe scientifique de Freud reste insatisfaisant.

Comme je l'ai déjà laissé entrevoir dans l'introduction, je vois les choses comme suit. Nul ne niera que la religion constitue une réponse aux interrogations les plus fondamentales des êtres humains sur leur existence, sur leur condition humaine. Je voudrais cependant aller plus loin en affirmant que la religion *résume* la façon d'être dans la vie, le mode d'existence d'un groupe donné.

Or, comme l'a bien remarqué Aristote, l'être humain est un « ζῷον πολιτικόν », un être vivant éminemment social et politique. Toute position par rapport à l'existence humaine connaîtra donc son heure de vérité dans le moment du politique, où l'existence *de* l'être humain devient l'existence *des* êtres humains, où les êtres humains font et défont les liens qui les unissent et où ils définissent leur commune humanité.

Ainsi, les différentes modalités du politique correspondront à autant de positions par rapport à la condition humaine, à autant de façons d'être dans la vie, à autant de modes d'existence. A chacun de ces modes d'existence correspondra donc également une théologie spécifique.

Dans le chapitre 4 de PT, Schmitt se consacre aux « philosophes politiques<sup>38</sup> de la contre-révolution ». Ce chapitre est surtout intéressant pour ce que Schmitt y dit sur les fondements anthropologiques de sa conception du politique. Il y affirme pour la première fois sa grande

---

<sup>38</sup> En fait, il dit « philosophes d'Etat » mais, comme souligné dans la note 36, on peut lire « philosophes politiques », en tenant compte de l'évolution de la pensée de Schmitt.

dichotomie entre théories autoritaires, politiques d'une part et théories anarchiques, antipolitiques d'autre part.

Les premières postuleraient l'être humain comme « mauvais », les deuxièmes comme « bon ». Schmitt croit là avoir fait une grande découverte, qu'il répètera tout au long de sa carrière. En effet, pour Schmitt *toute* théorie du politique doit nécessairement considérer l'être humain comme « par nature bon » (théorie politique) ou « par nature mauvais » (théorie antipolitique). Par ce grand « ou... ou... » il nie, tout en les mentionnant, toutes les versions historiques, pédagogiques ou économiques qui refusent cette alternative.

Pourtant, aucune pensée qui se respecte n'a jamais tranché la question de façon aussi nette. Chez Hobbes, la « bête humaine » peut être civilisée et éduquée. Chez Rousseau et Marx, nous trouvons une historicité de la nature humaine : l'homme naturellement bon « chute », est aliéné de sa vraie nature avec la constitution de la société et l'apparition de l'inégalité, mais peut y être ramené par une révolution politique chez Rousseau, par une révolution sociale chez Marx.

La théorie économique quant à elle réduit<sup>39</sup> l'être humain à « Max U », à une machine qui maximalise son utilité. Il serait complètement absurde de considérer « Max U » comme bon ou mauvais. Cela n'empêche pas « Max U » d'être à la base d'une théorie politique libérale extrêmement cohérente, qui ne « contourne » pas du tout le politique, comme le prétend Schmitt : il s'agit de la théorie des biens publics qui définit de façon très précise l'étendue de l'action de l'autorité politique d'un point de vue libéral.

Plus fondamentalement, on peut s'étonner du ridicule : qu'est-ce que cela peut bien signifier quand l'être humain à se juger lui-même « bon » ou « mauvais » ? Protagoras n'a-t-il pas établi il y a vingt-cinq siècles que l'être humain est la mesure de toute chose ? Comment mesurer la mesure elle-même ? En paraphrasant Nietzsche, on peut dire que celui qui dit « l'humanité ne vaut rien » dit simplement « je ne vauds rien ».

---

<sup>39</sup> La théorie économique fait bien l'hypothèse que l'être humain maximalise son utilité sous des contraintes, qui représentent le monde extérieur. Tout ce qu'elle garde de l'être humain est donc « Max U », une machine à calculer l'utilité. Cette hypothèse est omniprésente en sciences sociales – Gary Becker a même fait une théorie du mariage à partir d'elle – mais on précise souvent qu'il s'agit d'une hypothèse « purement méthodologique ». Pour avoir côtoyé la profession de près (maîtrise d'économie en Belgique, DEA à Nanterre), je peux dire que les frontières sont poreuses et qu'on passe vite, dans l'interprétation des résultats, du postulat méthodologique à une conviction anthropologique profonde, qu'elle soit implicite ou explicite.

Et en effet, dans PT, nous avons bien droit au ridicule quand Schmitt appelle à la rescousse de sa conception du politique non pas un philosophe politique connu mais bien Juan Donoso Cortès, publiciste fondamentaliste qui croyait sérieusement avoir découvert en Proudhon l'incarnation du Diable.

Chez Donoso Cortès, on rentre dans un monde obscur, dominé par la nature pécheresse de l'homme. En plus, il est obsédé par une vision apocalyptique d'une guerre mondiale entre catholiques et socialistes. Après avoir tenu le coup pendant les 550 pages de son *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*<sup>40</sup>, je suis d'avis que cet auteur est peut-être un cas clinique intéressant pour la psychanalyse, mais ne nous renseigne pas davantage sur la théorie politique.

Le fait que Schmitt en soit ramené dans ce chapitre 4 à mettre en scène comme les héros de sa conception du politique des auteurs aussi plats, aussi peu créatifs et aussi peu « penseurs » que Donoso Cortès et ses précurseurs de Maistre et Bonald, en dit long sur la faiblesse de son anthropologie politique.

Mais au-delà de la faiblesse de son argumentation, Schmitt résume bien la conception typiquement moderne du politique comme quelque chose de problématique. Il en montre également le caractère paradoxal : ce que Schmitt considère comme l'attitude « apolitique », oui même « antipolitique » par excellence, la croyance des anarchistes en l'« autogestion », n'est autre que la croyance antique en la nature politique de l'être humain.

Le politique ne serait-il donc que la violence nécessaire pour domestiquer une multitude d'individus par essence apolitiques ? Ou plutôt : l'inéluçabilité du politique résiderait-elle précisément dans le caractère apolitique de l'être humain ? Telle est bien la thèse paradoxale de Schmitt.

*Der Begriff des Politischen*<sup>41</sup> (dorénavant BP) poursuit la réflexion entamée dans PT sur « l'essence » du politique, sur la place de la Souveraineté et de l'exception et sur la

---

<sup>40</sup> Juan Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Editeur Auguste Vatou, Paris, 1862. Je note en passant que cette édition de 1862, que je me suis procurée dans une librairie de seconde main en bas de chez moi, n'est sans doute plus disponible.

<sup>41</sup> *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

« nature humaine ». Les mêmes concepts et les mêmes problématiques reviennent dans les deux textes. Le principe de charité impose donc de postuler que Schmitt continue dans BP la réflexion entamée dans PT, même si dans BP, il ne fait aucune référence explicite à PT.

Le fait est qu'après la publication de BP, Schmitt a réédité PT sans modification. L'absence de référence explicite reliant les deux œuvres est peut-être une instance typique de l'impératif sophistique de Schmitt : restons ambigus pour éviter d'être réfuté ! Mais il est « charitable » de ne pas en tenir compte.

Postulant cette continuité entre les deux œuvres, on en arrive à la conclusion que, si, comme je l'ai établi plus haut, PT affirme que toute relation « normée » de droits et d'obligations, que toute relation amicale découle de l'édification de la Souveraineté, BP y rajoute un rapport essentiel entre Souveraineté et ennemi, plus précisément que l'édification de la Souveraineté passe par la désignation d'un ennemi.

Le lien entre BP et PT se fait dans le §4 de BP (BP 37-45), par le concept de Souveraineté. Schmitt affirme que l'unité politique est Souveraine ou n'est pas. La Souveraineté est maintenant définie comme le monopole de la décision de l'hostilité<sup>42</sup> et de l'amitié. Il y a toutefois un lien très clair avec la vieille définition du Souverain comme celui qui décide de la situation exceptionnelle. Pour Schmitt, le concept d'ennemi suppose la « possibilité réelle » de la guerre et c'est précisément le caractère exceptionnel de la guerre qui fait qu'elle est le cas sérieux et donc déterminant.

Schmitt n'*explique* pourtant pas ce lien intime entre regroupement ami – ennemi et Souveraineté qu'il affirme avec autant de force. S'il est clair que chez lui l'édification d'une Souveraineté ne peut se faire que par la désignation d'un ennemi, il se défend de tout bellicisme et de toute primauté de l'ennemi. Il affirme tout simplement que tous les concepts juridiques découlent *dialectiquement* de leur négation et il fait le parallèle avec le droit pénal : le fait que ce dernier parte de la supposition du crime n'implique aucunement une quelconque primauté du crime.

---

<sup>42</sup> Schmitt se donne beaucoup de peine pour souligner que son concept d'ennemi concerne l'ennemi public et non l'ennemi privé, *hostis* et non *inimicus*, *polemios* (πολεμῖος) et non *echthros* (εχθρός). En cela, il est un peu handicapé par la langue allemande qui ne connaît pas de racine différente pour l'inimitié privée d'une part et l'hostilité publique d'autre part. Même si la distinction entre les deux racines latines est tombée en désuétude dans le français contemporain, les deux racines existent et il est donc judicieux de les utiliser dans toute discussion sur Schmitt en langue française, si nécessaire avec une note explicative.

Cette dialectique négative explique pourquoi l'ami est le parent pauvre de la Trinité. C'est également elle qui est au cœur de l'« anthropologie politique » Schmittienne. Dans le §7 (BP : 59 – 68) Schmitt répète sa théorie de « l'homme mauvais » et tente de la rendre plus crédible en établissant une lignée Macchiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte, de Maistre, Donoso Cortés, Taine, Hegel. Quelle lignée<sup>43</sup> !

Or, les conceptions des dogmatiques du péché originel d'une part et de la philosophie politique moderne d'autre part d'un « homme mauvais » ne concordent pas. Les théologiens du péché originel postulent que l'être humain a un défaut *moral*. Ce défaut moral peut bien fonder une « Herrschaftsbedürftigkeit », un besoin d'autorité. Mais cette conception est inutilisable pour Schmitt puisqu'elle rend le politique dépendant de la sphère morale, et est donc incompatible avec l'indépendance et même la totalité du politique que Schmitt affirme.

Pour la philosophie politique moderne de son côté – et pour les sciences sociales qu'elle a contribué à fonder – l'« homme mauvais » a l'innocence de l'animal. La « bête humaine » tend à vivre selon ses pulsions, mais elle peut être domestiquée et civilisée. Cet idéal libéral de civilisation et de pacification de la « bête humaine » commence déjà chez Hobbes que Schmitt n'arrive pas à reconnaître comme son ennemi. Ou est-ce qu'il s'agit d'une autre instance du sophisme Schmittien ?

Les sciences sociales qui continuent la tâche de la philosophie politique « en y ajoutant d'autres moyens »<sup>44</sup> ne diront pas autre chose. En économie, la théorie de l'équilibre général d'Arrow et de Debreu démontre la possibilité théorique d'une coordination pacifique, par le marché, d'actions individuelles orientées exclusivement vers la satisfaction maximale des pulsions, débouchant sur un optimum de Pareto<sup>45</sup>.

Il en va de même pour la psychanalyse. Quand Freud affirme, dans le premier paragraphe de *Die Zukunft einer Illusion*, p. 5-10, que la culture repose sur le renoncement pulsionnel, cela

---

<sup>43</sup> Il est vrai qu'un peu plus tard il établira une lignée encore plus étrange : Pindare – Hölderlin – Hitler... Voir Mehring (2001 : 65).

<sup>44</sup> Comme le remarque Schmitt, Clausewitz n'a pas affirmé que la guerre consistait en la continuation de la politique avec d'autres moyens, mais bien en la continuation de la politique en y *ajoutant* d'autres moyens.

<sup>45</sup> L'optimum de Pareto est défini comme suit. On considère qu'une économie a atteint un optimum de Pareto s'il est impossible d'améliorer le sort d'un agent économique sans diminuer la satisfaction d'un autre agent économique.

n'est en aucune façon incompatible avec son espoir en un avènement du règne du « Dieu Logos », où l'humanité pourra finalement se débarrasser de l'idéalisation infantile du Souverain et de la pulsion de destruction au fond de toute hostilité politique.

En l'absence d'un fondement philosophique ou théologique, la réflexion de Schmitt sur l'anthropologie qui sous-tend sa conception du politique débouche donc sur un cercle peu satisfaisant. L'être humain a besoin de politique Schmittienne puisqu'il est mauvais. Sa mauvaiseté ne veut toutefois dire rien de plus qu'il est « *Herrschaftsbedürftig* », ajoute Schmitt. Or, que signifie la « *Herrschaftsbedürftigkeit* » de l'être humain ? Précisément qu'il a besoin de politique Schmittienne !

Toutefois, je crois bien que la politologie de Schmitt se fonde sur une conception particulière de la « nature humaine ». Elle ne suppose pas l'être humain « mauvais » – d'ailleurs, à mon sens, cela ne voudrait rien dire – elle suppose qu'il s'agit d'un être négatif et réactif, c'est à dire que l'être humain ne peut s'affirmer qu'en niant et en s'opposant à un de ses semblables, en projetant sur lui sa rancune et son ressentiment.

Il y a une « passion de l'ennemi » chez Schmitt qui ne s'est jamais démentie. On peut commencer par noter avec Karl Löwith<sup>46</sup> le caractère presque purement polémique de ses œuvres. Admiratif du systématisme inégalé de la pensée libérale, Schmitt reste prisonnier du système de son adversaire. J'ai également clairement mis en évidence plus haut la centralité du concept d'ennemi dans sa conception du politique et ce malgré tous ses propres démentis.

Cette centralité du concept d'ennemi se voit aussi dans le nombre de ses œuvres qui y sont consacrées : NE, BP, *Theorie des Partisanen*<sup>47</sup>, ... Mais la manifestation la plus claire de la « passion de l'ennemi » de Schmitt constitue son antisémitisme forcé<sup>48</sup>. L'antisémite est une des incarnations les plus claires de la passion de l'ennemi puisque, comme le notait déjà

---

<sup>46</sup> Voir De Wit (2001 : 16 – 19)

<sup>47</sup> Schmitt, C., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, 1963.

<sup>48</sup> De Wit (2001 : 9) soutient que l'antisémitisme de Schmitt est resté confiné à sa période nazie (1933-1936). Mehring (2001 : 95) montre d'une part, que la disgrâce de Schmitt après 1936 n'était que relative et que sa pensée juridique a continué à légitimer la politique intérieure et extérieure du Troisième Reich et d'autre part, que Schmitt a continué à tenir des propos antisémites après la guerre, tels que : « Denn Juden bleiben immer Juden, während ein Kommunist z.B. sich besseren kann. (...) Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind. » (Car les Juifs resteront toujours des Juifs, alors qu'un communiste par exemple peut encore s'améliorer. (...) C'est précisément le Juif assimilé qui est le véritable ennemi.) Cela se passe de commentaire. (Mehring cite à partir du *Glossarium. Aufzeichnungen aus der Jahre 1947-1951*, publié de façon posthume en 1991.)

Sartre, il se trouve dans la situation inconfortable de toujours avoir besoin de celui qu'il déteste.

La véritable passion que Schmitt voue à l'ennemi apparaît pour une dernière fois dans sa citation, dans le *Glossarium*, du poème de Theodor Däubler, Sang an Palermo : « *Der Feind ist unsere eigne Frage in Gestalt. / Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen.* »

On peut même se demander si Schmitt ne s'est pas trompé fondamentalement en dissociant son critère politique de l'impératif évangélique « aimez vos ennemis ! ». Il a prétendu que le texte évangélique visait les ennemis privés et non les ennemis publics. Outre le fait que cette interprétation soit extrêmement douteuse – cf. l'attitude des premiers chrétiens envers la lutte armée – on peut voir dans la véritable passion que Schmitt voue à ses ennemis (publics) une expression d'amour fou à leur égard !

La passion de l'ennemi de Schmitt n'est égalée que par ce que j'appellerais sa « passion de l'Absolu », dont son Souverainisme et son goût pour la théologie politique ne sont que deux instances particulières. Plus haut, j'ai déjà parlé avec Mehring du penchant « totalisant » de Schmitt, de sa croyance qu'une orientation pratique et normative suppose une compréhension totale de la réalité.

Il est important de noter qu'il s'agit d'une compréhension totale de la réalité à partir d'un point unique. La compréhension totale de la réalité selon Schmitt ne relève aucunement d'une interprétation pluraliste de cette réalité, mais en constitue l'antipode. Monisme religieux, épistémologique et politique vont de pair chez Schmitt : *un* Dieu, *une* Vérité, *un* Souverain<sup>49</sup>, trois incarnations de l'Absolu auquel Schmitt voue un véritable culte.

Quel est donc le lien qui relie cette passion de l'Absolu à la passion de l'ennemi ? Je crois que ces deux « passions » renvoient l'une à l'autre, formant ainsi un cercle, qui est mû par la conception négative et réactive de l'être humain.

D'une part, la passion de l'Absolu a abouti, dans la modernité, à une impasse : c'est la fameuse « mort de Dieu » diagnostiquée par Nietzsche. Après la mort de l'Absolu, seule la

---

<sup>49</sup> J'espère qu'il est clair de ce texte que j'estime que la résonance avec le slogan nazi « ein Volk, ein Reich, ein Führer » n'est aucunement une coïncidence !

mort est absolue et permet encore d'échapper au « tout relatif », qui, pour les croyants en l'Absolu, signifierait que la vie n'a plus de sens. C'est pour cela que ces croyants ont besoin d'un ennemi et de la possibilité réelle de le tuer et de mourir par ses mains.

D'autre part, la passion de l'ennemi, en tant que projection de négativité pure – de « pulsion de Mort » dans le vocabulaire Freudien – nous mène finalement à l'Absolu, qui n'est autre qu'un Grand Néant. Bien loin de donner un sens à la vie, l'Absolu est la négation de la vie concrète et de toutes ses ambiguïtés.

Dieu, Souveraineté, Vérité – autant de négations. Comme le concept d'un Dieu unique nie la pluralité de la réalité concrète et la « guerre des dieux » qui y a lieu, la notion d'une Vérité absolue nie la production concrète de vérités multiples liées à des perspectives spécifiques et la notion d'une Souveraineté unique et absolue nie la vie politique concrète, la dynamique institutionnelle réelle, qui ne se réduit pas à l'(in)existence d'une entité politique Souveraine.

C'est donc bien la conception de l'être humain comme un être essentiellement négatif et réactif qui relie les deux passions. Si on considère cette conception non comme une description générale de l'être humain, mais bien comme une modalité particulière de l'existence humaine, la conception Schmittienne du politique se meut également en une modalité particulière du politique, que j'appellerai le mode Schmittien ou Souverainiste.

J'ai défini plus haut le politique comme la sphère où les êtres humains font et défont du lien social, où ils créent et recréent des liens d'amitié, c'est-à-dire des liens de droits et d'obligations citoyennes réciproques. Le mode Souverainiste du politique consistera alors en la tentative de création de ces liens d'amitié par l'édification d'une Souveraineté, qui passe à son tour par la désignation d'un ennemi.

Si j'ai identifié plus haut ce mode comme un mode négatif et nihiliste, il est toutefois omniprésent dans la modernité. Pour paraphraser Nietzsche<sup>50</sup> : je comprendrais un politologue qui dirait « Je déteste Schmitt, mais je ne supporte plus aucune autre pensée politique », mais

---

<sup>50</sup> Dans l'avant-propos du Fall Wagner, Nietzsche dit „Ich verstehe es vollkommen, wenn heut ein Musiker sagt 'ich hasse Wagner, aber ich halte keine andre Musik mehr aus'. Ich würde aber auch einen Philosophen verstehen, der erklärte: 'Wagner resümiert die Modernität. Es hilft nichts, man muß erst Wagnerianer sein'“ (Je le comprends parfaitement si aujourd'hui un musicien dit 'je déteste Wagner, mais je ne supporte plus aucune autre musique'. Mais je comprendrais aussi un philosophe qui déclarerait : 'Wagner résume la modernité. Quoi qu'il en soit, il faut commencer par être Wagnérien.'

je comprendrais également un philosophe qui dit « Schmitt *résume* la modernité politique ; rien n'y fait, il faut commencer par être Schmittien. »

L'histoire de la modernité politique voit nombre d'êtres humains, qui n'ont aucun différend concret, se désigner mutuellement comme « ennemis » et s'entretuer au nom d'une « Souverain » abstrait et imaginaire (nation, classe, race, ...). Les horreurs de cette modernité politique ont donné très tôt lieu à un contre-mouvement libéral, fondé sur la défense des libertés individuelles.

Guizot est un exemple typique de cette réaction :

« Soit qu'affirmant l'infailibilité on en déduise la souveraineté, soit que posant d'abord la souveraineté en principe, l'infailibilité en découle à son tour, on est poussé, par l'une ou l'autre voie, à reconnaître, à sanctionner un pouvoir absolu. Et le résultat est également imposé soit que des gouvernements oppriment ou que des philosophes raisonnent, soit qu'on prenne pour souverain, le peuple ou le roi. »

Or, ces libéraux n'ont pas contesté fondamentalement les conceptions Souverainistes du politique, mais ont plutôt tenté de limiter le champ d'action du politique, en s'efforçant de parvenir à une coordination pacifique des individus en dehors du politique. Ce faisant, ils ont laissé tout le champ du politique à leurs adversaires Souverainistes. C'est ainsi qu'est né le mode libéral du politique ; le mode libéral et le mode Souverainiste constituent ainsi les deux pôles de la modernité politique.

A mon sens, l'expression théorique la plus rigoureuse de ce mode libéral du politique peut être trouvée dans la théorie économique néoclassique. La théorie néoclassique tente de donner une solution nouvelle au problème Hobbesien, qui est également le problème Schmittien. Comment peut-on créer des relations politiques entre les êtres humains, des relations d'« amitié » qui permettent une interaction pacifique, en assignant à chacun des droits et des devoirs spécifiques ?

Hobbes répondra que cela suppose l'édification d'une Souveraineté, Schmitt rajoutera que l'édification d'une Souveraineté passe par la désignation d'un ennemi. La théorie néoclassique, quant à elle, cherchera la solution dans une coordination pacifique, par le

marché, d'actions individuelles orientées exclusivement vers la satisfaction maximale des pulsions et elle démontre que cela débouchera, sous certaines conditions, sur un optimum de Pareto.

Si ces conditions sont pleinement remplies, le politique disparaît complètement. Or, comme l'a montré Pigou<sup>51</sup>, à peu près dans la même période où Schmitt publiait BP et PT, il y a des biens, appelés biens publics, qui présentent des caractéristiques troublantes : la non rivalité dans la consommation et/ou un coût d'exclusion élevé, voire prohibitif.

La non rivalité dans la consommation signifie que la consommation du bien par une personne n'empêche pas la consommation simultanée de ce même bien par une autre personne. Un bon exemple est une autoroute. En dehors des cas de congestion, le fait qu'un automobiliste utilise l'autoroute ne dérange pas une autre automobiliste dans la consommation du même bien.

Le coût d'exclusion, quant à lui, représente le coût encouru si on veut exclure certaines personnes de la consommation du bien en question, par exemple parce qu'elles n'ont pas payé le prix. Si ce coût est trop élevé, la commercialisation du produit sur le marché privé sera difficile. Un bon exemple est une digue. Il est techniquement très difficile et donc coûteux d'exclure de la consommation de la digue des riverains qui refusent de contribuer à son financement.

Selon que des biens présentent faiblement ou fortement une ou deux de ces caractéristiques, le libre marché n'assurera qu'un approvisionnement insuffisant, voire inexistant de ces biens. C'est là est seulement là que le politique pourra entrer en jeu. Le mode libéral du politique constitue donc une réduction du politique à une technique au service de la poursuite individuelle de l'utilité. C'est pourquoi j'ai parlé d'euthanasie libérale du politique.

J'ai identifié plus haut le mode Souverainiste et le mode libéral comme les deux pôles de la modernité politique. Toutefois, ces deux modes se rejoignent sur un point : ils donnent, chacun à sa manière, un sens restrictif et négatif au concept du politique.

---

<sup>51</sup> Pigou, Arthur C., *The economics of welfare*, Macmillan, Londres, 1952.

Le mode libéral est aussi négatif et aussi nihiliste que le mode Souverainiste, puisque le politique, la sphère où les êtres humains se rassemblent et définissent leur commune humanité n'y est rien de plus qu'une technique au service de l'utilité individuelle. L'être humain est donc réduit à « Max U », à une machine de maximisation de l'utilité.

Ce type humain – « Max U », qui est également « le dernier homme » dont parle Zarathoustra – est si possible encore plus méprisable que « l'homme Schmittien » qui méprise la vie concrète et toutes ses ambiguïtés et qui se prosterne devant le Grand Néant, au nom duquel il est près à tuer et à être tué par ses semblables. « Max U » n'est même plus capable de mépriser la vie, ni de se mépriser lui-même. « Max U » n'est plus qu'une machine. La volonté du Néant est remplacée par le Néant de la volonté.

Si le mode Souverainiste et le mode libéral sont des modes du politique, ce n'est donc qu'en parasitant un mode plus originel du politique, le mode classique. Dans le mode classique, les liens d'amitié politique sont tissés directement, spontanément, sans recours à l'édification d'une Souveraineté ni à la désignation d'un ennemi. Quand les clans habitant l'Attique se sont associées dans la Cité d'Athènes, ils n'ont pas eu besoin pour cela de désigner un ennemi ni d'édifier une Souveraineté. Ils n'ont pas non plus considéré la vie de la Cité comme une technique de maximalisation de l'utilité, mais bien plutôt comme une expression de grandeur humaine.

Le mode d'existence correspondant est un mode actif et affirmatif, la philosophie correspondante sera une philosophie pluraliste. Pluralisme religieux (polythéisme), pluralisme épistémologique (perspectivisme – j'ai rapproché plus haut, à la page 30, le perspectivisme de Protagoras de celui de Nietzsche) et pluralisme politique (multitude de pouvoirs et de contre-pouvoirs) iront de pair.

Pour les êtres humains vivant dans ce mode, le politique ne sera pas du tout quelque chose de problématique, mais bien au contraire quelque chose de parfaitement naturel et spontané. C'est ce qui explique la définition de l'être humain par Aristote – être vivant politique – même si, à l'époque d'Aristote, le mode classique était déjà en dégénérescence.

Il est maintenant possible d'établir un parallèle entre mon exploration du concept d'Empire et ce que je viens de découvrir au sujet du concept d'Empire. Ce parallèle permettra également de réinterpréter les résultats obtenus dans un sens deleuzien.

Dans le paragraphe consacré au concept d'Empire, j'ai découvert trois modes d'existence du concept d'Empire : l'Empire au sens propre ou Empire classique, l'impérialisme et la communauté impériale. S'il est clair qu'il y a un rapport entre l'Empire classique et le mode classique du politique – l'Empire classique propose d'établir un rapport politique direct entre toute l'humanité civilisée, il s'agit donc d'une *kosmopolis*<sup>52</sup>, héritière directe de la polis classique – le rapport entre impérialisme et mode Souverainiste est tout aussi évident.

L'impérialisme se drape dans le manteau de l'Empire et de l'universalisme, mais il ne représente que la projection d'une Souveraineté sur une périphérie. Historiquement, le rapport à la périphérie a même été constitutif de l'édification de la Souveraineté des Etats nations impérialistes. L'impérialisme relève donc clairement du mode Souverainiste, puisque pour créer des rapports politiques il a besoin de l'édification d'une Souveraineté, qui, à son tour, a besoin de la désignation d'ennemis.

Le rapport entre communauté impériale et mode libéral du politique est un peu plus subtil. On peut voir la communauté impériale comme une réaction de mode libéral aux vicissitudes des impérialismes et des Souverainetés. Alors que la Souveraineté, qu'elle soit impérialiste ou non<sup>53</sup>, exclue toujours une partie de l'humanité – l'ennemi – la communauté impériale maintient l'unité de l'humanité mais au prix d'une instrumentalisation, voire d'un abandon du politique.

La communauté impériale relève donc du mode libéral puisqu'elle tente de parvenir à une coordination pacifique des actions des êtres humains sans poser les bases politiques de cette coordination. Elle laisse le champ politique aux impérialismes et aux Souverainetés, qu'elle essaie en vain de contourner. Ceci l'empêche d'actualiser la haute idée d'Empire et de réaliser son projet de coordination pacifique.

---

<sup>52</sup> Dans un passage détestable de NE, Schmitt qualifie la *kosmopolis* de rêverie helléniste « ohne Topos », donc utopique (de « ou topos » en grec), sans ancrage dans un ordre spatial concret. Contrairement à Schmitt, j'affirme que l'Empire d'Alexandre, qui englobait presque tout le monde *connu*, était ce « topos ».

<sup>53</sup> Je considère que toutes les Souverainetés sont impérialistes en puissance, que cette potentialité soit actualisée ou non.

Schmitt prétend que tout libéralisme tente de remplacer le politique par une polarité d'éthique et d'économie (BP, §8, p. 68-78). Cela s'applique en tout cas à la version libérale de l'Empire, à la communauté impériale. Incapable de penser une politique impériale digne de ce nom – parce qu'elle continue de penser le politique en termes Souverainistes – elle essaie de contrebalancer et de contourner la politique impérialiste et Souverainiste par un Empire éthique et économique.

Empire éthique : dès la *Respublica Christiana*, on a tenté de réduire les guerres de la Chrétienté par des institutions comme la « Paix de Dieu », donc en faisant appel à des impératifs éthiques d'origine religieuse. Ceci se prolonge dans la communauté sécularisée des Etats partis aux *Ius Publicum Europaeum* et culmine dans la communauté impériale des Nations Unies, où le poids éthique des droits de l'homme dépasse de loin leur valeur contraignante juridique.

Empire économique : si la *Respublicana Christiana* organise déjà une économie impériale européenne avec trois castes – clergé, noblesse, tiers état – dont surtout les deux premières penseront à échelle impériale. La communauté IPE quant à elle dépend crucialement<sup>54</sup> d'une économie commune, régie par un droit économique commun, même si la production de ce droit reste de la compétence des Souverainetés nationales. Ainsi, il n'est pas étonnant que la naissance de l'ONU se soit accompagnée de la création des institutions de Bretton Woods et que ce dispositif ait été complété ultérieurement par le GATT et l'OMC. A ce sujet, Sami Naïr<sup>55</sup> parle d'Empire marchand.

En combinant cet « Empire économique » et cet « Empire éthique », la communauté impériale n'a toutefois pas réussi à aller au-delà de la coopération technique et économique. Elle n'a pas pu empêcher les guerres fratricides des Souverainetés et des impérialismes en son sein. La communauté impériale et le mode libéral du politique en général sont donc avant tout l'expression d'impuissance politique, ou, si en veut, d'impolitique.

---

<sup>54</sup> Schmitt l'a bien montré dans le corollaire 3 de BP, p. 112- 115. Je cite : „Je schärfer nun vom Offentlichen her der scharfe Dualismus von Innen und Aussen die Türen verschloss, um so wichtiger wurde es, dass im Bereich des Privaten die Türen offen bleiben und eine über die Grenzen hinweggehende Durchgängigkeit des privaten, insbesondere des wirtschaftlichen Bereichs bestehen blieb. *Davon hing die Raumordnung des Ius Publicum Europaeum ab.* (...) So bestand im 19. Jahrhundert im Europäischen Völkerrecht neben dem eigentlich zwischenstaatlichen, nach Innen und Aussen dualistisch unterschiedenen Recht, *ein gemeinsames Wirtschaftsrecht, ein internationales Privatrecht* (...).“ (Je souligne, JVDB)

<sup>55</sup> Voir Naïr, Sami, *L'Empire face à la diversité*, Hachette Littératures, Paris, 2003.

La philosophie de Gilles Deleuze peut nous permettre de réinterpréter les résultats obtenus. Dans *Nietzsche et la Philosophie* (dorénavant NP), Deleuze construit (et attribue à Nietzsche) une théorie généalogique<sup>56</sup>, qui introduit en philosophie les concepts de valeur et de sens.

Philosophie des valeurs, la généalogie est à la fois naissance ou origine des valeurs et valeur de l'origine. Origine des valeurs : le généalogiste devra découvrir le style de vie ou le mode d'existence qui a donné naissance à ces valeurs. Valeur de l'origine : le généalogiste devra également déterminer le caractère noble ou vil de ce mode d'existence. Ainsi, il pourra mener la vraie critique des valeurs.

Philosophie du sens, la généalogie comprend le sens d'une chose, d'un phénomène à partir de la force qui s'en empare. Or, il y a toujours une multitude de forces en lutte pour s'emparer d'une chose. Ceci conduit à une position pluraliste : une chose aura autant de sens que de forces capables de s'en emparer.

L'art délicat mais rigoureux de l'interprétation pluraliste révèle sa complexité si l'on songe qu'une nouvelle force ne peut apparaître et s'approprier un objet qu'en prenant, à ses débuts, le masque des forces précédentes qui l'occupaient déjà. Une force ne survivrait pas, si d'abord elle n'empruntait le visage des forces précédentes contre lesquelles elle lutte. L'art d'interpréter est donc également un art de percer les masques, qui doit découvrir qui se masque et pourquoi, et dans quel but on conserve son masque en le remodelant.

Cependant, la généalogie n'interprète pas seulement, elle évalue. Si différentes forces luttent pour s'emparer d'un objet, cela ne veut pas dire que cet objet est passif et inerte. L'objet lui-même est force, une force qui aura plus ou moins d'affinité avec les forces qui s'en emparent. Ainsi, il y a des forces qui ne peuvent s'emparer de quelque chose qu'en lui donnant un sens

---

<sup>56</sup> NP : 1-9. Je parle de création par Deleuze, non seulement parce que Deleuze forge des concepts nouveaux qui ne se retrouvent pas tels quels chez Nietzsche, mais également parce que Deleuze force la pensée de Nietzsche dans un systématisme qui se révèle à certains moments procrustéen. Deleuze souligne à juste titre la précision et la rigueur de Nietzsche, mais confond ensuite cette précision avec un systématisme. Or, Nietzsche a bien souligné que toute construction de système est aux antipodes de sa philosophie. Deleuze capture avec clarté certaines idées fondamentales de Nietzsche, mais capture moins bien l'ambiguïté et la richesse de l'œuvre. Il semble à la recherche d'un fondement solide pour la connaissance, vieux rêve métaphysique que Nietzsche a dénoncé comme nihiliste. En outre, Deleuze cite des traductions au lieu des œuvres originales et cite souvent la *Volonté de Puissance*, œuvre qui n'est pas de Nietzsche, mais qui est un montage tendancieux et falsificateur, fruit de la vengeance et du ressentiment de sa sœur. Voir à ce sujet la *Kritische Studienausgabe* de Giorgio Colli et Massimo Montinari.

restrictif et une valeur négative. On peut alors appeler au contraire essence, parmi tous les sens d'une chose, celui que lui donne la force qui présente avec elle le plus d'affinité.

Tout ceci ressemble étrangement à mon interprétation des concepts d'Empire et de politique, bien que je n'aie découvert le livre de Deleuze qu'après coup. Dans ce qui précède, j'ai montré que les concepts d'Empire et de politique sont des concepts contestés et que plusieurs forces luttent pour s'en emparer. J'ai également montré que certaines forces ne pouvaient s'emparer de ces concepts qu'en leur donnant un sens négatif et restrictif.

Si le politique est la sphère où des liens d'amitié, porteurs de devoirs et de droits réciproques, se créent et où les humains définissent et affirment leur commune humanité, où ils deviennent humains, les Souverainistes et les libéraux ne peuvent s'en emparer qu'en lui donnant un sens négatif et restrictif.

Le Souverainisme donne un sens négatif au politique, puisque la création de liens d'amitié y passe nécessairement par l'édification d'une Souveraineté. La vie politique concrète (la création de liens d'amitié) y est donc pervertie et crucifiée sur la croix d'une abstraction, négatrice de la vie. Le Souverainisme donne un sens réactif au politique, puisque l'édification de la Souveraineté concernée passe par la désignation d'un ennemi, sur lequel on projette tout son ressentiment, symptôme d'une vie appauvrie.

Ennemi et Souveraineté représentent tous deux la volonté de Néant et le Souverainisme incarne ainsi un nihilisme négatif (Souveraineté) et réactif (ennemi). La définition de la commune humanité devient donc plutôt une projection des aspects les plus bas de l'être humain.

Le libéralisme donne un sens restrictif au politique, puisque la création de liens d'amitié – qui, en outre, passe toujours par l'édification d'une Souveraineté et la désignation d'un ennemi – y est contournée et réduit à un instrument de maximalisation de l'utilité. L'humanité est réduite à « Max U », le néant de la volonté succède à la volonté de Néant. Ainsi, le libéralisme incarne un nihilisme passif.

En fait, le libéralisme est une conséquence logique du Souverainisme. Si, fatigué de se découvrir toujours de nouveaux ennemis pour projeter son énergie négative, son ressentiment,

l'être humain réactif finit par diriger cette énergie contre l'abstraction de la Souveraineté elle-même, on retrouve la vie appauvrie, seule, à l'état nu. Cette vie humaine-là est encore capable de maximalisation de l'utilité, mais plus de politique, sauf peut-être à retourner en arrière et se trouver une nouvelle Souveraineté, ou un nouvel ennemi à abattre. La négation de la Souveraineté, c'est-à-dire la négation d'une négation n'aura conduit qu'à un fantôme d'affirmation, à une impuissance, à une impolitique.

Si le mode Souverainiste et le mode libéral sont donc des versions négatives et restrictives du politique, ce n'est que dans le mode classique que le politique pourra être affirmé, pourra actualiser toutes ces potentialités. Seul une race d'êtres humains actif et affirmateurs, qui acceptent la pluralité de la vie et toutes ses ambiguïtés, pourra donner un sens positif au politique. Ceci suppose une philosophie pluraliste, loin de la passion de l'Absolu.

Il en va de même pour le concept d'Empire, qui est un concept politique. Si l'Empire incarne le rêve ancestral d'une unité politique de la civilisation humaine, Souverainistes et libéraux ne pourront s'en emparer qu'en lui donnant un sens négatif et restrictif.

Quand les Souverainistes s'emparent du concept d'Empire, ils proposent de parvenir à cette unité en édifiant une Souveraineté et en désignant un ennemi. L'unité politique de l'humanité prend donc un sens négatif, puisqu'elle ne sert qu'à mieux exclure une partie de l'humanité – l'ennemi – et à sacrifier l'humanité sur l'autel du Grand Néant, la Souveraineté. C'est pourquoi « l'Empire Souverainiste » n'est qu'un impérialisme.

Quand les libéraux s'emparent du concept d'Empire, ils ne contestent pas le lien entre Empire et Souveraineté, mais nient la Souveraineté impériale et tentent d'actualiser le projet impérial d'unité politique de l'humanité par des moyens extrapolitiques, notamment économiques et éthiques. Ici aussi, la négation de la négation ne mènera toutefois qu'à un fantôme d'affirmation. C'est pourquoi la « communauté impériale » n'est qu'un fantôme d'Empire.

Si l'impérialisme et la communauté impériale sont donc des versions négatives et restrictives de l'Empire, ce n'est que le mode classique qui pourra accoucher d'un concept d'Empire cohérent, où l'unité politique de l'humanité pourra être affirmé, pourra actualiser toutes ces potentialités. Seul une race d'êtres humains actif et affirmateurs, qui acceptent la pluralité de

la vie et toutes ses ambiguïtés, pourra créer un nouvel Empire, où l'unité et la diversité du genre humain seront célébrées dans une affirmation joyeuse de toutes les différences.

### 1.2.2. Typologie de l'entreprise politique

Comment construire à partir de cette analyse du concept du politique une typologie des entrepreneurs politiques ? Est-il possible de partir de la pensée de Carl Schmitt et d'en arriver à importer des concepts économiques en politique ? Il y a de quoi faire se retourner dans sa tombe notre ami Schmitt ! « *Qué horror !* » s'exclamerait-il peut-être dans la langue de Juan Donoso Cortés, qu'il aimait tant citer en langue originale.

Pourtant, c'est bien Schmitt lui-même qui m'en a donné l'idée. Plus haut, j'ai décrit comment Schmitt cherche une unité politique à laquelle il pourra transférer le « monopole » Etatique du politique. Or, en utilisant le terme « monopole » du politique, Schmitt succombe sans se rendre compte à la pensée économique qu'il décrie tant. A l'aide du terme « monopole », on voit immédiatement à quel point la rhétorique de Schmitt est vide quand il dit que l'unité politique a le monopole du politique, ce qui veut dire pour lui le monopole de la discrimination ami – ennemi, ou elle n'existe pas.

Il serait tout aussi absurde d'affirmer qu'une entreprise pharmaceutique doit avoir le monopole sur le marché, sous peine de non existence. En effet, Schmitt avait affirmé lui-même (BP 20–37) que le point du politique pouvait être atteint à partir de chaque sphère d'activité humaine (religion, économie, race, ethnicité, etc.). Si les tensions économiques, religieuses, ethniques ou raciale atteignent une certaine intensité, il peut se produire un « saut qualitatif » vers le politique, qui constitue pour Schmitt le degré extrême des associations et des dissociations.

Cela suppose tout en processus concurrentiel de construction de groupements ami – ennemi. Non seulement Schmitt ne nous dit rien sur ce processus de concurrence politique, il n'introduit la concurrence politique que pour l'éliminer tout de suite avec une affirmation plate concernant l'inexistence de l'unité politique quand son « monopole du politique » est menacé.

Or, si ce « monopole » n'est pas une nécessité logique, il devient une hypothèse particulière, qu'on peut relâcher, comme cela se fait dans l'analyse économique. En relâchant l'hypothèse d'un marché politique monopolistique, on peut parfaitement imaginer une concurrence entre entrepreneurs politiques Schmittiens qui tentent chacun de commercialiser un critère par lequel on peut diviser le monde en amis et ennemis.

Mais ne brûlons pas les étapes. Plus haut, j'ai défini les entrepreneurs politiques comme des innovateurs politiques, comme des agents qui commercialisent des nouvelles idées politiques auprès d'un public cible. J'ai également défini la sphère politique comme la sphère où se créent des regroupements d'« amis », liés par des devoirs et des droits réciproques. On pourrait appeler ces amis des « citoyens ».

Les idées politiques seront donc des projets de regroupements citoyens et les entrepreneurs politiques des agents qui proposent ce genre de regroupements. Or, j'ai identifié plus haut trois modalités du politique et j'ai établi une hiérarchie entre elles. Il devrait donc également être possible d'établir une typologie hiérarchique des entrepreneurs politiques.

Puisque chaque modalité politique correspond à un mode d'existence spécifique, on pourrait se demander : ces entrepreneurs politiques incarnent-ils eux-mêmes ce mode d'existence ou s'adressent-ils en priorité à des consommateurs incarnant ce mode d'existence ? L'important n'est pas là, l'important est quel mode d'existence ils diffusent à travers leur offre politique, à travers leurs conceptualisations politiques, à travers leur projet de regroupement citoyen.

On aura donc premièrement des entrepreneurs politiques Souverainistes ou Schmittiens, qui proposent d'établir des regroupements citoyens en édifiant une Souveraineté et en désignant un ennemi ; certains, tels que Samuel Huntington, vont même jusqu'à dessiner des cartes du monde en termes ami – ennemi. Deuxièmement, on a les entrepreneurs politiques libéraux, qui commercialisent des projets de coordination des utilités individuelles. Troisièmement, on a les entrepreneurs classiques – Solon en est un exemple – qui vendent des idées d'association politique sans détour, en allant directement « *zur Sache selbst* », comme dirait Husserl.

Sur le marché de l'Empire, on pourrait donc théoriquement rencontrer trois types d'entrepreneurs impériaux : ceux qui vendent des idées et des projets proprement impériaux (entrepreneurs politiques classiques), ceux qui vendent des projets impérialistes

(entrepreneurs politiques Souverainistes) et ceux qui vendent des idées autour des communautés impériales (entrepreneurs politiques libéraux).

Dans l'introduction, j'ai divisé le marché de l'Empire en trois segments : le segment islamiste, le segment altermondialiste et le segment néoconservateur. Quel est le rapport entre cette segmentation du marché de l'Empire et la typologie de ce paragraphe ? Une réponse à cette question devra attendre l'analyse des entreprises impériales islamiste, altermondialiste et néoconservatrice du deuxième chapitre. Mais avant cela, il est utile d'explorer le lien théorique entre le concept d'Empire et les concepts d'ennemi et de démocratie.

### 1.3. Empire et ennemi

Quel est le rapport entre le concept d'ennemi et le concept d'Empire ? Comment un Empire se comporte-t-il avec ses ennemis ? On ne peut répondre à ces questions sans d'abord se demander si un Empire a bel et bien des ennemis. L'Empire n'incarne-t-il pas l'unité de la civilisation humaine ? N'est-il donc pas l'ami de tous ?

Mon analyse du concept d'Empire et du concept du politique semble bien aller dans ce sens. N'ai-je pas prétendu que l'Empire établit un rapport politique direct entre les membres de l'humanité et qu'un Empire qui se construirait sur la base de la désignation d'un ennemi ne serait qu'un impérialisme, qui retourne l'idée impériale contre elle-même ?

L'impérialisme retourne l'idée impériale contre elle-même puisqu'il fait travailler le rêve ancestral d'une unité de l'humanité au service des forces de division et de négation de l'humanité, au service des forces Souverainistes. L'impérialisme exclue toujours une partie de l'humanité, l'ennemi, alors que l'Empire incarne un projet politique au nom de l'humanité toute entière.

Or, en me plaçant sur le terrain d'une politique au nom de l'humanité, ne vais-je pas être victime de la vengeance cruelle de la pensée dialectique, mobilisée par Carl Schmitt ? En effet, Carl Schmitt a développé une critique fulgurante de tout Empire, de toute politique au nom de l'humanité dans BP et plus encore dans NE et on connaît sa boutade : « *Wer 'Menschheit' sagt, will betrügen.* »

Comment arrive-t-il à une telle position ? J'ai déjà affirmé maintes fois ma conviction que chez Schmitt, les sophismes et les effets rhétoriques dominant. On ne sera donc pas étonné de voir ici aussi fleurir des raisonnements circulaires : puisque une politique en dehors du concept d'ennemi est impossible – c'est justement la question qu'il faudrait se poser ! – le concept d'humanité ne peut avoir de contenu politique, l'humanité n'ayant pas d'ennemis, du moins sur cette planète.

L'humanité politique ne peut donc être qu'une abstraction vide, qui n'a de sens politique que si elle est utilisée polémiquement, pour déclarer un ennemi *hostis humani generis*, ennemi de l'espèce humaine, donnant ainsi lieu à une *hyperpolitique* Schmittienne. En mes termes : le concept d'Empire n'a de sens politique que s'il est retourné contre lui-même par l'impérialisme.

Ce raisonnement circulaire est peu convaincant : il est clair que mon concept d'Empire n'a pas de sens dans le mode Schmittien du politique. Seul un impérialisme est possible dans ce mode. Mais j'ai justement montré qu'on peut parfaitement imaginer d'autres modes du politique.

La vraie force de Schmitt réside ailleurs que dans ses sophismes. Dans une séance du cours magistral « Sciences Politiques » déjà cité, le Prof. Donegani l'a bien exprimée ainsi : « Dans la dialectique ami – ennemi, c'est l'ennemi qui est le plus fort. » Cela semble indéniable : si quelqu'un se déclare votre ennemi, vous pourrez toujours tenter de le convaincre que vous êtes son ami, cela ne servira à rien. S'il décide d'être votre ennemi, vous serez également par la force des choses son ennemi.

Le moment de vérité pour un projet impérial d'unité politique de l'humanité arrive quand des humains se déclarent les ennemis de ce projet. Les impériaux ne sont-ils alors pas obligés, pour sauver leur projet politique, d'exclure ces ennemis de l'humanité, d'en faire des sous-hommes à exterminer ?

Ce faisant, ne font-ils pas travailler leur projet impérial au profit de son « pire ennemi », l'impérialisme ? Si Schmitt a raison, le concept impérial que j'ai développé débouche sur une aporie, il devient tout simplement impensable ! La terrible vengeance de la dialectique

Schmittienne opère, sous mes yeux, une terrible *reductio ad absurdum* de mon concept d'Empire.

Or, là encore, la dialectique Schmittienne va un peu trop vite en besogne. Si on lit avec attention ce que j'ai écrit plus haut, je n'ai nulle part affirmé que l'Empire n'a pas d'ennemis. Au contraire, j'ai décrit la lutte à mort qui se livre dans et que livre le concept d'Empire. Différents modes d'existence sont autant de forces qui s'affrontent au sein du concept d'Empire ; mais le concept d'Empire est lui-même une force qui n'est pas du tout neutre dans cette lutte.

Mon analyse a clairement montré qui sont les ennemis éternels de l'Empire : ce sont les Souverainistes, qui crucifient la réalité concrète et indéniable de l'humanité sur la croix d'une fiction morbide. Cette fiction morbide leur permet de diviser l'humanité en adeptes et profanes, en amis et ennemis.

La question fondamentale est la suivante : en se déclarant les ennemis de l'Empire, les Souverainistes ne vont-ils pas contaminer tout le projet impérial, ne vont-ils pas contraindre l'Empire à se plier à la logique ami – ennemi et ainsi, à devenir impérialiste ?

A mon sens, ce ne sont pas les Souverainistes qui se déclarent les ennemis de l'Empire, c'est l'Empire qui se déclare leur ennemi. L'énonciation du projet impérial est en lui-même une déclaration de guerre à toutes les Souverainetés, à toutes les fictions qui divisent l'humanité. Cette déclaration de guerre pourrait bien sonner ainsi : « *Krieg mit Rom auf's Messer ! Frieden, Freundschaft mit dem Islam !* »<sup>57</sup>

C'est la maxime que Nietzsche prête au grand Empereur Friedrich II Hohenstaufen, qui incarne clairement le rêve impérial ancestral dans sa version la plus classique. La « guerre avec Rome » n'est autre que la guerre contre l'Absolu de Schmitt, le refus du Grand Néant qui empêche tout projet politique concret pour l'humanité.

La paix et l'amitié avec l'Islam n'est bien sûr pas une paix et une amitié avec ben Laden, qui n'est autre qu'une incarnation de rancune et de ressentiment, mais une paix et une amitié avec les populations habitant « l'espace de sens islamique », un espace qui est d'ailleurs bien

---

<sup>57</sup> Nietzsche, F., *Der Antichrist*, §60 in KSA 6, p. 250.

enraciné sur le continent européen. Dans ce fragment, Nietzsche pense surtout aux magnifiques civilisations des sociétés multiconfessionnelles et cosmopolites de Sicile et d'Andalousie.

Si c'est l'Empire qui se déclare l'ennemi des Souverainistes et des impérialistes et non l'inverse, c'est parce que l'Empire est plus fort. Cela n'est pas contredit par le fait que dans l'histoire l'Empire (le fort) est constamment subjugué par les impérialistes (les faibles). Les impérialistes restent faibles dans leur victoire, parce qu'ils vainquent en séparant la force impériale de ce qu'elle peut. Ils sont obligés de parasiter sur l'idée impériale, plutôt que de l'attaquer de front. Ce faisant, ils séparent la force de cette idée impériale de ce qu'elle peut. Dans leurs mains, l'Empire n'est plus qu'un fantôme de lui-même.

Si l'Empire peut donc bel et bien avoir des ennemis, il n'a, contrairement à l'impérialisme, pas *besoin* de ces ennemis. Etant « une roue qui tourne de soi-même »<sup>58</sup>, l'Empire ne se définit pas par rapport à ses ennemis. Il peut très bien s'en passer. Une unité politique qui se définit par rapport à un ennemi, restera toujours l'esclave de cet ennemi. Il faut être Schmittien, dialecticien et *décadent* jusqu'à la moelle pour conclure de l'existence d'ennemis à une dépendance par rapport aux ennemis. Cette conclusion Schmittienne n'est vraie que du point de vue, de la perspective<sup>59</sup> de l'esclave.

Le mode classique et le mode Schmittien ont deux théories de l'ennemi radicalement différentes. Dans le mode Schmittien ou Souverainiste, l'amitié – même s'il s'agit d'une « amitié » fantomatique, qui n'est que la réunion des ratés – découle de la Souveraineté, qui découle à son tour de (la possibilité réelle de) l'hostilité. Dans le mode classique, au contraire, l'ennemi est un produit de l'ami. La déclaration de l'hostilité ne précède pas la constitution d'une unité politique mais en procède. En plus, tout ceci se fait directement, c'est-à-dire sans détour par la Souveraineté.

Nous avons donc :

- mode classique : Ami => Ennemi

<sup>58</sup> „Ein aus sich rollendes Rad” Nietzsche, F., Also Sprach Zarathustra, Teil I, Die Reden Zarathustra's: Vom Wege des Schaffenden, in KSA 4, p. 80.

<sup>59</sup> On voit le perspectivisme à l'œuvre ici. D'une part, le mode classique et le mode Souverainiste sont reconnus comme deux perspectives, dotées chacune d'une vérité politique et d'une théorie de l'ennemi propre. D'autres part, une hiérarchie claire est établie entre ces deux perspectives.

- mode Souverain : Ennemi => Souveraineté => Ami

A part la différence de direction et l'absence de Souveraineté, la théorie classique de l'ennemi diffère encore en un autre point de la théorie Souverainiste. Dans la Trinité Souverainiste Ennemi => Souveraineté => Ami, les liens indiqués par « => » sont des liens nécessaires. Dans le lien classique Ami => Ennemi, il n'y a en revanche rien de nécessaire.

Une unité politique classique peut très bien, dans son fonctionnement, être amenée à rencontrer des ennemis. Il n'y a en revanche rien de nécessaire à cela, et on peut parfaitement imaginer une unité politique classique entièrement dépourvue d'ennemis. Ce serait le cas d'un Empire classique arrivé au terme de sa constitution, donc un Empire classique qui aura réussi à assimiler tous ses « barbares ».

Dans un tel Empire, le « *kosmos* » aurait assimilé tout le « *chaos* » qui l'entoure, le « *Dar al-Islam* » tout le « *Dar al-Harb* ». C'est là que l'Empire réaliserait sa vocation pacifique, car l'opposition « *Dar al-Islam* » ('Maison'<sup>60</sup> de l'Islam) vs « *Dar al-Harb* » ('Maison' de la Guerre) indique qu'il faut penser le « *Dar al-Islam* » également comme un « *Dar as-Salam* » ('Maison' de la Paix).

S'il n'y a donc aucune nécessité logique qu'un Empire ayant des ennemis dégénère en impérialisme, le risque de contagion représenté par des ennemis Souverainistes est bien réel. Les Evangiles martèlent que « le mal engendre le mal ». Or, en vérité, c'est les « bons », c'est les fidèles adeptes de leur Souverain qui sont les plus contagieux.

Zarathoustra l'avait déjà compris. Dans le fameux passage sur les tarentules<sup>61</sup>, Zarathoustra conclue :

« Wehe ! Da biss mich selber die Tarantel, meine alte Feindin ! Göttlich sicher und schön biss sie mich in den Finger! (...) Ja, sie hat sich gerächt ! Und wehe ! *nun wird sie mit Rache auch meine Seele drehend machen* ! Dass ich mich aber nicht drehe, meine Freunde, bindet mich fest hier an diese Säule ! Lieber noch Säulen-Heiliger will ich sein, als Wirber der Rachsucht ! Wahrlich,

<sup>60</sup> Les langues sémitiques comme l'arabe « raffolent » de telles expressions imagées ; on pourrait traduire par « Lieu », voire par « Empire »...

<sup>61</sup> Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra, II, Von den Taranteln, in KSA 4, p.128-131.

kein Dreh- und Wirbelwind ist Zarathustra ; und wenn er ein Tänzer ist, nimmermehr doch ein Tarantel-Tänzer ! – »<sup>62</sup> (Je souligne, JVDB)

Dans son discours préliminaire<sup>63</sup>, il avait déjà évoqué comment et par qui cette contagion pouvait être vaincue :

« Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, *ohne unrein zu werden*. Seht, ich lehre euch den Übermenschen : der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehen. » (Je souligne, JVDB)

Un bon exemple actuel de contagion de la vie appauvrie et du nihilisme par la vengeance est donné par les Terroristes, qui ont été décrits par certains comme « les barbares du nouvel Empire ». Les Terroristes<sup>64</sup> sont une expression très claire du nihilisme. Cela commence déjà avec la Terreur lors de la Révolution française, quand Burke s'écrie à propos des révolutionnaires français : « Des milliers de diables de l'Enfer appelés Terroristes sont lâchés sur l'humanité ! »<sup>65</sup>

Au nom d'une fiction morbide – la Souveraineté de la Nation française – on a étouffé toute diversité et tout pluralisme dans la société. Il n'est pas étonnant que cela ait rendu impossible pendant un siècle l'édification d'un système politique ouvert. Que tout ceci ait été accompli dans des habits Romains, est une expression ironique de la nécessité des masques<sup>66</sup> mise en évidence par Nietzsche. Je reviendrai sur tout ceci dans la section sur la démocratie.

Le Terrorisme anarchiste de la fin du 19<sup>ième</sup> siècle et du début du 20<sup>ième</sup> est une illustration encore plus claire du caractère nihiliste de tout Terrorisme et du caractère contagieux de tout nihilisme. Les anarchistes russes n'ont d'ailleurs pas hésité à s'autoproclamer nihilistes et un coup d'œil au *Catéchisme du révolutionnaire* de Netchaïev<sup>67</sup> pour se convaincre qui se cache

<sup>62</sup> Idem, p. 131.

<sup>63</sup> Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra, I, Zarathustra's Vorrede, 3, in KSA 4, p.15.

<sup>64</sup> Je me suis formé une idée de l'histoire du terrorisme à l'aide de Coolsaet, R., De mythe Al-Qaida : terrorisme als symptoom van een zieke samenleving, De Boeck, Brussel, 2004. Ce livre a également été traduit en français : Coolsaet, R., *Le mythe Al-Qaida. Le terrorisme symptôme d'une société malade*, Éditions Mols, Louvain-la-Neuve, 2004

<sup>65</sup> Cité dans Coolsaet, R., Op.cit.

<sup>66</sup> Voir plus haut, ainsi que von Salomé, Lou, *Nietzsche in seinen Werken*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 2000, p. 39-41.

<sup>67</sup> Netchaïev, Sergueï Guennadievitch, *Le catéchisme du révolutionnaire*, Spartacus, Paris, 1971.

derrière ce nihilisme : la vie appauvrie, réactive, pleine de rancune et de haine. On ne s'étonnera pas non plus de l'usage du mot « catéchisme » :

« (...) Man darf zwischen *Christ* und *Anarchist* eine vollkommene Gleichung aufstellen: ihr Zweck, ihr Instinkt geht nur auf *Zerstörung*. Den Beweis für diesen Satz hat man aus der Geschichte nur abzulesen: sie enthält ihn in entsetzlicher Deutlichkeit. Lernten wir eben eine religiöse Gesetzgebung [Nietzsche parle du Code de Manou, JVDB] kennen, deren Zweck war, die oberste Bedingung dafür, dass das Leben *gedeiht*, eine grosse Organisation der Gesellschaft zu „verewigen“, das Christentum hat seine Mission darin gefunden, mit eben einer solchen Organisation, *weil in ihr das Leben gediehet*, ein Ende zu machen. (...) Das was aere perennius dastand, das *imperium Romanum*, die grossartigste Organisations-Form unter schwierigen Bedingungen, die bisher erreicht worden ist, im Vergleich zu der alles Vorher, alles Nachher Stückwerk, Stumperei, Dilettantismus ist, – jene heiligen Anarchisten haben sich eine „Frömmigkeit“ daraus gemacht, „die Welt“, *das heisst* das *imperium Romanum* zu zerstören (...) »<sup>68</sup> (Friedrich Nietzsche souligne lui-même)

Dans l'Antéchrist, Nietzsche nous dit des choses très belles et très profondes sur le concept d'Empire, mais il nous décrit surtout ses ennemis : les décadents mus par l'instinct de destruction. Comme les chrétiens ont contaminé les « races fortes du Nord de l'Europe »<sup>69</sup>, le Terrorisme anarchiste a renforcé, par une contagion mutuelle, les nihilismes et les Souverainetés régnautes.

Comme le remarque Nietzsche, depuis que les Rois sont devenus plus forts depuis que les anarchistes tirent dessus :

« Ob wir Immoralisten der Tugend Schäden thun ? – Eben so wenig, als die Anarchisten den Fürsten. Erst seitdem diese angeschossen werden, sitzen sie wieder fest auf ihrem Tron ».

J'ajouterais : et avec eux, toutes les valeurs nihilistes de la morale, de la religion et du nationalisme.

La seconde phase de terrorisme analysée par Coolsaet est le terrorisme panfasciste des années '20 et '30. Comme le montre Coolsaet, le terrorisme panfasciste prépare la voie aux armées hitlériennes et mussoliniennes ; la folie totalitaire de ces régimes fait pendant aux horreurs

<sup>68</sup> Nietzsche, F., *Der Antichrist*, §58, in KSA 6, p. 245-247.

<sup>69</sup> Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist*, §19 in KSA 6, p. 185.

orchestrées de l'autre côté du front de l'Est. Là aussi la contagion est mutuelle et le nihilisme semblable.

Le dernier exemple de contagion est livré par le Terrorisme islamiste, qui vient actuellement à la rescousse de tous les nationalismes et autres nihilismes. L'islamophobie qui s'oppose au projet impérial de « *Frieden und Freundschaft mit dem Islam* », la résurgence du monstre froid nommé « Europe chrétienne », le refus de la candidature turque, ... Tout cela va dans le même sens, c'est-à-dire dans le sens d'un néo-impérialisme, qui nie le projet impérial européen. J'y reviendrai dans le chapitre 3.

De tout ceci il est devenu clair que l'Empire doit se défendre contre le risque de contagion incarné par ses ennemis impérialistes. Si l'Empire veut être cette « grande mer capable d'absorber le fleuve sale de l'humanité sans devenir impur » dont parlait Zarathoustra, il doit se garder de succomber à la tentation de la vengeance, de la rancune, du ressentiment.

Il doit surtout se garder de criminaliser ses ennemis<sup>70</sup>, car le désir de punir est l'effet de la contagion nihiliste. Dans les mots de Zarathoustra :

« Also aber rathe ich euch, meine Freunde: misstraut Allen, in welchen der Trieb zu strafen mächtig ist! Das ist Volk schlechter Art und Abkunft; aus ihren Gesichtern blickt der Henker und der Spürhund. Aus jeder ihrer Klagen tönt Rache, in jedem ihrer Lobsprüche ist ein Wehetun; und Richter-sein scheint ihnen Seligkeit. Misstraut allen Denen die viel von ihrer Gerechtigkeit reden!»

Comment l'Empire pourra-t-il éviter de céder à la tentation de la vengeance, de la rancune et du ressentiment ? Qu'est-ce que cela veut dire dans la pratique ? Commençons par remarquer que, si toute vengeance est à bannir, il vaut mieux se venger vite que d'accumuler du ressentiment.

Or, si l'Empire veut vraiment être une expression de perfection humaine, il se comportera face à ses ennemis avec la générosité de la force. En tant que politique au nom de l'humanité, la politique impériale devra combattre également pour « les droits humains de ses

---

<sup>70</sup> Si Schmitt ne peut concevoir qu'un Empire qui criminalise ses ennemis, cela en dit bien plus sur Schmitt que sur le concept d'Empire !

ennemis »<sup>71</sup>, sans céder à la tentation de tribunaux d'exception de type Nürnberg, Arusha, Den Haag, etc.

Ainsi, si un Empire est confronté à des Terroristes, un traitement vraiment impérial et généreux se caractérisera par l'absence de toute mesure d'exception. La réponse impériale sera donc à l'opposé des réponses des Souverainismes français<sup>72</sup>, américain et anglais qui, tels les rois attaqués par les Terroristes, abusent de cette aubaine terroriste pour consolider leur construction nihiliste.

Si l'Empire doit donc défendre les droits humains, défendra-t-il également la démocratie ? La démocratie n'est-elle pas le pouvoir du peuple ? Or, y a-t-il bien un peuple impérial ? Dans ces questions, une confusion énorme règne, une confusion que je voudrais tenter de dissiper dans le paragraphe suivant.

#### 1.4. Empire et démocratie

Avant de pouvoir poser le problème de la relation entre Empire et démocratie, il est impératif de développer une théorie de la démocratie qui soit en adéquation avec la théorie générale du politique et du concept d'Empire que j'ai esquissé plus haut. Actuellement, la théorie de la démocratie est un lieu de multiples confusions ; j'espère que la modeste contribution qui suit aidera à réduire cette confusion.

##### 1.4.1. Qu'est-ce que la démocratie ?

La démocratie est un des concepts les plus classiques de la théorie politique et elle est d'origine grecque, Athénienne. La démocratie Athénienne est pour moi, et ce malgré toutes

---

<sup>71</sup> Voir la discussion qu'Albrecht Wellmer engage avec Schmitt dans Wellmer, Albrecht, *Revolution und Interpretation : Demokratie ohne Letztbegründung*, Amsterdam, 1977.

<sup>72</sup> Sur le dispositif français contre le terrorisme voir Cantegreil, J., « Terrorisme et libertés. La voie française après le 11 septembre », *En temps réel*, numéro 20, janvier 2005. Dans un travail pour Bernard Manin j'ai défendu la thèse que ce dispositif n'était pas une réponse nouvelle à un défi nouveau, mais instituait un crime de lèse-majesté vis-à-vis de la Souveraineté. Les terroristes auront plus de chance d'être condamné et subiront des peines plus lourdes que ceux qui commettent les mêmes crimes, mais sans motivation politique. C'est donc bien la motivation politique qui est sanctionnée, puisqu'il s'agit d'un crime de lèse-majesté vis-à-vis de la Souveraineté, un blasphème contre un Dieu mortel et inexistant.

ces imperfections, un exemple clair de politique classique. Comme je l'ai souligné dans la section « 1.2.1. Qu'est-ce que le politique ? », l'association des clans de l'Attique en une Cité Athénienne a été un moment fort de la politique classique.

La vie de la Cité qui en résultait ne dépendait pas de la désignation d'un ennemi et n'était pas non plus une technique de maximalisation de l'utilité. Elle était au contraire un environnement propice au développement de l'excellence et de la grandeur humaine et ce dans tous les domaines : arts, sciences, sports, philosophie, ...

Dans tous ces domaines, la Cité instaurait une saine compétition entre les citoyens, une compétition sans rancune ni mauvais perdants. Fait remarquable (et non remarqué par Nietzsche) : l'affirmation de la vie, la pratique de valeurs nobles et aristocratiques y allait parfaitement de pair avec des institutions démocratiques.

Quant à Socrate, dont la vérité juridique dit qu'il est le grand « corrupteur de la jeunesse Athénienne », il s'en est pris aussi bien aux valeurs grecques traditionnelles qu'à la démocratie. Et son « ennemi », le sophiste Calliclès prend à la fois le parti de la *ισηγορία* (*isègoria*, le droit égal à la parole) et de la défense des forts contre les faibles, de la vie humaine réussie contre la vengeance des ratés par la « loi » et la « justice ».

Mais revenons à la généalogie du concept de démocratie. En grec, *δημοκρατία* (*dèmonokratia*) signifie règne du *δημος* (*dèmos*), c'est-à-dire règne de la communauté politique des citoyens actifs. A Athènes, les citoyens actifs étaient les citoyens masculins et adultes, qui représentaient également les membres mineurs et/ou féminins de leur famille.

Il faut donc faire attention avec la traduction courante de la démocratie comme règne du peuple. Le « *δημος* » n'est pas du tout le « peuple » au sens moderne du mot « peuple ». Au sens moderne, le peuple a deux significations : un sens ethnique ou national (« le peuple allemand », « le peuple juif », etc.) et un sens de classe (« le peuple » versus « les grands », cf. Machiavel).

Le « peuple » antique, le *δημος* n'est rien d'autre qu'une communauté de citoyens. Il n'a aucun caractère ethnique. Le *δημος* des Athéniens ne se confond pas du tout avec le « peuple » grec. Il n'a pas non plus de caractère de classe : à Athènes, les citoyens n'étaient

qu'une minorité de la population, vu le nombre d'esclaves et de métèques. Quant aux femmes Athéniens, elles jouissaient certes de droits citoyens, mais elles ne pouvaient les exercer que par l'intermédiaire de leur père ou mari.

On voit donc que les citoyens peuvent être toute ou une partie de la population, sans qu'il y ait une influence sur le caractère démocratique ou non des institutions. L'étendue de la communauté des citoyens est une variable exogène à la théorie de la démocratie, un point très important pour la relation entre démocratie et cosmopolitisme, entre démocratie et Empire, que je développerai dans la section suivante.

Mais que veut donc dire le règne du *δημος*, n'est-ce pas une formule très abstraite ? Si j'ai autant insisté sur la distinction entre *δημος* et peuple moderne, c'est pour faire la distinction entre la démocratie classique et l'idée moderne d'une « Souveraineté du peuple ». Or, le règne du *δημος* n'est-il pas une Souveraineté du *δημος*, rendant ainsi la distinction que je veux établir presque triviale ?

Aristote disait que dans la démocratie, l'assemblée populaire (*ικκλησια*, *ikklèsia*) disposait du plus haut pouvoir (*κυριον*, *kurion*). On traduit cela bien souvent par « le pouvoir Souverain ». C'est une traduction trompeuse et anachronique, car la fiction personnaliste de l'Etat Souverain est postérieure de deux millénaires à Aristote et suppose tout un développement historique de la théologie chrétienne qui n'avait même pas encore commencé.

Plus fondamentalement, dans l'Athènes du 4<sup>ème</sup> siècle – nous ne savons pas très bien comment fonctionnaient les institutions Athéniennes au cinquième siècle, c'est-à-dire au temps de Périclès – l'assemblée du peuple n'était même pas le pouvoir le plus haut. En effet, comme l'a montré M.H. Hansen cité par Bernard Manin<sup>73</sup>, les tribunaux populaires avaient le pouvoir de révoquer les décisions de l'assemblée s'ils les jugeaient contraires aux lois. C'est pourquoi Aristote va également accorder le *kurion* aux tribunaux populaires.

En fait, l'assemblée populaire ne disposait même pas du pouvoir de voter les lois, ce pouvoir étant confié aux nomothètes ; l'assemblée ne pouvait que voter des décrets en accord avec ces lois. Le corps des nomothètes comme celui des juges siégeant dans les tribunaux populaires

---

<sup>73</sup> M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford, 1991, cité dans Manin, B., *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996, p. 19-61.

était désigné par tirage au sort parmi tous les candidats (οι βουλομενοι, hoi boulomenoi, littéralement : ceux qui veulent).

C'est le grand mérite de Bernard Manin d'avoir mis l'accent sur le tirage au sort comme caractéristique centrale de la démocratie classique. Avec l'analyse de Manin, on est déjà loin de la fiction d'une démocratie « entièrement directe » qu'on peut trouver chez Rousseau ou dans la littérature marxiste<sup>74</sup>.

Cette insistance sur le tirage au sort doit être complétée par une prise en compte de l'ostracisme et de l'ισηγορία (*isègoria*) déjà évoquée. L'ostracisme permettait de bannir l'homme politique désigné par une majorité des suffrages des citoyens comme dangereux pour la démocratie. L'ισηγορία garantissait un droit égal à la parole à chaque citoyen.

En réfléchissant sur ces trois mécanismes – sort, ostracisme, ισηγορία – on comprend qu'ils se complètent et qu'ils vont tous dans le même sens : il servent à garantir à chaque citoyen actif une participation équitable au processus politique et à le préserver d'un abus de pouvoir par un autre citoyen ou par un groupe de citoyens. Le règne de la communauté des citoyens est donc un système politique ouvert de pouvoirs et de contre-pouvoirs qui ne suppose pas du tout la fiction d'une volonté générale mais qui en est au contraire l'antipode.

La démocratie classique n'a donc rien à voir le « monstre froid » que les Souverainistes en ont fait. Les Souverainistes ont falsifié l'histoire de la démocratie à un tel point qu'aujourd'hui encore, dans les manuels de théorie démocratique, Rousseau et le modèle Athénien sont souvent groupés ensemble sous la rubrique « théorie classique de la démocratie ».

Quand les Souverainistes se sont emparés de la démocratie, ils n'ont pu que lui donner un sens négatif et restrictif. Ils ont perverti l'idée démocratique dans un sens Souverainiste afin de renforcer leur propre « pouvoir ». En cela, ils ont obéi à l'instinct du prêtre : mentir afin de mieux « dominer »<sup>75</sup>. Comme l'admet Schmitt, paradoxalement le plus honnête des Souverainistes, la Souveraineté du Peuple n'est autre que la Souveraineté de ceux qui peuvent parler au nom du peuple.

<sup>74</sup> Un bon exemple est Lénine, *Etat et Révolution*, Editions du Progrès, Moscou et Editions Sociales, Paris, 1976.

<sup>75</sup> En fait, il s'agit d'un faux pouvoir et d'une fausse domination, car les Souverainistes ne peuvent vaincre qu'en se soumettant à la force démocratique et en séparant la force démocratique de ce qu'elle peut. Ce sont bien sûr des parasites, mais cela n'empêche pas qu'en devenant maîtres, ils restent esclaves.

Cette logique s'est confirmée partout où des Souverainetés ont été érigées : la Souveraineté de la classe ouvrière n'était que la Souveraineté du premier secrétaire du Parti Communiste, la Souveraineté de la race aryenne celle de son Führer, la Souveraineté de la Nation celle d'un président, d'un gouvernement ou d'un petit « Empereur ».

L'auteur de ce faux-monnayage appelé « Souveraineté du Peuple », c'est Rousseau. Un coup d'œil à ses *Rêveries du promeneur solitaire* est suffisant pour se rendre compte quel type de vie s'exprime à travers Rousseau : la vie appauvrie, pleine de rancune et de ressentiment.

On a beaucoup loué la rigueur intellectuelle de son *Contrat social*. Personnellement, ce qui m'a toujours frappé, c'est l'absurdité des thèses qui y sont défendues. Comment pourrait-on imaginer qu'une communauté de citoyens dispose d'une volonté générale ? Même un enfant verrait que sous les subtilités théoriques, « l'Empereur » est nu : seuls les citoyens eux-mêmes ont des volontés, une communauté ne saurait avoir de volonté propre.

Ceci est trop évident pour qu'il puisse s'agir d'une erreur, il s'agit bien plutôt d'une « maladie des yeux »<sup>76</sup>, d'une illusion nécessaire à « l'homme de Rousseau », à la vie malade et appauvrie. L'origine de cette illusion n'a pas échappé au fondateur de l'Ecole libre des sciences politiques, ancêtre de notre noble institution :

« Rousseau applique au Souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu : il peut tout ce qu'il veut, mais il ne peut pas vouloir le mal »<sup>77</sup>

Elle a encore moins échappé à Nietzsche :

« Erwägt man (..) wie die *Sklaverei* (..), die einzige und letzte Bedingung ist, unter der der willensschwächere Mensch (..) gedeiht: so versteht man auch die Überzeugung, den „Glauben“. Der Mensch der Überzeugung hat in ihr sein Rückgrat. (..) Dem Gläubigen steht es nicht frei, für die Frage „wahr“ und „unwahr“ überhaupt ein Gewissen zu haben: rechtschaffen sein an *dieser* Stelle wäre sofort sein Untergang. Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten den Fanatiker – Savonarola, Luther, *Rousseau*, Robespierre, Saint-Simon – den

<sup>76</sup> « Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht. » – Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner, Epilog*, in KSA 6, p. 51.

<sup>77</sup> Boutmy, *Annales des Sciences Politiques*, 1902, p. 418, cité dans Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934.

Gegensatz-Typus des starken, des frei-gewordenen Geistes. Aber die grosse Attitüde dieser *kranken* Geister, dieser Epileptiker des Begriffs, wirkt auf die grosse Masse, - diese Fanatiker sind pittoresk die Menschheit sieht Gebärden lieber als dass sie *Gründe* hört... »<sup>78</sup>

En tous les cas, cette illusion ne conduit pas à « l'identité des gouvernants et des gouvernés » que Rousseau prétend établir, mais bien à la séparation entre des gouvernés malades et le prêtre Souverainiste qui s'en rend maître et gouvernant.

Seul le système compétitif et ouvert de pouvoirs et de contre-pouvoirs de la démocratie classique permet de réduire l'écart entre gouvernants et gouvernés en garantissant à chaque citoyen qui en a l'ambition (*ho boulomenos*) une chance réelle d'accéder à des charges publiques et en empêchant un dictateur qui se réclamerait de « la volonté générale » de « la nation » de monopoliser ces charges.

Or, la démocratie libérale ne prétend-elle pas, elle aussi, rompre avec la fiction Souverainiste d'une volonté transcendante du peuple ? Oui, mais cette rupture est toute relative. La démocratie libérale garde une légitimation Souverainiste de son pouvoir – ainsi la Constitution belge dit que « tous les pouvoirs émanent de la Nation » – mais assortit cette Souveraineté populaire de garde-fous supposés annuler les effets – potentiellement totalitaires – de cette Souveraineté.

Ainsi, la démocratie libérale apparaît comme une Souveraineté du Peuple « euthanasiée », comme un régime totalement incohérent. Jacob Burckhardt l'a bien formulé :

« Der Staat soll also einesteils die Verwirklichung und der Ausdruck der Kulturidee jeder Partei sein, andernteils nur das sichtbare Gewand des bürgerlichen Lebens und ja nur ad hoc allmächtig! Er soll alles mögliche *können*, [l'aspect Souverainiste, jvdb] aber nichts mehr *dürfen*, [l'euthanasie libérale, jvdb] namentlich darf er seine bestehende Form gegen keine Krise verteidigen – und schliesslich möchte man doch vor allem wieder an seiner Machtübung teilhaben. So wird die Staatsform immer diskutabel und der *Machtsumfang* immer größer. »<sup>79</sup>

Cette incohérence structurale de la démocratie libérale explique qu'elle est menacée de deux côtés : d'une part, par un débordement Souverainiste de la part des populistes et des

<sup>78</sup> Nietzsche, F., *Der Antichrist*, §54 in KSA 6, p. 236-237.

<sup>79</sup> Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kröners Ausgabe, München, 1870, p. 197, cité par Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, p. 25.

extrémistes de droite et de gauche ; d'autre part, par un éclatement de la cohésion sociale et une explosion de l'individualisme et de l'incivisme.

Seule la dénonciation de la « Souveraineté populaire » comme une idée nihiliste permettra d'établir un système politique ouvert viable et des liens civiques actifs et vigoureux. Or, la démocratie libérale semble se méfier de la participation et de la mobilisation politique de ses citoyens. Elle ne semble pas vouloir de ces liens civiques actifs et vigoureux.

La raison en est toute simple : elle ne peut concevoir cette mobilisation, cette participation et ces liens civiques qu'en termes Souverainistes, qu'en termes nihilistes. Elle craint qu'un excès de mobilisation va aboutir au débordement Souverainiste de ces institutions, à la démocratie selon Carl Schmitt, à une dictature populiste et plébiscitaire, voire au Totalitarisme.

Face à cette crainte, notre timide démocratie libérale préfère vider les processus politiques de leur substance, en les instrumentalisant, en les réduisant à des techniques d'agrégation des utilités individuelles. Comme l'a bien montré Schumpeter<sup>80</sup> et après lui la théorie du choix public, les élections dans une démocratie libérale ne servent pas à déterminer des choix politiques, mais à déterminer ceux qui vont faire ces choix, ceux qui vont pouvoir parler au nom du « peuple Souverain ».

Ces représentants seront alors jugés sur le gain ou la perte d'utilité que leur mandat aura occasionné pour chaque électeur. C'est du moins ainsi que la démocratie libérale préfère se penser. A vrai dire, les courbes d'utilité et l'information des électeurs sont facilement manipulables par le marketing, ce qui fait que même ce processus politique minimal et vidé de sa substance ne fonctionne pas.

Je propose donc la typologie suivante pour le concept de démocratie. D'une part, nous avons la démocratie classique, qui a donné son nom au concept et qui est la forme la plus originelle de la démocratie, d'un point de vue étymologique aussi bien que d'un point de vue politique. Cette forme de la démocratie, expression de la force et de la confiance en soi d'un corps de citoyens, a disparu peu après l'avènement de la philosophie platonicienne – peut-être s'agit-il de deux symptômes d'une même *décadence* de la culture classique grecque.

---

<sup>80</sup> Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, Londres, New York, 1942.

D'autre part, il y a deux formes modernes, c'est-à-dire deux formes dégénérées de ce concept. Premièrement, nous avons la tentative par « Rousseau et la révolution française »<sup>81</sup> de ressusciter le concept sur un terrain fort peu grec et fort peu classique, sur un terrain où pousse une culture complètement infestée de la théologie monothéiste.

Comme toutes les résurrections, cette résurrection n'a donné lieu qu'à un fantôme de démocratie, à une « Souveraineté populaire » qui vampirise la haute idée de démocratie pour nourrir un « monstre froid », une fiction nationale qui sert à se rendre maître de masses atomisées, rendues malades et impersonnelles et qui n'ont de commun avec le corps de citoyens athénien que le nom.

Face à ces dérives totalitaires, le libéralisme<sup>82</sup> a tenté de domestiquer le monstre froid, en le vampirisant à son tour, en le vidant de sa substance (de son sang) politique, en le réduisant à une grande entreprise<sup>83</sup>. La démocratie libérale qui est née de cette double vampirisation, de cette négation de la négation n'est malheureusement qu'un fantôme du système politique ouvert qu'elle est censée incarner. Elle reste menacée par le retour du Souverainisme et elle n'est pas en mesure de développer des liens suffisamment forts entre les citoyens, pour éviter une débandade individualiste et incivique de la cohésion sociale.

Quelles sont les implications de cette théorie de la démocratie pour le rapport entre démocratie et Empire ? Plus précisément : comment la tension entre un lien politique reliant toute l'humanité et un lien politique, né de l'association d'une communauté particulière de citoyens s'articule-t-elle en présence de la typologie que je viens d'établir ? C'est la question que je voudrais traiter dans la section suivante.

---

<sup>81</sup> Voir Manent, Pierre, Histoire intellectuelle du libéralisme, Hachette Littératures, Paris, 2002, p. 173-179 où il parle de « ce complexe d'événements de sentiments et d'idées que condense l'expression : „Rousseau et la révolution française“ ».

<sup>82</sup> Quelques phrase plus loin dans le même chapitre, Manent ajoute : « l'expérience révolutionnaire venait d'établir que le principe représentatif pouvait se retourner en despotisme, que la souveraineté du peuple pouvait être confisquée par une poignée d'hommes, (...) était lourde de dangers mortels pour les libertés ».

<sup>83</sup> Le terme est de Carl Schmitt, quand il critique la théorie Wébérienne du politique. Voir Schmitt, Carl, Politische Theologie, Duncker & Humblot, Berlin, 1934, p. 68-69 : « Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens vermag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren. Der Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Max Weber in ihm sieht: *ein großer Betrieb*. Eine politische Idee wird im allgemeinen erst dann begriffen, wenn es gelungen ist, den Personenkreis nachzuweisen, der ein plausibles *ökonomisches Interesse* daran hat, sich ihrer zu einem *Vorteil* zu bedienen.» (je souligne, jvdb)

### 1.4.2. Empire et démocratie

Dans un travail pour le séminaire « Globalisation and international law » de Prof. Dr. Jean-Louise Cohen, j'avais vivement critiqué le spécialiste américain de droit international Michael Reisman. Je voudrais reprendre ici ma discussion avec Reisman, puisqu'elle est symptomatique pour la confusion engendrée par l'approche Souverainiste de la démocratie.

Pour cette discussion, je m'étais appuyé sur deux articles que Reisman a publié dans l'*American Journal of International Law*, l'un en 1984<sup>84</sup>, l'autre en 1990<sup>85</sup>. J'avais également tiré profit de la réponse de Oscar Schachter au premier article, une réponse<sup>86</sup> qui fut publiée dans le même numéro du journal cité. Une dernière source fut le chapitre<sup>87</sup> que l'éminent spécialiste britannique de droit international a consacré à l'« intervention démocratique » dans son livre sur les transformations récentes du droit international de la guerre et de la paix.

Les deux articles de Reisman sont un plaidoyer en faveur de l'« intervention démocratique », c'est-à-dire de l'intervention militaire de la part des grandes puissances pour promouvoir la démocratie à travers le monde. Reisman affirme qu'une telle « intervention démocratique » par une puissance étrangère est permise et même requise par le droit international : une telle intervention serait nécessaire pour actualiser la « souveraineté » de l'Etat dans lequel on intervient.

Reisman commence son plaidoyer par une citation du Nouveau Testament, plus particulièrement de la deuxième lettre aux Corinthiens<sup>88</sup> : « The letter killeth, the spirit giveth life. »<sup>89</sup> J'avais remarqué que il s'agit d'un procédé standard dans la littérature néo-impérialiste américaine actuelle : remplacer la morale (« l'esprit ») par la loi (« la lettre »).

---

<sup>84</sup> Reisman, Michael, „Coercion and Self-Determination“, *American Journal of International Law*, vol. 78, n°3, pp. 642-645, July 1984.

<sup>85</sup> Reisman, Michael, “Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law”, *American Journal of International Law*, vol. 84, pp. 866-876, 1990.

<sup>86</sup> Schachter, Oscar, „The Legality of Pro-Democratic Invasion“, *American Journal of International Law*, vol.78, N°3, pp. 645-650, July 1984.

<sup>87</sup> Chesterman, Simon, “You the People” in *Just War or Just Peace?: Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford University Press, 2003.

<sup>88</sup> “The letter killeth, the spirit giveth life.” – St. Paul, Second Letter to the Corinthians, cité dans Reisman (1984:642).

<sup>89</sup> Traduction française : « La loi écrite mène à la mort, mais l'Esprit mène à la vie. », 2 Cor 3, 6, dans Société biblique française, *Le Nouveau Testament et les Psaumes*, traduction en français courant, 1997, p. 192.

Ce type de pensée peut en effet être ramené à Saint-Paul. Paul, prêtre juif raté, a « libéré » soi-même et le peuple de la Loi, mais cette libération eut des effets paradoxaux. En effet, l'esprit s'est montré plus tyrannique que la lettre. Quand la Loi écrite fut en vigueur, la seule chose à faire pour être en sécurité était de lui obéir. Maintenant que l'Esprit règne, on est toujours coupable : on est jamais en sécurité, car, quoique l'on fasse, on peut toujours être accusé de ne pas incarner l'Esprit de façon suffisante. La tentative d'amener le ciel sur la terre a amené l'enfer sur terre.

De la même façon, le paradis terrestre de Reisman nous mène à un chaos sanglant sur la scène internationale. Reisman tente de « libérer » les politiques américaines de « promotion de la démocratie » de toute réserve « légaliste » concernant le système des Nations Unies en se basant sur « l'Esprit » de celui-ci. En vérité, l'Esprit s'avère plus tyrannique que la lettre – aucun Etat ne serait plus en sécurité<sup>90</sup> – et conduira directement à un chaos infernal : n'importe quel Etat pourrait attaquer n'importe quel autre Etat.

Reisman affirme que le droit international prévoit déjà un droit à l'« intervention démocratique ». Il cite l'article 2 (4) de la version anglaise de la Charte des Nations Unies :

All members shall refrain in their international relations from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any state, or in any other manner inconsistent with the Purposes of the United Nations.

Il pense qu'on peut interpréter cet article comme suit :

The enhancement of the ongoing right of peoples to determine their own political destinies.

Reisman a bien une curieuse définition du concept d'interprétation : on a plutôt l'impression qu'il s'agit d'une suppression pure et simple de l'article 2 (4), qui est remplacé par un principe créé de façon arbitraire par Reisman lui-même. Les choses s'empirent quand on jette un coup d'œil aux arguments de Reisman.

Il offre trois « arguments » : l'inefficacité du système des Nations Unies, des « validations » de violations de l'article 2 (4), et le scénario d'un coup d'Etat perpétré avec un soutien

---

<sup>90</sup> Le gang impérialiste des « promoteurs démocratiques » pourrait par exemple utiliser à des fins d'invasion des accusations de fraude électorale. Il est utile de remarquer que les accusations de fraude électorale sont d'actualité, non seulement dans des régimes autoritaires mais aussi dans des « démocraties émergentes » ou du moins récentes (Ukraine, Hongrie) et même dans la plus vieille démocratie libérale au monde.

extérieur. Ce que Reisman dit dans ces trois arguments est tout simplement faux, et, même si c'était vrai, cela ne fournirait aucun appui à sa réinterprétation.

Voyons cela d'un peu plus près. Au sujet du système des Nations Unies, Reisman raisonne comme suit. Il affirme que l'article 2 (4) n'est pertinent que dans le cadre des mécanismes de sécurité collective décrits dans le Chapitre VII de la Charte des Nations Unies et que, ces mécanismes ne fonctionnant pas, les Etats ont continué la vieille pratique de se faire justice soi-même.

Il compare la situation internationale à une ville du Far West, où un sheriff se révèle incapable de maintenir l'ordre. Il pense que même les meilleurs citoyens de cette ville vont, comme les Etats dans le système des Nations Unies, se faire justice à soi-même. Schachter juge qu'il s'agit d'un raisonnement fallacieux. En effet, Reisman confond la légitime défense, qui est permise aussi bien aux Etats vivant sous la Charte des Nations Unies qu'aux citoyens vivant dans une ville des Etats-Unis, et des actions offensives, qui sont illégales pour les uns comme les autres.

L'argument de Schachter est correct, mais je pense qu'il faut aller au-delà. Il faut mettre en question la supposition de Reisman que le système de sécurité collective de l'ONU ne fonctionne pas. Je ne connais pas de période dans l'histoire de l'humanité où les frontières ont aussi peu bougé que dans la période post 1945. Il n'y a eu aucune annexion de grande envergure et même le processus de décolonisation, le plus grand changement survenu pendant cette période, a respecté les frontières coloniales.

Le deuxième argument de Reisman concerne les soi-disant « validations » de violations de la Charte. Reisman prétend que plusieurs violateurs de la Charte ont pu jouir des fruits de leur agression sans que les mécanismes de sécurité collective de l'ONU interviennent. Il en conclue que le droit international a validé ces agressions.

Schachter répond que le fait que ces violations aient été condamnées formellement, comme Reisman l'admet volontiers, est une preuve qu'aucune de ces violations n'a été validée. Or, là encore, une critique plus fondamentale est possible : même si certaines violations avaient été validées, cela indiquerait tout au plus un affaiblissement général du droit international, mais

cela n'apporterait aucun signe d'une nouvelle coutume internationale allant dans le sens de la réinterprétation de Reisman.

Le troisième argument de Reisman repose sur l'exemple hypothétique suivant. Imaginons un pays sans une procédure durablement institutionnalisée de transfert du pouvoir. Un coup d'Etat militaire, encouragé ou même planifié par un pays étranger, renverse le gouvernement démocratiquement élu. Le pays étranger reconnaît immédiatement le nouveau régime et lui offre son soutien. Selon Reisman, ce pays étranger n'aurait pas violé l'article 2 (4) « comme il a été appliqué de façon mécanique ». En revanche, si d'autres pays interviendraient militairement pour remettre le gouvernement démocratique en place, ils violeraient l'article en question.

Il n'est pas clair où Reisman veut en venir avec cet argument. Il est vrai que l'interprétation de l'article 2 (4) considérée dans l'exemple donné est un peu absurde. En ce sens, Reisman offre un argument pour une réinterprétation de l'article en question, qui inclurait non seulement les opérations militaires mais également les opérations des services secrets dans les violations de l'intégrité territoriale d'un pays. Quoi qu'il en soit, tout ceci n'offre aucun argument pour l'invasion de quelque pays que ce soit pour y instaurer la démocratie !

Pourquoi ai-je donc mentionné Reisman si son argumentation est si faible ? Si Reisman a réussi de faire publier ces deux avortons d'articles dans un journal aussi prestigieux que *l'American Journal of International Law*, c'est parce qu'il met le doigt sur un réel problème. Cela devient plus clair dans sa deuxième tentative, dans son article de 1990.

Cette fois-ci, Reisman n'offre plus de réinterprétation de l'article 2 (4) – sa rencontre avec Schachter lui a montré que cela pouvait être dangereux –, mais du concept de « Souveraineté ». Rien de mieux pour semer la confusion dans les esprits que les grandes fictions, que les grandes abstractions nihilistes !

L'article de Reisman repose sur une idée toute simple. Il distingue deux concepts de souveraineté en lutte dans le monde actuel : la souveraineté monarchique, qu'il définit comme « la souveraineté de n'importe quel seigneur de la guerre qui s'empare du palais présidentiel » (sic !) et la souveraineté populaire, qui est la « souveraineté du peuple ». La souveraineté monarchique serait la vieille souveraineté du droit international, alors que la nouvelle

souveraineté populaire serait la nouvelle forme de souveraineté, qui est lentement en train d'émerger.

Il n'est pas clair si, selon Reisman, la nouvelle conception de la souveraineté est déjà incorporée dans la Charte des Nations, si elle a émergé plus tard dans le contexte du système des Nations Unies ou s'il s'agit d'un principe entièrement nouveau qui devrait remplacer ce système. Il n'est pas surprenant que Reisman n'ait pas réussi à appliquer sa typologie dichotomique au système des Nations Unies.

En effet, le concept de « souveraineté » qui est à l'œuvre dans le système des Nations Unies n'est ni la « souveraineté monarchique » du Traité de Westphalie du 24 octobre 1648, ni la « souveraineté populaire » de Reisman, qui n'est autre que la souveraineté de n'importe quelle puissance étrangère occupant le pays sous la bannière de la démocratie. La « souveraineté » onusienne est un principe d'ordre – nous avons vu plus haut, avec et contre Schmitt, que l'ONU n'est rien d'autre qu'un ordre spatial concret, un nouveau nomos de la terre – qui déclare les frontières de chaque pays inviolables.

Cela implique que même le territoire du plus petit Etat membre ne peut être traversé par une puissance étrangère sans l'autorisation du gouvernement de cet Etat, sauf pour des raisons d'autodéfense. Cela peut se produire dans le cas d'une attaque préemptive – dans ce cas, il faut des preuves irréfutables qu'une attaque se prépare – et dans le cas où l'Etat membre en question est déjà sorti lui-même de ces frontières.

Même dans ces cas, l'exception n'est accordée que temporairement, jusqu'à ce que le Conseil de Sécurité ait pris les mesures nécessaires pour « rétablir la paix et la sécurité internationales » et les frontières d'avant l'exception doivent être rétablies au plus vite. En tant que spécialiste de droit international, Reisman doit être au courant de tout ceci. Le fait qu'il ne le mentionne même pas, prouve qu'il ne cherche qu'à semer la confusion pour *subvertir* le système de l'ONU.

Le sophisme de Reisman consiste en ceci qu'il confond délibérément la souveraineté externe (indépendance politique et intégrité territoriale d'un Etat) et la souveraineté interne (souveraineté « monarchique » vs. populaire). Or, en faisant cela, Reisman met aussi le doigt

sur une incohérence, sur un « vide juridique » dans la communauté impériale, dans l'ordre spatial concret de l'ONU.

En effet, la Charte ne dit rien sur les cas où plusieurs forces se déclarent être le gouvernement d'un certain pays. Ainsi, cela a duré des années avant qu'on clarifie qui était, selon le droit international, le gouvernement de la Chine. C'est d'ailleurs un vieux problème du droit international, qui a beaucoup intéressé Schmitt dans NE, notamment dans son traitement de la réaction européenne face à la guerre civile américaine.

Ce « vide juridique » montre que l'ONU est clairement une communauté impériale, qui relève du mode libéral du politique. Qu'est-ce qu'une communauté impériale ? C'est une communauté de Souverainetés – c'est donc une communauté qui pense toujours le politique de façon Souverainiste, c'est-à-dire de façon renversée, nihiliste, contre-nature – qui vise à dépasser ses différends, à réaliser une unité de l'humanité en contournant le politique (qui, de par sa nature Souverainiste, fâche) par la coopération économique et technique et par des appels éthiques (grands discours sur les droits de l'homme, les biens publics mondiaux, la pauvreté, l'écologie, ...).

La « souveraineté externe », le principe d'ordre international de l'ONU n'est donc qu'un principe de non interférence des Souverainetés. De par son origine, il s'agit d'une Souveraineté interne vidé de sa substance, de sa référence transcendante, c'est-à-dire de sa référence nihiliste.

Plus haut, j'ai essayé de montrer que la Souveraineté interne avec majuscule n'était qu'une volonté de Néant. La souveraineté externe, le principe d'ordre de l'ONU n'est quant à lui qu'une volonté de Néant (la Souveraineté interne) vidé de son Néant (référence transcendante). Elle a donc au fond d'elle un « néant de volonté », une indétermination fondamentale. Reisman ne fait qu'exploiter cette indétermination, pour ramener la Souveraineté avec majuscule.

Qu'est-ce que tout ceci nous apprend sur la relation entre Empire et démocratie ? On voit très clairement et sans surprise que l'impérialisme et la Souveraineté du Peuple sont des alliés inconditionnels. Le projet incontestablement impérialiste de Reisman – il veut que les Etats-

Unis puissent envahir des Etats dont ils n'apprécient pas le gouvernement – s'appuie sans surprise sur l'idée de Souveraineté du Peuple.

Cette idée étant une fiction irréalisable, elle peut être manipulée par n'importe quelle puissance étrangère à ses propres fins. Pour sa supercherie, Reisman s'appuie sur une faiblesse, sur une indétermination au cœur de toute communauté impériale. D'autres que Reisman s'appuient sur « l'Empire éthique », par exemple sur la Déclaration universelle des droits de l'homme.

En fait, l'Empire éthique de l'ONU est déjà une forme embryonnaire de l'Empire au sens propre. Dans la mesure où le fait d'appartenir à un Etat membre des Nations Unies donne lieu à de réels droits et devoirs spécifiques – et un pas important a été franchi avec la création d'une Cour Pénale Internationale – un lien politique concret, une citoyenneté impériale embryonnaire se développe.

Cette citoyenneté impériale est toutefois trop faible pour avoir une influence réelle et le danger d'un « impérialisme des droits de l'homme » reste réel. Chaque fois que « l'Empire éthique » se montre impuissant, l'impérialisme se montre prêt à prendre le relais. L'Empire éthique lui-même ne va jamais plus loin qu'une assistance technique pour la promotion de la démocratie libérale (observation d'élections, etc.). C'est là le lien qu'on peut établir entre la démocratie libérale et l'ONU (communauté impériale).

Le lien entre démocratie et Empire est beaucoup plus difficile à établir. Il ne s'agit pas d'un lien nécessaire, mais d'une possibilité ouverte, qui comblerait un vide dans le concept classique de démocratie. Dans la section 1.4.1., j'ai mentionné que l'étendue de la démocratie était une variable exogène à la théorie démocratique classique. C'est vrai. Mais cette absence des acteurs externes est d'une toute autre nature que l'absence des étrangers dans la théorie de la « Souveraineté populaire ».

En fait, dans la théorie de la Souveraineté populaire, l'étranger n'est pas absent, mais il est présent en tant qu'ennemi, il est nié et constitue lui-même la négation de notre façon d'être. C'est pourquoi la Souveraineté populaire est irréconciliable avec toute perspective impériale, avec tout lien politique reliant l'humanité entière.

La démocratie classique n'a pas ce lien de dépendance pervers et hostile vis-à-vis de ces « métèques ». Elle peut leur faire la guerre et même les réduire à l'esclavage, mais elle peut aussi les accueillir généreusement comme elle le fit avec les sophistes. La démocratie classique n'est rien d'autre qu'une communauté de citoyens.

Une fois qu'on se débarrasse de toute illusion Souverainiste, il n'y a donc plus aucune raison pour que l'appartenance à une communauté de citoyens soit une appartenance exclusive. Dans l'Antiquité, cette appartenance exclusive correspondait à un certain niveau de développement économique et technique.

Aujourd'hui, on peut parfaitement imaginer un pluralisme politique, c'est-à-dire l'existence de plusieurs communautés de citoyens imbriquées, dont la plus haute serait la communauté impériale, regroupant l'entièreté de l'humanité. Il y a même une évolution dans ce sens, correspondant au niveau actuel de développement économique et technique.

Pour le citoyen belge, cela est même particulièrement frappant : il est à la fois citoyen communautaire, citoyen régional, citoyen de l'Etat fédéral, citoyen européen et citoyen de l'Empire embryonnaire que j'ai décrit plus haut. Cette évolution est toutefois freinée par les sirènes de la vengeance des Souverainistes, dont l'expression la plus claire est, pour rester dans l'exemple belge, le parti d'extrême droite « VB ».

Ce pluralisme politique n'est en revanche aucun problème pour la démocratie classique, même si elle ne pousse pas nécessairement dans cette direction. En tant que système ouvert de pouvoirs et de contre-pouvoirs, elle devrait même accueillir ce pluralisme comme une technique supplémentaire de lutte contre tout abus de pouvoir, comme une technique supplémentaire pour assurer l'égalité politique des citoyens.

En effet, si, dans une communauté particulière de citoyens, on peut toujours redouter la tyrannie d'un leader populiste, le fait que les citoyens appartiennent à une multitude de communautés de citoyens, qui sont autant de niveaux de pouvoirs, est un remède bien plus efficace contre cette tyrannie que l'ostracisme de la démocratie Athénienne de naguère.

Le pluralisme politique, et, plus particulièrement, l'existence d'une communauté de citoyens impériale<sup>91</sup> comble également un vide au sein de la théorie classique de la démocratie : la place des étrangers. Une fois que l'Empire est advenu, il n'y a plus d'acteurs externes, puisqu'on aura toujours un lien politique minimal avec tout étranger, par l'existence de la communauté de citoyens impériale.

### 1.5. Le cadre de l'analyse

Dans ce chapitre, j'ai développé un cadre théorique général concernant les concepts d'Empire, de démocratie, d'entreprise politique et d'ennemi. Ce cadre conceptuel me permet de poser quelques questions très précises aux entrepreneurs politiques islamistes, altermondialistes et néoconservateurs. Il me permettra également de tester ainsi si le cadre conceptuel établit fonctionne, s'il dispose d'un pouvoir interprétatif réel.

Mais avant cela, il me faudra me poser une question à moi-même : qui sont les islamistes (resp. altermondialistes ou néoconservateurs) qui travaillent avec le concept d'Empire ? En quoi puis-je dire que ce sont des entrepreneurs politiques ? Ai-je des raisons *prima facie* pour les classer dans ma typologie des entrepreneurs politiques ?

Dans un deuxième temps, j'interrogerai les textes des entrepreneurs en question à la recherche de leur concept d'Empire. Utilisent-ils bien le terme « Empire » ? Dans le cas contraire, ont-ils quand même en esprit une unité politique de l'humanité ? Est-ce que leur conceptualisation permet de réaliser concrètement – sur le plan théorique, bien entendu ! – cette idée ? Ou y a-t-il des incohérences, des « défauts de productions » ? Qu'est-ce que tout cela nous apprend sur la typologie que j'ai essayé d'établir autour du concept d'Empire ?

Dans un troisième temps, je partirai à la recherche de leur concept de la démocratie. Se disent-ils démocrates ou antidémocrates ? En quoi pensent-ils que leur concept impérial contredit, ne contredit pas ou réalise l'idée démocratique ? Et qu'entendent-ils par « démocratie » ? Il est probable que l'on rencontrera des conceptions assez différentes de la démocratie chez des islamistes, des néoconservateurs ou des altermondialistes.

---

<sup>91</sup> A ne pas confondre avec mon concept de « communauté impériale » ! Par « communauté de citoyens impériale », j'entends Empire classique *en tant que* communauté de citoyens.

Là aussi, il faudra donc se demander : ces conceptions peuvent-elles être « rangées » dans la typologie des formes de la démocratie que j'ai tenté d'établir ? Contredisent-elles cette typologie ? Ou permettent-elles d'affiner cette typologie ?

Finalement, je voudrais dégager dans toute sa netteté la théorie de l'ennemi des islamistes, des néoconservateurs et des altermondialistes. Dans l'introduction, j'ai fait l'hypothèse d'une obsession commune pour l'ennemi des trois courants. Courant par courant, je voudrais donc vérifier si l'ennemi occupe réellement cette place centrale et si mon cadre conceptuel peut aider à l'interprétation et au « contrôle technique » (dépistage des défauts de production) des concepts impériaux étudiés.

## Chapitre 2. Des entrepreneurs politiques en quête d'Empire

### 2.0. Introduction

Les courants étudiés (islamistes, altermondialistes, néoconservateurs) sont des courants très hétérogènes et le concept d'Empire ne fait consensus dans un aucun courant. Dans chaque courant, il y a des entrepreneurs politiques, et non des moindres<sup>92</sup>, qui refusent de travailler avec ce concept. Plonger dans toutes ces controverses n'est pas possible dans le cadre modeste d'un mémoire de Master Recherche.

J'ai donc été obligé de faire les choix suivants. Premièrement, je me suis concentré exclusivement sur les entrepreneurs *impériaux* de chaque courant. Je ne prétends pas que l'étude des entrepreneurs « non impériaux » ne soit pas utile pour l'analyse des entrepreneurs impériaux du même courant ; j'ai tout simplement jugé que le gain théorique obtenu serait dérisoire par rapport à la perte occasionnée par un encombrement inutile du mémoire.

Deuxièmement, je me suis concentré, pour chaque courant, sur *un* entrepreneur impérial ou sur *un groupe* d'entrepreneurs impériaux travaillant ensemble. Ce n'est pas simplement pour des raisons de concision. Bien sûr, une description exhaustive des entrepreneurs impériaux de chaque courant entrerait plutôt dans le cadre d'une thèse de Doctorat que d'un mémoire de Master.

Mais la raison la plus fondamentale est d'ordre analytique. En tâchant d'emblée d'étudier les conceptualisations impériales d'un courant dans leur ensemble, on risque bien des contresens si les concepts des différents auteurs ne se recourent pas. Mieux vaut alors choisir un concept impérial par courant et essayer de reconstruire à partir de là un modèle général. Dans ce qui suit, je vais donc essayer de choisir les entrepreneurs impériaux les plus représentatifs de chaque courant pour en déduire une sorte d'idéaltype.

Si j'ai bien sélectionné ces entrepreneurs, le principe de « *pars pro toto* » s'appliquera. Le modèle général pourra donc être testé et affiné en l'appliquant à d'autres concepts et d'autres

---

<sup>92</sup> Il s'agit entre beaucoup d'autres de Robert Kagan pour les néocons, et de Attilio A. Boron pour les altermondialistes.

auteurs. Une autre façon de le tester serait de voir à quel point il nous permet d'interpréter et de comprendre les enjeux politiques globaux liés à la perspective impériale. Puisque l'étude exhaustive des entrepreneurs politiques me conduirait trop loin, je vais suivre dans ce mémoire cette deuxième voie.

## 2.1. Les altermondialistes

Qu'est-ce que l'altermondialisme ? L'altermondialisme / alterglobalisme est un mouvement social et politique global, né de la réaction à l'orientation, jugée « néolibérale », de la phase d'accélération de la globalisation des dernières trente années. Dans l'introduction, j'ai affirmé que la globalisation a commencé avec le passage, mis en évidence par Schmitt dans NE, d'une vision pré-globale à une vision globale.

Depuis que la terre a été mesurée scientifiquement dans son entièreté, le monde connu « englobe » l'entièreté du « globe ». Cela a mené à une interaction de plus en plus intense entre les habitants du monde et ce dans tous les domaines (finance, alimentation, politique, diplomatie, culture, religion, ...). Ce processus dure déjà cinq siècles et a connu aussi bien des moments de reflux que des moments d'accélération.

Ainsi, après la Grande Crise de 1929, le processus a connu un moment de reflux : il y eu une baisse très forte et durable du commerce international; le niveau d'avant 1929 n'a été atteint que très récemment. Depuis les années '70, nous assistons en revanche à une réelle accélération du processus, dont l'orientation ne plaît guère aux altermondialistes.

En effet, la phase d'accélération actuelle, enclenchée par la libéralisation financière des années '70, a conduit à un affaiblissement réel – mais exagéré par les altermondialistes – du rôle socio-économique de l'Etat, sans que des mécanismes suffisants de gouvernance continentale ou globale n'aient été créés. Tout ceci a conduit dans beaucoup de pays à une baisse du niveau de la protection sociale.

Né à la fin les années '90, avec comme un des moments forts la « bataille de Seattle » de 1999, le mouvement « altermondialiste » avait d'abord été baptisé par les médias « mouvement *anti*-mondialisation ». Cela s'explique par le fait que, comme je l'ai noté plus

haut, le mouvement était avant tout une réaction. Néanmoins, le mouvement a vite compris qu'un retour en arrière est impossible<sup>93</sup> et s'est donc proposé d'être « mondialiste autrement », ou « altermondialiste » : le mouvement propose donc une politique antilibérale, voire anticapitaliste, à échelle globale.

### 2.1.1. Les entrepreneurs politiques impériaux : Toni Negri et Michael Hardt

Après avoir défini ainsi le mouvement altermondialiste, on comprend aisément que ce mouvement ait développé une thématique impériale. Mais le mouvement n'a pas tout de suite compris la nouveauté de la situation. On a d'abord commencé par réactiver les vieilles tactiques de la contestation de gauche, centrées sur l'« Etat souverain », le « *tophopping* »<sup>94</sup> n'étant considéré que comme un supplément utile, voire comme une forme de tourisme gauchiste pour jeunes – et moins jeunes – aisés.

Les deux entrepreneurs politiques qui ont compris le plus tôt la nouveauté radicale de la situation et qui en ont assumé toutes les conséquences sont incontestablement Antonio Negri et Michael Hardt. J'ai déjà cité le philosophe italien Antonio Negri et son « comparse » américain Michael Hardt et ce non sans une certaine complaisance. Dans le chapitre 1, dans la section consacrée au concept d'Empire, j'ai glorifié leur « exploit » : ressusciter, dans un « discours philosophique » cohérent, rigoureux et logocentrique, donc dans la meilleure tradition de Socrate et de Platon, le vieux rêve atavique d'une unité de l'humanité.

Or, plus haut, j'ai également affirmé, m'inspirant à la fois de Freud et de Nietzsche, que le « discours philosophique » dominant ne servait qu'à l'accomplissement hallucinatoire des désirs les plus pressants et les plus anciens de l'humanité, non plus à l'aide du dogme

---

<sup>93</sup> Le temps, le changement, le devenir ont toujours été un problème pour les métaphysiciens, qui ont tenté de l'éliminer par tous les moyens depuis que Parménide avait déclaré : l'être est, le non-être n'est pas. Face à toutes ces mystifications, Nietzsche affirme dans un passage célèbre l'irréversibilité du temps : "*Den Conservativen in's Ohr gesagt. Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte -, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich. Wir Physiologen wenigstens wissen das. Aber alle Priester und Moralisten haben daran geglaubt, - sie wollten die Menschheit auf ein früheres Maß von Tugend zurückbringen, zurückschrauben. Moral war immer ein Prokrustes-Bett. Selbst die Politiker haben es darin den Tugendpredigern nachgemacht: es giebt auch heute noch Parteien, die als Ziel den Krebsgang aller Dinge träumen. Aber es steht Niemandem frei, Krebs zu sein.*" (Nietzsche, F., *Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen*, §43, dans KSA 6, p. 144.

<sup>94</sup> Le terme « *tophopping* » désigne une des activités principales du mouvement altermondialistes, à savoir aller de sommet en sommet pour manifester leur mécontentement.

religieux révélé, mais à l'aide de la spéculation théorique, appuyée sur la Raison (le fameux Dieu Logos de Freud).

A l'aide notamment de la section sur les divers « modes du politique », je peux maintenant dire plus. La première question qu'il faut se poser est : *qui* a besoin d'halluciner en politique ?<sup>95</sup> A ce sujet, on ne peut mieux faire que de citer le §14 de l'Antéchrist :

«Wer alleine hat Gründe sich wegzulügen aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die *Ursache* jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht giebt aber die *Formel* ab für *décadence* ... »<sup>96</sup>

Si cette hallucination est donc un signe d'un mode de vie appauvri, que dira-t-on d'une entreprise politique qui *promeut* cette hallucination, qui *promeut* donc un mode de vie appauvri ? Cette entreprise ne relève-t-elle pas de l'instinct du prêtre – rendre malade pour se rendre maître de ces malades – et ainsi, du mode Souverainiste ?

Avec la publication de leur livre « Empire » en 2000, Negri et Hardt ont connu un succès fulgurant, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du mouvement altermondialiste. Il s'agit donc d'une entreprise politique particulièrement réussie, où Negri et Hardt ont été actifs à tous les étapes du circuit commercial : ils ont développé eux-mêmes leurs nouvelles idées et ils ont cherché – et trouvé – un marché pour elles.

Dans les bibliothèques de nos « meilleurs jeunes gens », de celles et ceux qui ont encore la vitalité nécessaire pour chercher des alternatives de pensée au-delà du conformisme tiède et libéral du « fatalisme » qui domine la science politique, le livre de Negri et Hardt a conquis, depuis sa publication, une place centrale. Attirées et attirés par l'esprit cosmopolite qui semble animer cette œuvre, elles et ils ont mordu massivement à l'hameçon.

Si l'entreprise de Negri et Hardt relève de la meilleure tradition de la philosophie « classique » de Socrate et de Platon, qui croit en une explication totale de la réalité à partir

<sup>95</sup> A la lumière de cette question, la thèse Freudienne d'un besoin universel d'hallucination n'est elle-même qu'un signe que la pensée Freudienne se limite à un type humain bien particulier. C'est là d'ailleurs la raison pourquoi Freud arrive à récupérer psychanalytiquement tant du contenu des religions monothéistes : Freud nous offre une analyse du type humain qui a *besoin* de religion monothéiste.

<sup>96</sup> Nietzsche, Friedrich, Der Antichrist, §15, dans KSA 6, p. 181-182.

d'un point unique, ne sont-ils donc pas aussi, comme Socrate, des corrupteurs de la jeunesse ? Ne sont-ils pas, des « Cagliostro », voire des « Minotaures », qui nous ravissent nos jeunes gens, filles et garçons, les plus « kalogathoi » (« bels – et – bons ») ?

Nos meilleurs jeunes gens sont absorbés dans les phalanges alterglobalistes, où leur créativité est retournée contre elle-même, où elle est mise au service d'un nihilisme. Mon admiration pour le génie de Negri et de Hardt n'a donc de la complaisance que l'apparence : en réalité, j'accuse ouvertement ces deux auteurs de faux monnayage.

Je considère que, sous ses habits cosmopolites, leur entreprise politique cache un projet Souverainiste qui, mis réellement en application, pourrait bien mettre la planète à feu et à sang. Comme chez Marx, les habits de philosophe cachent, chez Negri et Hardt, l'instinct du prêtre, qui veut se rendre maître de tous les malades, de tous les « damnés de la Terre ».

C'est ce que je vais essayer de montrer à l'aide de leur livre *Empire*. Mon entreprise – politique ? – est rendue difficile par le style de Negri et Hardt. Ils obéissent à l'impératif catégorique de tous les métaphysiciens modernes : soyons ambigus pour ne pas être réfutés ! Leur ouvrage témoigne d'une grande érudition – ils citent plus de livres qu'un être humain pourrait lire dans sa vie.

En même temps, ils ne citent que très rarement un chapitre ou une page précise d'un livre, mais résument souvent globalement le contenu de ce livre. Quand on prend la peine de vérifier ces références, on se rend vite compte que l'Empereur est nu : ils n'hésitent pas à affirmer des choses manifestement fausses. Ainsi, ils font référence à Robert Gilpin (*Empire* I.1., note 27), qu'ils nous invitent à lire, mais ils en font un « classique de l'économie internationale » alors qu'il ne s'agit pas du tout d'un économiste, mais d'un politologue.

En outre, dans la note 12 du chapitre II, paragraphe 1 d'*Empire*, ils n'ont pas honte de nous servir ceci :

« Les différents contextes de la *pensée négative* [sic !] aux XIXe et au XXe siècle, de *Nietzsche* à Adorno en passant par Heidegger, ont fondamentalement raison de prévoir la fin de la métaphysique moderne et de rattacher modernité et crise. Ce que ces auteurs ne reconnaissent généralement pas est toutefois qu'il y a deux modernités et que la crise est un résultat direct de

leur conflit. Pour cette raison, ils sont incapables de voir les alternatives dans le contexte de la modernité, qui se situent au-delà des limites de la métaphysique moderne. »

Ils attribuent donc à Nietzsche une « pensée négative » alors que toute page de Nietzsche témoigne du combat à mort que celui-ci a livré avec toute pensée négative, un combat à mort dans lequel il a finalement succombé. Ils n'ont pas honte de mettre Nietzsche sur le même niveau que Heidegger, penseur obscurantiste nazi dont toute l'œuvre sent le « sang de théologien » que Nietzsche a combattu de toutes ses forces.

Ils le mettent également sur le même niveau qu'Adorno, dont la *Dialektik der Aufklärung* respire l'impuissance politique et n'atteint pas du tout la profondeur de la critique de la modernité par Nietzsche. Quant aux « deux modernités » que Nietzsche n'aurait soi-disant pas su distinguer, il s'agit d'une part de la Renaissance (interprétée par N&H comme la libération de la multitude du pouvoir transcendant) et d'autre part des Lumières (interprétée par N&H comme tentative de médiatiser cette libération par un nouveau pouvoir transcendant, le pouvoir « transcendantal » de la Raison).

L'affirmation de Negri et de Hardt est fautive : Nietzsche n'a pas du tout méconnu ce qui sépare la Renaissance et les Lumières. Au contraire, il a peut-être été le premier penseur à les distinguer aussi radicalement. Mais l'interprétation par Nietzsche de ses deux événements est un peu différente de celle de Negri et de Hardt. Elle est aussi un peu plus profonde. Negri et Hardt décrivent l'histoire de la modernité comme une lutte entre le Bien et le Mal, le Bien étant l'émancipation de la multitude, des faibles, des « gentils », des « damnés de la Terre » (Renaissance et Réforme sont ici mêlées), le Mal l'éternelle récupération par les « méchants », par les forts de ces processus d'émancipation.

Nietzsche comprend la Renaissance comme une victoire des valeurs païennes, affirmatrices de la vie sur le christianisme « monothéiste », une victoire qui a été annulée par la Réforme (et la Contre-réforme). Il voit les Lumières – cela devient clair si on lit ce qu'il a écrit sur la philosophie de Kant – comme une tentative de rétablir la théologie ancienne avec les moyens de la « Raison », du « Dieu Logos » de Freud. Les Lumières font de la raison humaine une araignée, négatrice de la vie et tissant partout sa toile de causalité.

Cette interprétation me paraît plus profonde que l'histoire à accents hollywoodiens et enfantins (« the good guys vs. the bad guys », « les gentils contre les méchants ») de Negri et de Hardt. Elle évite surtout le contresens de ranger, comme le font Negri et Hardt, sous la même rubrique, Leonardo da Vinci, génie créatif affirmateur de la vie et de la sexualité sous toutes ses formes et Luther, « moine raté » imbibé de haine, de ressentiment, de rancune et d'antisémitisme.

Quoi qu'il en soit, quand Negri et Hardt nous disent que Nietzsche a méconnu la dualité au sein de la modernité<sup>97</sup>, c'est tout simplement faux. Cela témoigne d'une mauvaise lecture ou plutôt d'une non lecture de Nietzsche. Non les textes de Nietzsche lui-même, mais ce qu'une métaphysique moderne décadente (Adorno, Horkheimer, Heidegger) a retenu de lui a servi de modèle à N&H.

Nietzsche a bien livré une interprétation originelle de la « dualité » dont parlent N&H, même s'il s'agit d'une interprétation difficile à comprendre pour les métaphysiciens et plus généralement pour tout ce qui a « du sang de théologien dans les veines. » Dans *Multitude*, N&H récidivent et commettent encore l'injustice suivante envers Nietzsche :

«Les néoconservateurs aujourd'hui au pouvoir à Washington semblent en effet souscrire à l'épistémologie révolutionnaire des poststructuralistes parisiens des années 1960. La politique des frappes préventives, la pratique du changement de régime et la volonté de refaire la carte politique mondiale sont l'affirmation d'une volonté de puissance qui écarte toute logique de l'esclave. De même que les philosophes français révélèrent le versant révolutionnaire de la pensée de Nietzsche, les néoconservateurs reviennent à son versant réactionnaire avec leur affirmation arrogante, au niveau planétaire, des vertus aristocratiques et de la logique du maître. »  
(*Multitude*, p. 355)

La pensée de Nietzsche n'a ni versant révolutionnaire ni versant réactionnaire. Son aversion de la révolution et de toute violence nihiliste<sup>98</sup> – par exemple le terrorisme – est connue :

---

<sup>97</sup> Il faut naturellement faire attention aux termes employés. Quand Nietzsche parle de « modernité », il parle la plupart du temps de la « deuxième modernité » de Negri et de Hardt, celle des « Lumières ». Il oppose donc « modernité » et « Renaissance ». Mais il ne nie pas que ces deux forces soient toujours en lutte et reconnaît donc la dualité de la « modernité » quand on entend par « modernité » le concept synthétique qui englobe la modernité de Nietzsche et la « Renaissance ».

<sup>98</sup> Par cela, je ne veux pas dire que Nietzsche fût pacifiste. Il a souligné maintes fois qu'il fallait savoir détruire pour construire. Mais la destruction pour la destruction, la violence négatrice de la vie, mue par des sentiments de vengeance, ne lui inspirait que du dégoût.

« Dass es um jene Lehre von der Gleichheit herum so schauerlich und *blutig* zugieng, hat dieser „modernen Idee“ par excellence eine Art Glorie und Feuerschein gegeben, so dass die Revolution als *Schauspiel* auch die edelsten Geister verführt hat. Das ist zuletzt kein Grund, sie mehr zu achten. – Ich sehe nur Einen, der sie empfand, wie sie empfunden werden muss, mit *Ekel* – Goethe... »<sup>99</sup>

Son aversion des réactionnaires est tout aussi forte :

«Es wäre vielleicht nützlich und billig, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen. »<sup>100</sup>

Ou encore:

«*Den Conservativen in's Ohr gesagt. Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte –, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich. (..) Aber alle Priester und Moralisten haben daran geglaubt – sie wollten die Menschheit auf ein früheres Maass von Tugend zurückbringen, zurückschrauben. Moral war immer ein Prokrustes-Bett. Selbst die Politiker haben es darin den Tugendpredigern nachgemacht: es giebt heute noch Parteien, die als Ziel den Krebsgang aller Dinge träumen. Aber es steht niemanden frei Krebs zu sein. »*

Plus fondamentalement, les néoconservateurs américains sont en tout l'antipode de Nietzsche. Ils sont imbibés de « moraline », ils réduisent les affaires internationales à une lutte entre le bien et le mal et leur « héros » G.W. Bush est une insulte permanente au bon goût et aux valeurs nobles. Il est également un adepte fondamentaliste de la religion que Nietzsche a déclaré son pire ennemi.

Bush n'incarne donc pas du tout les « valeurs aristocratiques », comme l'affirment N&H. Il incarne encore moins la « logique du maître ». On a beau l'appeler « l'homme le plus puissant au monde », ce « maître » est un faux maître et il reste en tout une figure d'esclave, car il ne peut se rendre maître de forces tels que la démocratie ou le cosmopolitisme qu'en séparant ces forces de ce qu'elles peuvent, qu'en leur donnant un sens restrictif.

<sup>99</sup> Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge eines Unzeitgemässen, §48, dans KSA 6, p. 150.

<sup>100</sup> Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Achtes Hauptstück : Völker und Vaterländer, §251, dans KSA 5, p. 194.

Ce qui dérange encore plus que ce genre de « mésinterprétations » dans le livre de Negri et de Hardt est l'absence totale de clarté analytique. Negri et Hardt changent de sujet et de discipline à la vitesse de la lumière. Dans une section consacrée au concept de Souveraineté, on se retrouve soudainement dans les méandres de l'économie politique de Marx. Ainsi, Negri et Hardt restent toujours en mouvement et il est très difficile de savoir ce qu'ils veulent dire exactement.

C'est trop flagrant pour ne pas être un stratagème conscient. Il n'est même pas clair ce qu'ils veulent dire quand ils disent que « l'Empire se matérialise sous nos yeux », car ils précisent que l'Empire n'est qu'une « tendance ». Pour cette fumisterie, ils font appel à un sophisme bien huilé de Carl Schmitt : le caractère exceptionnel de la « Souveraineté impériale » serait la preuve de cette Souveraineté.

### 2.1.2. La Trinité Empire, Contre-Empire, Multitude

Au-delà de tous ces sophismes et de tout le verbiage « ontologique », la théorie impériale de Negri et Hardt tourne autour de la Trinité Empire – Contre-Empire – Multitude. Avant d'analyser cette Trinité, je voudrais établir l'origine, la généalogie de la théorie de Negri et Hardt. J'affirme que la théorie de Negri et Hardt est la conséquence ultime du Marxisme.

En effet, Carl Schmitt avait déjà remarqué que Marx avait formulé un projet universel de discrimination ami / ennemi, à savoir la division entre bourgeois et prolétaire<sup>101</sup>. C'est là l'« entreprise politique » de Marx. Il s'agit clairement d'une entreprise politique Schmittienne ou Souverainiste : la bourgeoisie est le grand Ennemi de la classe ouvrière, la négation de cet ennemi amène la Dictature ou la Souveraineté du Prolétariat qui expropriera la bourgeoisie et instaurera le socialisme.

Le socialisme mènera finalement au communisme, société où « le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous », une société donc où l'« Amitié » sera réalisée dans sa forme la plus parfaite. La Trinité Schmittienne Ennemi => Souveraineté => Ami est donc bel et bien active dans le Marxisme, où la bourgeoisie joue le rôle de l'Ennemi, le socialisme celui de la Souveraineté et le communisme celui de l'Ami.

---

<sup>101</sup> Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, 1934, p. 73.

Mieux que Marx, Lénine avait compris<sup>102</sup> que cette division bourgeois / prolétaire n'était pas une conséquence nécessaire des « conditions objectives », de la « dialectique des forces de production et des relations de production », mais qu'elle devait être créée. L'unité de la classe ouvrière – l'unité de la bourgeoisie n'intéressait pas particulièrement Lénine, quoique<sup>103</sup>... – est donc un produit de l'« entreprise politique » léniniste, dont l'outil est le parti révolutionnaire d'avant-garde.

La lutte pour instaurer cette unité n'est pas facile et à travers du style polémique d'un ouvrage comme *Du droit des peuples à l'autodétermination*<sup>104</sup>, on peut se faire une idée très claire de cette difficulté et des efforts à la fois théoriques et pratiques fournis : à travers le style du livre, on sent presque la sueur de Lénine<sup>105</sup>...

Lénine y cite la maxime de Marx, qui dit qu'aucun peuple ne peut être libre s'il opprime un autre peuple. Marx voulait dire que la révolution socialiste n'était possible que si la division bourgeois / prolétaire supplantait complètement les autres principes de regroupement ami / ennemi et notamment les divisions nationales. Tant que le prolétariat d'un pays impérialiste s'alliait avec « sa » bourgeoisie contre les populations de la périphérie, la grande division bourgeois / prolétaire ne pouvait être réalisée.

Néanmoins, ni chez Marx, ni chez Lénine, on rencontre une lutte universelle entre un prolétariat global et une bourgeoisie globale. La lutte entre prolétariat et bourgeoisie passe par l'intermédiaire de la Souveraineté de l'Etat nation. Les classes se disputent cette Souveraineté et restent ainsi une bourgeoisie nationale et un prolétariat national, même si Marx affirmait que les prolétaires n'avaient pas de patrie.

---

<sup>102</sup> Bien entendu, Lénine se défendrait d'avoir « compris » cela, mais nous démontrerait, à grands coups de « logique », ou plus tôt d'illogique hégélienne et dialectique, la compatibilité de la nécessité et de la liberté. L'unité du prolétariat serait donc à la fois nécessité historique – découverte par le « socialisme scientifique » dont les lois sont aussi exactes que les lois de la physique – et tâche politique. Ce genre d'illogismes hégéliens nous permettent de comprendre pourquoi Nietzsche jugeait que la raison humaine n'avait pas été corrompue par le péché originel, comme le pensait Pascal, mais bien par le christianisme !

<sup>103</sup> Negri et Hardt affirment que Lénine avait envisagé la possibilité théorique d'une unification de toutes les bourgeoisies nationales dans un « ultra – impérialisme », dans un « Empire ». Voir Empire, p. 284 – 291.

<sup>104</sup> Lénine, V.I., *Du droit des peuples à l'autodétermination*, Editions du Progrès, Moscou et Editions Sociales, Paris, 1976.

<sup>105</sup> Les œuvres de Lénine sont donc également particulièrement laides, du moins si on part de l'esthétique suivante : « [Etwas schönes] kommt leicht, biegsam, mit Höflichkeit daher. [Es] ist liebenswürdig, [es] schwitzt nicht. „Das Gute ist leicht, alles Göttliche läuft auf zarten Füßen“: erster Satz meiner Aesthetik. » – Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner, §1, dans KSA 6, p. 13.

Au lieu d'une division globale bourgeois / prolétaire, on nous sert donc un projet de solidarité internationale prolétarienne. Ce projet a toujours été contradictoire et problématique. Il est contradictoire car on lance d'une part des appels moraux – on remarque l'odeur du prêtre – à la solidarité internationale de tous les travailleurs et on s'appuie d'autre part sur la Souveraineté nationale, qui exclue cette solidarité.

On ne s'étonnera donc pas que, malgré toutes les exhortations morales des leaders marxistes, cette solidarité ait toujours été problématique et que, plus d'une fois, tel ou tel prolétariat national ait choisi le camp de « sa » bourgeoisie. On ne s'étonnera pas non plus que le projet marxiste et léniniste a vite été approprié par les Staliniens nationalistes et antisémites, qui ont détourné la « solidarité prolétarienne internationale » pour en faire un instrument de l'intérêt du nationalisme russe.

Les partis et les syndicats communistes dans les autres pays se sont donc vite transformés en « cinquième colonne » de la politique étrangère soviétique, qui témoignait d'un nationalisme et d'un impérialisme agressif. Negri et Hardt reconnaissent implicitement<sup>106</sup> ce « défaut de production », cette incohérence dans la théorie marxiste, ainsi que son exploitation par Staline et les autres leaders Staliniens.

La Trinité Empire – Contre-Empire – Multitude apparaît quand on pousse à bout la logique dissociative de la discrimination bourgeois / prolétaire. Dans cette Trinité, l'Empire incarne la « logique globale du capital » ; si l'Etat était le « capitaliste collectif idéal » (Engels) pour chaque bourgeoisie nationale, l'Empire sera le capitaliste collectif idéal de la bourgeoisie dans son ensemble, du capital global.

Selon Negri et Hardt, dans le processus de globalisation, la Souveraineté n'a pas décliné en tant que telle, elle a été transférée à une échelle supra-nationale, impériale (Empire, p. 15-22) et elle représente maintenant « la logique du capital global ». C'est l'Empire ennemi à abattre, qui est pensé comme un « non-lieu » (p. 269); il correspond à l'Ennemi avec majuscule de la Trinité Schmittienne. La dépendance de l'entreprise politique de Negri et Hardt par rapport à cet ennemi est d'ailleurs clairement énoncée :

---

<sup>106</sup> Voir Empire, p. 284 – 291.

« on pourrait dire que la construction de l'Empire est bonne en soi mais non pour soi » (p. 71)

Ou encore :

« L'Empire auquel nous sommes confrontés dispose d'énormes pouvoirs d'oppression et de destruction – mais ce fait ne doit en aucune façon nous donner la nostalgie des anciennes formes de domination. Le passage à l'Empire et ses processus de globalisation offrent en effet de nouvelles possibilités aux forces de libération ». (p.71)

Ou plus clairement encore :

«La première question de la philosophie politique, aujourd'hui n'est pas de se demander si ou même pourquoi il y aura résistance et rébellion, mais plutôt comment déterminer *l'ennemi* contre qui se rebeller. (...) Reste que *l'identification de l'ennemi* n'est pas une mince affaire (...) Aujourd'hui, *l'être contre* [encore une manifestation du négatif, de la vengeance et du ressentiment, jvdb] généralisé de la multitude doit reconnaître *la souveraineté impériale comme l'ennemi*. »

Ce besoin d'ennemi est inscrit d'emblée dans le projet marxiste, quand Marx loue les vertus progressistes du capitalisme : Marx a *besoin* de cet ennemi. Ce besoin vient bien entendu de l'héritage hégélien, dont aussi bien Marx que Schmitt sont tributaires. La dialectique de Hegel est bien la croyance, dangereuse pour la santé, en un pouvoir positif du négatif, en un pouvoir positif de la volonté de Néant.

Si l'Empire correspond à l'Ennemi, au vieil Etat capitaliste, le Contre-Empire de la Multitude productrice correspond à la démocratie prolétarienne, au socialisme et prend la place de la « Souveraineté » de Schmitt que N&H critiquent. Ce Contre-Empire sera l'issue d'un « républicanisme post-moderne » (p. 261), de « nouvelles formes démocratiques et d'un nouveau pouvoir constituant » (p. 20). J'étudierai ce Contre-Empire dans la section suivante, où nous verrons également ce qu'il en est du communisme et de l'amitié.

Si j'ai raison, toute la construction théorique de Negri et de Hardt repose sur l'Empire ennemi, sur l'Empire Souverain de la logique globale du capital. Cela implique que, si on peut montrer que cet Empire n'existe pas, toute leur entreprise politique s'avère vaine et sans objet. C'est précisément la thèse que je vais défendre dans la quatrième et dernière section.

J'y affirmerai que le concept d'Empire de Negri et de Hardt est l'issue d'une quête de l'ennemi de la part du mouvement altermondialiste. Or, l'Empire qu'ils redoutaient, mais qui était également leur « ennemi nécessaire » n'est pas advenu. L'Empire est donc un ennemi imaginaire, et la politique Schmittienne proposée, une politique imaginaire.

Mais avant cela, voyons donc d'un peu plus près la conception de la démocratie de Negri et Hardt, à l'aide de leur « Contre – Empire ».

### 2.1.3. La Multitude, base d'un Contre-Empire démocratique ?

Dans le livre *Empire*, le fragment « Intermezzo » (p. 257-272) est entièrement consacré au concept de « Contre-Empire ». Toutefois, les indications données sur le Contre-Empire restent relativement vagues. Negri et Hardt se réclament d'ailleurs de Marx : il a eu besoin de l'expérience concrète de la Commune pour développer sa théorie de la démocratie (p. 258). De même la théorie de la démocratie « contre-impériale » devrait naître des luttes concrètes de la Multitude après la publication d'*Empire*.

J'avoue franchement ne pas avoir vu ces luttes de la multitude, qui, selon Negri et Hardt, ont déjà commencé avant la publication d'*Empire*. J'ai certes vu, d'une part, des luttes sociales concrètes, mais limitées à un Etat particulier et d'autre part des contestations plus abstraites à échelle continental et global de la part d'acteurs hétérogènes (ONG, syndicats, jeunes altermondialistes aisés, etc.) en qui on peut reconnaître, avec de la bonne volonté, un embryon de société civile internationale.

Tout ceci n'a en revanche rien à voir avec une multitude démocratique sans frontières et on voit mal comment la figure du migrant pourrait constituer la base d'une nouvelle forme politique<sup>107</sup>. Les seuls modèles de la nouvelle démocratie de la multitude qu'on rencontre dans l'Intermezzo d'*Empire* ne disent rien qui vaille : la Cité de Dieu de Saint Augustin et le syndicat *Industrial Workers of the World (IWW)*.

---

<sup>107</sup> En effet, dans les termes du livre d'Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970, la migration est une expression d'« exit » et non de « voice ». Comme le montre Hirschman, pour le consommateur économique et politique, ces deux stratégies sont des substituts et une surabondance d'« exits » empêche la prise de parole politique.

Comme Negri et Hardt l'admettent eux-mêmes, l'IWW n'a pas laissé de structures institutionnelles durables. Quant à la Cité de Dieu de Saint Augustin, Negri et Hardt l'interprètent comme une tentative de combattre l'Empire Romain déclinant et ils veulent répéter cette expérience contre l'Empire actuel – une idée qu'on peut d'ailleurs trouver aussi chez Slavoj Žižek<sup>108</sup>. Pourtant, on sait à quoi a mené la Cité de Dieu de Saint Augustin : l'effondrement de l'Empire Romain et un millénaire de barbarie : chaos, guerre à mort contre la science et la culture supérieure, torture, viols et mort sur le bûcher de tous les esprits libres et des « hérétiques », antisémitisme, destruction de civilisations affirmatrices de la vie en Andalousie et au Moyen-Orient, etc.

Passons donc au livre *Multitude*. Dans ce livre, Negri et Hardt entament certes une critique de l'interprétation Souverainiste de la démocratie par Rousseau et Marx, mais ne développent pas vraiment d'alternative. Comme je vais essayer de le montrer, malgré tous leurs démentis, leur conception de la démocratie reste Souverainiste, voire totalitaire. On peut le voir à travers leur appréciation « nuancée » de la Révolution Culturelle Chinoise, un épisode d'hystérie de masse totalitaire et d'effroyable vengeance collective :

«Le modèle de la guérilla urbaine comme le modèle maoïste [...] constituent à certains égards une réponse au besoin de créer des formes d'organisation plus démocratiques et au désir d'autonomie vis-à-vis de structures de contrôle politique et militaire centralisées. » (*Multitude*, p.102)

Negri et Hardt ne consacrent que le dernier tiers de leur livre à la démocratie. Le premier tiers est consacré aux divisions ami / ennemi qui ont eu plus de succès que la leur, à savoir celles, symétriques, de l'administration Bush (« *you are with us or you are with the terrorists* ») et de ses terroristes islamistes. Negri et Hardt soulignent à juste titre le danger de la démocratie pour la guerre, mais ils vont trop loin quand ils affirment que la guerre détruit la démocratie. Les institutions d'Athènes n'ont-elles pas fonctionné de façon relativement efficace pendant tout un siècle (!) de guerre ?

Le deuxième tiers du livre est consacré à la théorie de la multitude en tant que classe. Dans ce mémoire, je ne m'intéresse pas à la théorie socio-économique de Negri et Hardt, je

---

<sup>108</sup> Žižek, Slavoj, *On Belief*, Routledge, London and New York, 2001.

m'intéresse simplement à leur théorie politique. Or, il se trouve que N&H s'appuient sur une théorie économique critiquable pour conceptualiser leur « démocratie de la multitude ».

Il faut donc analyser les bases économiques du concept de multitude. A mon sens, le concept de multitude n'a aucun sens économique concret, il ne nous permet pas du tout de faire une analyse des différentes classes et des fonctions qu'elles exercent dans l'économie globalisée, sauf à considérer qu'on peut trouver une telle analyse dans des phrases comme celle-ci :

«La chair de la multitude est pur potentiel, force vitale *dénuée de forme* et, en ce sens, élément de l'être social constamment dirigé vers la plénitude de la vie. Dans cette perspective ontologique, la chair de la multitude est un pouvoir élémentaire qui assure l'expansion continue de l'être social, et qui produit *en excédant toute mesure politico-économique traditionnelle* de la valeur. »  
(Multitude, p. 229)

L'analyse économique s'évapore donc au profit du « flou artistique ». Un autre « analyse économique » très douteuse peut être trouvée à la page 395 :

«On assiste aujourd'hui à un devenir-commun du travail qui affecte ses diverses formes économiques et ses différentes réalités géographiques. On assiste au *déclin des distinctions auparavant indépassables* qui séparaient les travailleurs de l'agriculture des ouvriers de l'industrie, les classes actives des pauvres, etc. *Elles laissent la place à des conditions de travail qui placent l'accent sur le savoir, l'information, les relations affectives, la coopération et la communication.* Bien que chaque forme de travail reste singulière – le travail agricole reste lié à la terre, de même que le travail industriel reste attaché à la machine – elles affichent néanmoins des *bases communes* qui tendent aujourd'hui à devenir la condition de toute production économique. En retour, cette production produit elle-même le commun – des relations communes, des connaissances communes, etc.»

Personnellement, je ne vois pas en quoi les nouveaux « jobs McDo » des « *working poor* » placeraient « l'accent sur le savoir, l'information, les relations affectives, la coopération et la communication ». De même, je ne vois pas du tout émerger les « bases communes » de tout travail dont parle N&H.

La seule façon de comprendre ce fragment est de postuler que N&H ne font que reprendre la vieille thèse de Marx que la collectivisation croissante du processus de production (de plus en

plus de personnes travaillent ensemble dans le processus de production) allaient conduire, par le biais d'une homogénéisation, à de plus grandes « bases communes » de la classe ouvrière.

Cette thèse a été réfutée par les faits. D'une part, au cours du développement capitaliste, la classe ouvrière s'est tellement fragmentée qu'on devrait la diviser en plusieurs classes pour garder un concept opératoire ; autrement, elle dégénère en une vague « multitude ». La thèse de Marx d'une homogénéisation croissante du prolétariat s'est donc avérée fausse.

D'autre part, l'idée de Negri et de Hardt que les « bases communes » de la multitude productrices adviendront malgré la fragmentation de cette multitude n'est qu'un rêve utopique. Elle n'est pas seulement illogique, mais Negri et Hardt n'offrent en plus aucun matériel empirique allant dans ce sens. Negri et Hardt se contentent d'affirmer la « nécessité » de ces bases communes, ce qui augmente encore la suspicion qu'il s'agit de « *wishful thinking* » de leur part.

Ils se réfèrent certes aux logiciels « Open Source » comme à un exemple de la multitude en action. L'exemple est bien choisi, mais n'est guère très représentatif de la production actuelle. Il semble que Negri et Hardt aient cru honnêtement au mythe de la nouvelle économie. En réalité, seule une faible partie de la multitude productrice est directement affectée par des phénomènes comme le travail en réseau, l'accent sur la communication et la coopération, etc.

C'est sur ces bases économiques fragiles que N&H vont tenter de forger leur concept de démocratie de la multitude. Après avoir discuté l'impossibilité d'un parlement mondial, N&H comparent la situation actuelle au dix-huitième siècle. Ils estiment que, comme au dix-huitième siècle, le modèle de la Cité démocratique était inadapté aux nouveaux Etats, de la même façon, le modèle de « l'analogie domestique » est actuellement inadapté pour penser la nouvelle démocratie globale.

Contre les sceptiques qui disent que la démocratie globale est impossible – des sceptiques qui rappellent ceux qui affirmaient, au 18<sup>ième</sup> siècle, que la démocratie était impossible dans le monde moderne des Etats – Negri et Hardt nous invitent à repenser complètement la théorie démocratique, comme l'ont fait les penseurs du 18<sup>ième</sup>. Toutefois, contrairement aux penseurs du 18<sup>ième</sup>, N&H refusent le concept de Souveraineté.

Cela implique-t-il que toute mon analyse de Negri et Hardt en termes de mode Souverainiste est fautive ? Negri et Hardt seraient-ils en train de redécouvrir la modalité classique du politique ? En fait, la démocratie classique – et par ce biais, la politique classique en général – était déjà tenue en haute estime par Marx. Mais cela n'implique pas nécessairement que l'entreprise marxiste relève du mode classique.

Comme je l'ai souligné dans le premier chapitre, le mode classique est le mode originel du politique, dont les autres modes découlent. Libéraux et souverainistes ne peuvent faire de la politique qu'en se référant à ce mode. La question est donc la suivante : est-ce que la dénonciation de la Souveraineté conduit réellement à une alternative de type classique ou est-ce que la perspective classique n'est qu'instrumentalisée dans un cadre qui reste globalement Souverainiste ? A mon avis, la solution de N&H n'est pas si loin de celle de Marx : aussi bien chez N&H que chez Marx, on a bien affaire à un Souverainisme, même si c'est un Souverainisme un peu particulier.

Mais voyons d'abord quelles objections Negri et Hardt formulent à l'encontre du concept de Souveraineté. La première objection prend appui sur le concept de multitude :

« En France et aux Etats-Unis les prophètes des Lumières voulaient créer un miroir institutionnel de la société, mais un miroir délibérément déformant, capable de réfléchir la pluralité de la multitude sous la forme d'un peuple uni : *E pluribus unum*, comme le dit la bannière que tient encore dans son bec l'aigle figurant sur les billets d'un dollar. Il n'est pas question aujourd'hui de dissoudre la multitude globale dans l'unité du peuple. Un nouveau concept de démocratie doit prendre en compte la dynamique constituante de la multitude et le fait que la pluralité qu'elle embrasse refuse d'être réduite à un *unum*. »

La deuxième objection est d'ordre économique : le spectre de la guerre de tous contre tous aurait été éliminée par l'avènement de « l'économie postmoderne » :

« L'idée d'une guerre fondatrice de tous contre tous repose sur une économie de la propriété privée et des ressources rares. Un bien matériel, qu'il s'agisse de terres, d'eau ou d'une voiture, ne peut se trouver à deux endroits en même temps : *en le possédant et en l'utilisant, je prive quelqu'un d'autre de sa possession et de son utilisation*. En revanche, les biens immatériels tels que les idées, les images ou les formes de communications sont indéfiniment reproductibles. Ils peuvent être partout en même temps, et *je n'en prive personne en les possédant et en les utilisant*. Au contraire, comme le disait Thomas Jefferson, *les idées sont d'autant plus fortes qu'elles sont*

*partagées* : lorsque j'allume ma bougie à la flamme d'une autre, toutes deux semblent briller d'une lueur plus forte. Certes, il est des biens qui restent aujourd'hui rares, mais nombreux sont ceux, en particulier dans les secteurs économiques les plus récents, *qui n'obéissent pas à une logique de rareté*. Par ailleurs, lorsque les mécanismes de la production dépendent de plus en plus de réseaux de communication et de coopération expansifs et ouverts, l'idée d'un conflit premier entre tous semble de moins en moins naturelle. *Notre état de nature est ce qui est créé au sein des réseaux communs de la multitude*. Il est de plus en plus absurde de légitimer un pouvoir souverain central à partir de l'idée d'une guerre entre la „démocratie“ et d'autres civilisations, ou de défendre la „démocratie“ en imposant un état de guerre permanent, ou encore d'imposer la „démocratie“ en recourant à des moyens militaires. »

A ce stade, il peut être utile de rappeler ce que j'ai dit dans le premier chapitre sur la théorie des biens publics, car l'« analyse économique » que nous livrent Negri et Hardt dans ce fragment souffre de nombreuses confusions. Negri et Hardt affirment trois choses sur les biens immatériels. Il est très important de distinguer ces trois thèses conceptuellement, car Negri et Hardt le font insuffisamment.

Negri et Hardt affirment que les biens immatériels :

- 1) ne connaissent pas la rivalité dans la consommation : ma consommation d'un bien immatériel n'empêche pas la consommation de ce même bien par un autre consommateur;
- 2) sont caractérisés par des externalités positives : ma consommation d'un bien immatériel ne va pas simplement être bénéfique pour moi, mais également pour les autres consommateurs ; un exemple peut le clarifier : si une personne vit dans un pays où il n'y a pas de diplômés, même un MBA de Harvard ne lui servirait à rien ;
- 3) n'obéissent pas à une logique de rareté ;

Les deux premières thèses sont correctes, mais elles n'impliquent pas, comme le suggèrent Negri et Hardt, qu'on s'éloigne d'une économie de la propriété privée. D'une part, l'existence d'externalités positives ne veut rien dire d'autre que la richesse sociale peut être augmentée en *subventionnant* ces biens immatériels, ce que les gouvernements font d'ailleurs massivement. L'existence d'externalités positives n'implique en rien qu'il s'agit d'un bien public.

D'autre part, si les biens immatériels ne connaissent pas la rivalité dans la consommation, il est en revanche possible et rentable d'exclure de la consommation les consommateurs qui ne paient pas le prix. Les biens immatériels sont donc ce qu'on appelle dans la littérature

économique un *bien de club*. Un bon exemple sont les services d'abonnement que certains cabinets de consulting offrent aux grandes entreprises. Les entreprises qui paient fidèlement le montant de l'abonnement appartiendront au *club* et auront ainsi accès à certaines informations privilégiées, à certaines vérités produites par le cabinet en question<sup>109</sup>.

La troisième thèse est, quant à elle, non seulement fautive, il s'agit même d'une impossibilité logique. Un bien économique qui n'obéit pas à une logique de rareté n'est plus un bien économique, car la *définition* d'un bien économique *implique* la rareté.

Un bon exemple est l'air, bien que la pollution soit en train de changer l'air pur en bien économique. Traditionnellement, l'air est disponible en quantité suffisante pour tous : aucune ressource n'est consommée pour que nous puissions en jouir. L'air ne doit tout simplement pas être produit et il est disponible dans des quantités si abondantes qu'on ne peut pas non plus en tirer une rente.

Les biens immatériels sont au contraire très rares, car des ressources rares (des heures de travail hautement qualifié, du matériel sophistiqué, etc.) sont consommées et irrémédiablement perdues pour pouvoir les produire. Encore une fois, l'Empereur paraît nu : l'analyse de la nouvelle économie impériale par Negri et Hardt est extrêmement faible.

Le lien établi par Negri et Hardt entre Souveraineté, guerre de tous contre tous et économie privée doit également être nuancé. Atomisation du citoyen et Souveraineté vont bien ensemble, mais si le capitalisme a engendré l'atomisation c'est surtout en détruisant les liens sociaux traditionnels et non principalement par le biais de conflits autour de la répartition des biens privés.

Ces conflits-là conduisent plutôt à l'émergence de partis et de syndicats, phénomènes qui atténuent la Souveraineté. En outre, comme je l'ai déjà noté, la « socialité croissante du processus de production » (de plus en plus de personnes travaillent ensemble dans le processus de production) qui devrait soi-disant détruire la base de la fiction Souverainiste, est en fait une vieille tendance du capitalisme déjà analysée par Marx. Si cette tendance n'a pas

---

<sup>109</sup> Dans la littérature économique, on donne généralement un autre exemple, celui d'une piscine. Le fait que je nage dans une piscine n'empêche pas quelqu'un d'autre de nager dans la même piscine. En revanche, il est parfaitement possible de faire payer tous les nageurs à la caisse.

eu les effets que Negri et Hardt prédisent du temps de Marx, elle ne les aura pas non plus aujourd'hui.

Cette atomisation des citoyens n'est d'ailleurs pas simplement l'œuvre du capitalisme. Elle est aussi l'œuvre de forces axiologiques et religieuses puissantes, qui ont fait dégénéré le ζῶιον πολιτικόν (zôion politikon) d'Aristote en une bête de troupeau. L'être humain païen, possédant encore ces instincts politiques naturels ne se trouverait jamais aussi isolé, aussi nu que l'être humain de Hobbes.

Après avoir développé donc cet argument économique – que je juge erroné – à l'encontre de la Souveraineté, ils se réfèrent à Spinoza pour défendre le caractère réaliste de la démocratie :

«Il nous faut reconnaître que la démocratie n'est pas une revendication déraisonnable ou hors de portée. Lorsque Spinoza dit que la démocratie est absolue, il assume que la démocratie est la véritable fondation de toute société. La vaste majorité de nos interactions politiques, économiques, affectives, linguistiques et productives se fondent toujours sur des relations démocratiques. Nous disons parfois que ces pratiques de la vie sociale sont spontanées et, en d'autres occasions, nous pensons qu'elles sont fixées par la tradition et la coutume, mais il s'agit en réalité de processus civils d'échange, de communication et de coopération démocratique que nous développons et transformons chaque jour. Si ces interactions démocratiques ne formaient pas la base de notre vie commune, la société elle-même serait une impossibilité. C'est pour cette raison, dit Spinoza, que les autres formes de gouvernement sont des déformations ou des limitations de la société humaine, tandis que la démocratie constitue sa réalisation naturelle.»

Là encore, on voit la proximité entre Negri et Hardt (et Spinoza) d'une part et Marx et Lénine d'autre part. Comment faut-il interpréter cette « démocratie spontanée », qui correspond bien à ce que Marx et Engels ont dit sur la société communiste, société où le gouvernement sur des personnes serait remplacé par l'administration sur les choses ? Est-ce la démocratie classique ? Est-ce la démocratie Souverainiste ? En fait, ce n'est ni l'un, ni l'autre et la discussion avec Negri et Hardt va me permettre d'affiner mon cadre conceptuel.

Mais retournons au texte de Negri et de Hardt. Après un excursus, une digression sur la géopolitique actuelle, ils reviennent sur leur thème central : la démocratie de la multitude. Ils critiquent à juste titre la « passion de l'Un » – dans le chapitre 1, j'ai parlé à ce sujet de « passion de l'Absolu » – de la philosophie politique classique, dont ils font remonter la

généalogie à Platon et dont ils considèrent que Carl Schmitt est la synthèse et le point d'aboutissement. (*Multitude*, p. 373-377).

Comme ils le disent eux-mêmes :

«Un principe partagé semble traverser toute la tradition de la théorie politique : seule l'« un » peut gouverner, qu'il s'agisse du monarque, de l'Etat, de la nation, du peuple ou du parti. De ce point de vue, les trois formes traditionnelles de gouvernement qui constituent le socle de la pensée politique européenne ancienne ou moderne – la monarchie, l'aristocratie et la démocratie – ne représentent qu'une forme unique. L'aristocratie est certes le gouvernement d'un petit nombre, mais uniquement dans la mesure où ce petit nombre est unifié en un seul corps, qui s'exprime d'une seule voix. De même, on peut concevoir la démocratie comme le gouvernement du grand nombre ou de tous, mais seulement dans la mesure où ce grand nombre se trouve unifié sous les traits du « peuple » ou d'un autre sujet unique. (..)

Le concept de souveraineté est au cœur de la philosophie politique. Il sert de fondation au politique précisément parce qu'il exige que l'autorité et la décision appartiennent à l'un. Ne peut être souverain que ce qui est un, dit la tradition. Pas de politique sans souveraineté. Ce principe est commun aux théories de la dictature et du jacobinisme, comme à toutes les versions du libéralisme, sous la forme d'un chantage auquel on ne peut échapper. Le choix est en effet absolu : souveraineté ou anarchie ! Malgré son insistance sur la pluralité et la séparation des pouvoirs, *le libéralisme cède toujours, en dernière insistance, aux nécessités de la souveraineté.* (..)

On peut rattacher l'importance de l'un dans la pensée européenne à l'influence de l'héritage platonicien. L'un est la fondation ontologique immuable, à la fois origine et *telos*, substance et ordre. Cette fausse alternative entre l'autorité de l'un et le chaos n'a en effet cessé de se répéter sous des formes diverses dans toute la philosophie politique et juridique. (..)

Carl Schmitt est le philosophe qui a le plus clairement posé la souveraineté au cœur de la politique moderne, renouvelant ainsi les théories de la souveraineté absolue qui virent le jour en Europe à l'aube de la période moderne, chez des auteurs tels que Hobbes ou Bodin. Si l'œuvre de Schmitt est d'un intérêt particulier, c'est parce qu'il parvient à rapprocher les diverses théories médiévales et féodales de la souveraineté d'Ancien Régime des théories modernes de la dictature, les anciennes notions du charisme divin du monarque des théories jacobines de l'autonomie du politique, les théories de la dictature bureaucratique des tyrannies populistes et fondamentalistes. Schmitt insiste sur le fait que le souverain se tient toujours au-dessus de la société : il est transcendant. La politique est par conséquent toujours ancrée dans la théologie : le pouvoir est sacré. »

Tout ceci sonne comme la critique de la Souveraineté que j'ai entrepris dans le premier chapitre : la Souveraineté comme mystification métaphysique et théologique qui nie la vie politique concrète et multiple. Les formules de Negri et de Hardt rappellent mon interprétation de Schmitt ainsi que mon analyse du mode libéral du politique.

Il est donc permis de se poser la question : le concept de multitude forgé par Negri et Hardt ne permet-il pas le dépassement de la logique de Souveraineté que j'appelle de mes vœux et qui nous conduirait de nouveau au mode classique du politique, à la vie politique concrète ? A ce stade, il est utile de rappeler la mise en garde de Zarathoustra :

«Meine Freunde, ich will nicht verwechselt werden. Es giebt Solche, die predigen meine Lehre vom Leben: und zugleich sind sie Prediger der Gleichheit und Taranteln. Dass sie dem Leben zu Willen reden, ob sie gleich in ihrer Höhle sitzen, diese Gift-Spinnen, und abgekehrt vom Leben: das macht, sie wollen damit wehethun. Solchen wollen sie damit wehethun, die jetzt die Macht haben: denn bei diesen ist noch die Predigt vom Tode am besten zu Hause. Wäre es anders, so würden die Taranteln anders lehren: gerade sie waren ehemals die besten Welt-Verleumder und Ketzler-Brenner.»<sup>110</sup>

Si Zarathoustra a raison, on devrait trouver que la critique de la Souveraineté par Negri et Hardt au profit de la vie politique concrète de la multitude, n'est finalement qu'un exercice de ressentiment et de rancune contre les Souverainistes au pouvoir. Mais, en cela, Negri et Hardt resteraient aussi Souverainistes que les Souverainistes qu'ils critiquent.

En effet, à y regarder de plus près, ma théorie de la Souveraineté et celle de Negri et de Hardt sont très différentes. Pour moi, la Souveraineté est une fiction et une négation. Comme le monothéisme a inventé un Dieu unique comme négation du « Monde » et de la vie, le Souverainisme, dont la généalogie remonte à la monarchie de droit divin, a inventé un Souverain unique comme négation des forces politiques vitales réelles de l'entité politique en question.

Si je suis d'accord avec Negri et Hardt pour dire que le mythe de la Souveraineté est utilisé par des personnes très concrètes pour exercer un pouvoir sur les masses malades, je considère, contrairement à eux, que ce pouvoir des Souverainistes sur le peuple n'est qu'un pouvoir de

---

<sup>110</sup> Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra II, Von den Taranteln, in KSA 4, p. 129-130.

prêtre. Il s'agit donc d'un faux pouvoir, car les Souverainistes restent esclaves dans leur domination : ils ne cessent de déprécier la vie, de ressentir de la rancune et de la ressentiment. Ce sont toujours des réalités ratés, et ils n'accèdent aucunement à la noblesse et à la générosité qui caractérise la vraie force, affirmatrice de la vie.

Pour la tradition Marxiste, dont Negri et Hardt n'arrivent pas à se détacher, la Souveraineté n'est pas un mythe, mais une réalité, même si c'est une réalité critiquable. C'est cela qui permet aux Marxistes de dire que la démocratie libérale est une « démocratie bourgeoise » et à Negri et à Hardt de dire que la nouvelle Souveraineté impériale incarne la logique du capital global.

Aussi bien Marx que Negri et Hardt considèrent donc que, sous le capitalisme, l'Un (*in casu*, le Capital) gouverne effectivement, alors que moi, je considère que, le pouvoir étant pluriel *par excellence*, le gouvernement de l'Un n'est qu'une fiction. Personne – même pas une force abstraite comme le Capital ! – n'est « derrière » le Souverain moderne, si ce n'est le Néant, la maladie, la contre-nature et l'impuissance. Le Souverain est l'esclave des rapports de force dans la société, et ces rapports ne se réduisent aucunement au rapport capital – travail.

Si pour Negri, Marx et Hardt, l'Un gouverne effectivement sous le Souverainisme, cette unité se divise bien sûr en deux, conformément à la « loi dialectique », qui n'est autre que la vision du monde de l'être humain réactif. On peut le voir dans l'extrait suivant de *Multitude* :

«La théorie de la souveraineté conduit bien souvent à concevoir le politique comme le domaine du souverain lui-même. La souveraineté est un phénomène nécessairement double ; elle n'est pas une substance autonome et n'est jamais absolue, mais elle consiste en une relation entre des gouvernants et des gouvernés, entre la protection et l'obéissance, entre des droits et des obligations. Partout où des tyrans ont tenté de rendre la souveraineté unilatérale, les gouvernés ont fini par se révolter et par restaurer la nature duelle et relationnelle. Ceux qui obéissent ne sont pas moins essentiels au concept et au fonctionnement de la souveraineté que celui qui commande.

Comme l'expliquait Machiavel, la nature duelle de la souveraineté limite d'autant plus l'utilité de ces instruments de domination politique que sont la violence et la force. La puissance militaire peut s'avérer utile pour réaliser des conquêtes ou exercer un contrôle limité dans le temps, mais la force ne saurait suffire à établir une autorité stable et souveraine. Parce qu'elle est unilatérale, la puissance militaire constitue en fait la forme la plus faible du pouvoir : elle est dure, mais friable. La souveraineté exige le consentement des gouvernés. »

Comme Zarathoustra l'avait prédit, la prédication de la vie, *in casu* par le biais du concept de multitude, est détournée pour frapper ceux qui ont actuellement le pouvoir. La critique du concept de Souveraineté est donc utilisée pour réintroduire de la vengeance, de la rancune et du ressentiment. Elle ne conduit pas du tout à une redécouverte de la vie politique concrète et du plan de l'affirmation.

Le critique de la Souveraineté de Negri et de Hardt est restée la vieille critique Marxiste de la Souveraineté, qui est une critique dialectique. Or, la dialectique est le mode de pensée de l'homme réactif, et le Souverainisme son mode politique. Negri et Hardt ne font que mobiliser la vieille dialectique du maître et de l'esclave, où, comme l'a bien vu Deleuze, le maître n'est qu'une figure d'esclave, il n'est pensé que du point de vue de l'esclave :

« Une fois qu'on a pris acte de cette convergence qui définit le biopouvoir, on s'aperçoit que la souveraineté impériale est totalement dépendante des agents sociaux productifs sur lesquels elle règne. La relation politique de la souveraineté s'apparente de plus en plus à la relation économique qui existe entre le capital et le travail. De même que le capital ne cesse de s'appuyer sur la productivité du travail et doit par conséquent en garantir la santé et la survie, malgré l'antagonisme qui les oppose, la souveraineté impériale ne dépend non seulement du simple consentement mais aussi de la productivité sociale de gouvernés. Les circuits qui unissent les producteurs sociaux sont la lymphe vitale de l'Empire : si ceux-ci refusaient le rapport de domination et cherchaient à se soustraire à cette relation, l'Empire tomberait de lui-même comme un tas de décombres sans vie. La trilogie cinématographique *Matrix* met en scène cette dépendance du pouvoir. La Matrice survit en vampirisant l'énergie de millions d'humains en incubation, mais aussi en répondant aux offensives créatrices de Neo, Morpheus et des partisans de Sion. La Matrice a besoin de nous pour survivre. »

Le rapport entre Souveraineté impériale et Multitude n'est autre que le vieux rapport dialectique entre capital et travail. Mais alors, il est tout à fait clair où Negri et Hardt veulent en venir avec leur démocratie spontanée à la Spinoza, qui serait également une « société Open Source ».

Comme Marx, ils ne veulent pas la démocratie, mais le communisme, une société anarchique où l'Etat, l'économie et le politique auront dé péri. Puisque, malgré tous leurs démentis, ils ne peuvent concevoir le politique hors de la Souveraineté, leur démocratie de la multitude au-

delà du concept de Souveraineté est en fait un projet illusoire de dépassement du politique, une sorte de « *nirvana* ».

Je voudrais clarifier cela en reprenant ce que j'ai dit sur le rapport entre la Trinité Schmittienne Ennemi – Souveraineté – Amitié et la Trinité Marxiste Bourgeoisie – Socialisme (Dictature du Proletariat) – Communisme. J'avais identifié la Bourgeoisie comme l'Ennemi, le Socialisme comme la Souveraineté du Proletariat et le Communisme comme l'Amitié politique – Negri et Hardt parlent d'*amour* politique et critiquent la « retenue » bourgeoise et monogame (!) – recherchée.

En réalité, les choses sont un peu plus compliquées chez Marx que chez Schmitt. Chez Schmitt, la désignation d'un ennemi – qui n'a pas besoin d'être une autre Souveraineté, qui peut presque être n'importe qui, au point où on veut bien l'inviter s'il n'existe pas – sert à édifier une Souveraineté, garante de l'amitié – de l'amour ? – politique.

Chez Marx, ainsi que chez Negri et Hardt, l'ennemi n'est pas du tout quelconque ; il est très clairement identifié : il s'agit de la Souveraineté ennemie de la « bourgeoisie nationale » chez Marx, (de la logique) du capital global chez Negri et Hardt. La négation de cette Souveraineté ennemie conduit certes à l'édification d'une Souveraineté amie, bénéfique, celle du Proletariat, mais c'est une Souveraineté qui commence à dépérir dès son édification. (C'est cette Souveraineté du Proletariat que Negri et Hardt vont refuser, essayant de brûler cette étape.)

En outre, cette Souveraineté ne conduit pas directement à l'amitié désirée, qui ne sera vraiment atteinte que quand cette Souveraineté aura complètement dépéri. C'est là le passage du socialisme (la Souveraineté) au communisme (l'amitié). Si la dialectique Schmittienne s'arrête, comme la dialectique de Hegel lui-même d'ailleurs, après l'édification de l'Etat Souverain, la dialectique de Marx continue jusqu'à la négation de la négation que représente la Souveraineté dans un *nirvana* amical, qui se situe clairement au-delà du politique.

Cela est merveilleusement illustré par Lénine dans le passage de *L'Etat et la Révolution* où il dit que, dans la société communiste, toute action proprement politique serait superflue, car tous les problèmes qui sont ordinairement traités par le système politique seront résolus

« spontanément », comme une foule peut spontanément résoudre le problème de sécurité représenté par un voleur qui s'attaque à une mère de famille<sup>111</sup>.

Dans la tradition Marxiste, il n'y a donc pas du tout un retour à la politique classique, affirmatrice de la vie, par une redécouverte des instincts politiques naturels du ζῶιον πολιτικον. Au lieu de cela, nous trouvons des rêveries sur une société débarrassée de toute contradiction économique ou politique, autrement dit : une société morte.

Que s'est-il passé ? Marx a « retourné » la métaphysique idéaliste et la théologie chrétienne. Il a fait retourner sur terre des concepts comme « Dieu », « Au-delà », « Weltgeist », « Ding an Sich », ... Mais, en retournant sur terre, ces concepts n'en sont pas moins restés des négations.

En termes politiques : Marx a fait redescendre le Dieu mortel de la Souveraineté de sa position dans le « Ciel » où il surplombait la société, à la Terre ferme de la société, mais en cela, il n'a fait que projeter une négation, un néant sur cette société. En effet, comme son confrère idéaliste, l'Au-delà matérialiste communiste, le Paradis sur Terre « au-delà » de l'économie et du politique n'est qu'un Néant, une forme de vie qui manquerait toute les fonctions organiques, une société morte.

Negri et Hardt se prétendent critiques de la méthode dialectique cher au Marxisme traditionnel. Ils se réclament presque de la méthodologie « nietzschéenne » des « poststructuralistes parisiens ». Or, leur démocratie de la multitude ressemble en tout au communisme Marxiste. La seule différence est que chez eux, la phase de la dictature du prolétariat, du socialisme a disparu<sup>112</sup>.

On peut voir très clairement les fondements métaphysiques et théologico-politiques de la démocratie de la multitude de N&H à travers des citations comme les suivantes :

<sup>111</sup> Il est clair que Lénine n'a pas connu le Paris d'aujourd'hui !

<sup>112</sup> Cela s'explique bien sûr par le fait historique que la dictature du prolétariat n'a pas abouti au nirvana recherché, mais à une dictature totalitaire, qui a fini par ressembler, comme l'admettent N&H, à la dictature nazie soutenue par Schmitt. Mais la « solution » de Negri et de Hardt est vulnérable à la critique de marxistes traditionnels comme Atilio Boron (Voir Boron, A., Boron, Atilio A., Empire et impérialisme : une lecture critique de Michael Hardt et d'Antonio Negri, L'Harmattan, Paris, 2003.) qui considèrent que l'« alternative » de N&H n'est qu'un utopisme abstrait.

«Le pouvoir constituant est cependant bien différent. Il s'agit *d'une décision qui émerge du processus ontologique et social du travail productif* ; d'une forme institutionnelle qui développe un contenu commun ; d'un déploiement de forces qui défend la progression historique de l'émancipation et de la libération ; il s'agit, en bref, d'un acte d'amour. Il semble que nous soyons aujourd'hui devenus incapables de comprendre *l'amour comme un concept politique*, et pourtant c'est précisément d'un tel concept que nous avons besoin pour saisir le pouvoir constituant de la multitude. Le concept moderne d'amour est presque exclusivement limité au couple bourgeois et à l'enceinte claustrophobique du noyau familial. L'amour est devenu une affaire rigoureusement privée. Nous avons besoin d'une conception plus généreuse de l'amour, et de moins de retenue. Il nous faut récupérer la conception publique et politique de l'amour propre aux traditions prémodernes. *Le christianisme et le judaïsme, par exemple, conçoivent tous deux l'amour comme un acte politique qui construit la multitude.* L'amour signifie que l'élargissement du cercle de nos rencontres et de notre collaboration nous apporte la joie. *Il n'y a vraiment rien de nécessairement métaphysique dans l'amour de Dieu propre au christianisme ou au judaïsme : l'amour divin pour l'humanité et l'amour humain pour Dieu sont exprimés et incarnés dans le projet politique matériel commun de la multitude. (...) Sans amour, nous ne sommes rien.*»

Non content de faire passer l'humanité sur un lit de Procruste, comme l'ont fait les moralistes et les chrétiens, Negri et Hardt veulent créer une nouvelle humanité – un projet dont tout le monde admirera le réalisme :

« La décision première prise par la multitude est en fait *la décision* [sic !] *de donner naissance à une nouvelle humanité.* Lorsque l'amour est conçu politiquement, la création d'une nouvelle humanité est l'acte d'amour par excellence. Pour mettre la multitude au jour, il nous faut une forme de politique que l'on a traditionnellement appelé *Realpolitik*, *ou réalisme politique* [sic !].»

On peut appréhender le rapport à Marx et à Lénine à l'aide de la citation suivante, même si la dictature du prolétariat est ignorée par Negri et Hardt, raison pour laquelle ils ne semblent pas très bien comprendre l'émergence de l'Etat Souverainiste Soviétique :

«Le projet de la démocratie doit aujourd'hui remettre en question toutes les formes de la souveraineté existantes, préalablement à la construction de la démocratie. Par le passé, la destruction de la souveraineté était au cœur de la conception communiste et anarchiste de l'abolition de l'Etat. Dans *L'Etat et la révolution*, Lénine a ainsi renouvelé la théorie de l'abolition de l'Etat, de même que les soviets ont cherché à en réinventer la pratique au cours de la période révolutionnaire. Surplombant la société, transcendant, empêchant toute expression démocratique, l'Etat était alors considéré comme le principal dépositaire de la souveraineté. La multitude doit aujourd'hui abolir la souveraineté au niveau global. Telle est pour nous la

signification du slogan « Un autre monde est possible » : il faut détruire la souveraineté et l'autorité. Mais ce qui était l'objectif de l'activité insurrectionnelle d'une avant-garde chez Lénine et les soviets doit aujourd'hui être exprimé à travers le désir de toute la multitude. (C'est peut-être parce que l'expérience soviétique revêtait précisément une forme hiérarchique et avant-gardiste que son projet d'abolition de la souveraineté a abouti à la création d'un autre Etat souverain.) Les conditions qui permettent à la multitude de prendre des décisions démocratiques et qui rendent par conséquent la souveraineté inutile sont aujourd'hui en train d'émerger. »

Le caractère nihiliste et apolitique de la conception de la démocratie apparaît clairement quand Negri et Hardt s'efforcent d'expliquer comment la multitude prendra une décision :

« On peut se faire une idée de la capacité de décision de la multitude à partir de l'exemple du développement coopératif des programmes informatiques et des innovations qui voient le jour au sein du mouvement Open Source. (...) On peut donc voir la démocratie de la multitude comme une société Open Source, c'est-à-dire une société dont le code source est révélé, permettant à tous de collaborer à la résolution de ses problèmes et de créer des programmes sociaux plus performants. »

Arrivé à ce stade, je voudrais résumer ce que j'ai découvert sur la conception de la démocratie de Negri et de Hardt et sur son rapport avec leur concept d'Empire. Pour dire la chose de façon un peu provocatrice : ni chez Marx et Lénine, ni chez Negri et Hardt, nous trouvons un vrai concept de la démocratie.

Chez Marx et Lénine, c'est très clair : la démocratie disparaît sous la violence de leur raisonnements dialectiques, par le biais du concept de Souveraineté. Soit le Capital est Souverain, et alors la démocratie est bourgeoise, mais alors on ne peut pas vraiment parler de démocratie, car la démocratie est instrumentalisée par la domination d'une minorité, la bourgeoisie, ou, plus profondément encore, par la domination d'un processus abstrait et impersonnel, « le Capital ».

Soit le Prolétariat brise l'Etat Souverain bourgeois et se crée un Etat Souverain prolétarien. Là encore, la démocratie n'est pas une vraie démocratie classique – qui, comme l'a bien montré Hanna Arendt est toujours une praxis, c'est-à-dire une action dont le telos se situe à l'intérieur même de l'action – mais elle est instrumentalisée pour un but extérieur : la destruction du capitalisme et l'édification de la société communiste, nirvana issu de la fin de la dialectique des ressentiments.

Negri et Hardt quant à eux tentent un « saut immédiat » dans le vide de ce nirvana, sans passer par la dialectique aujourd'hui discréditée. La pensée de Negri et Hardt s'explique par la défaite historique de ce cadre de pensée marxiste et dialectique, comme le montre même un auteur comme A. Boron<sup>113</sup>, qui critique Negri et Hardt du point de vue du marxisme traditionnel.

Quel est donc le concept de la démocratie chez Negri et Hardt et que pensent-ils de la relation entre Empire et démocratie ? J'affirme qu'il n'y a pas de démocratie chez Negri et Hardt, c'est à dire qu'il n'y a pas de démocratie classique, mais un néant se trouvant à la fin de la dialectique Souverainiste.

Cette « démocratie de la multitude » inexistante se confond avec leur « Contre-Empire » tout aussi inexistant, un néant provenant de l'extinction d'un impérialisme, l'impérialisme, faussement appelé « Empire », de la logique globale du capital. Or, cela ne doit guère nous étonner que ce « Contre-Empire » que cette « démocratie de la multitude » soient illusoires, si l'on considère que l'« Empire » (en fait l'impérialisme) de la logique du capital global n'est lui-même qu'une illusion. C'est précisément ce que je vais démontrer dans la section suivante.

#### 2.1.4. Un Ennemi imaginaire ?

Comme ils le précisent dans la préface, ainsi que dans de nombreuses interviews, Negri et Hardt ont commencé à écrire le livre *Empire* « bien après la guerre du Golfe » et ils l'ont terminé « bien avant la guerre au Kosovo ». Ils soulignent que le lecteur se devra « de replacer l'argument dans ce contexte ». Cette précision a en effet son importance ; ces deux événements qu'ils considèrent comme fondamentaux dans la construction de l'Empire, pourraient aussi poser les limites de leur concept.

Dans cette période, on pouvait en effet penser que quelque chose comme la construction d'un Empire de la logique globale du capital était dans l'air. Les grandes puissances semblaient manifester un étrange consensus dans toutes les grandes crises géopolitiques et avec

---

<sup>113</sup> Boron entreprend une 'sociologie de la pensée révolutionnaire' en temps de défaite. Des caractéristiques de cette pensée seraient l'éloignement de toute lutte sociale et la fuite dans l'ésotérisme et dans la métaphysique stérile.

l'effondrement du Bloc de l'Est, beaucoup espéraient pouvoir forger un « nouvel ordre mondial », où les droits des investisseurs et les intérêts des grandes multinationales seraient garantis globalement. On a donc assisté à une prolifération d'accords internationaux ou de propositions en ce sens : MAI/AMI (*Multilateral Agreement on Investments*, Accord Multilatéral sur les Investissements, qui n'a pas vu le jour), GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*), GATS (*General Agreement on Trade in Services*), TRIPs (*Trade Related Intellectual Property rights*), WTO/OMC (*World Trade Organisation/ Organisation Mondiale du Commerce*), ...

Plus fondamentalement, parler d'« Empire » tombait bien du point de vue des « intérêts discursifs » en jeu. En effet, comme Negri et Hardt l'admettent eux-mêmes, il fallait trouver un ennemi commun pour faire converger des mouvements comme le mouvement contre la guerre en Iraq, le mouvement contre la guerre en Yougoslavie, le mouvement contre le libre échange capitaliste, le mouvement contre la protection globale des droits d'investisseurs, ...

Tous ces mouvements étaient très hétérogènes, allant de néo-Souverainistes, qui voulaient contester l'hégémonie américaine ou qui voulaient réaffirmer l'autorité de l'Etat Souverain sur les flux d'investissements, de personnes et de marchandises, à des anarchistes, qui voulaient au contraire détruire tous les Etats Souverains pour que les « damnés de la Terre » puissent retourner vivre dans des petites communautés primitives.

Pour mettre de l'ordre dans tout cela, Negri et Hardt ont forgé le concept d'Empire, dont ils espéraient qu'il permettrait de réunir toute cette « multitude » désorganisée et incohérente contre un ennemi commun : le Capital global. Toute la politique globale pourrait alors être réduite à un affrontement simple, bancal entre Empire et Multitude.

Or, par malchance pour Negri et Hardt, l'Empire en question n'est pas advenu. Le « Capital global » s'est montré une force trop faible pour dominer la complexité de ce monde. Lors de la première guerre d'Iraq, ou lors de la guerre du Kosovo, on pouvait encore comprendre ce que Negri et Hardt voulaient dire.

A notre question « Où est l'Empire ? », ils auraient répondu : « Dans les bombardiers au-dessus du Kosovo et de l'Iraq. » Cela ne m'aurait pas convaincu, car aucun de ces deux actes

n'a suspendu la communauté impériale de l'ONU<sup>114</sup>, mais on aurait au moins compris ce qu'ils veulent dire.

Maintenant, on est tenté de demander, comme Staline à propos du Vatican : l'Empire, combien de divisions ? Où est l'armée de l'Empire ? Serait-ce l'armée des Etats-Unis ? Comme le montre Mearsheimer, les Etats-Unis ne sont même pas un hégémon – un hégémon est une puissance qui n'a pas de rivales, c'est-à-dire qu'aucune autre puissance ne peut risquer un affrontement militaire avec elle – et donc surtout pas un Empire.

Les Etats-Unis ne sont un hégémon que sur le continent américain. Sur les autres continents, la puissance militaire des Etats-Unis est contrebalancée par d'autres puissances nucléaires et même une micropuissance comme la Corée du Nord peut se permettre de défier ouvertement « l'Empire » grâce à son arsenal nucléaire.

Les Etats-Unis ne sont donc pas du tout en mesure d'assurer seul la police de l'Empire. Or, selon Negri et Hardt, les Etats-Unis n'occuperaient qu'une « place privilégiée » dans l'Empire mais les autres grandes puissances en feraient également partie. L'Empire serait donc la domination d'une bourgeoisie globale, du capital global qui règne derrière les apparences de luttes entre Etats Souverains, qui sont en réalité déjà éteints.

Cela ressemble très forts aux théories de conspiration d'extrême droite, comme Negri et Hardt l'admettent dans la citation suivante :

«Les théories de conspiration gouvernementale et extra-gouvernementale pour un contrôle mondial – qui ont proliféré ces dernières décennies – doivent être reconnues comme justes et fausses tout ensemble. Comme Fredric Jameson l'explique merveilleusement dans le contexte du cinéma contemporain, les théories de conspiration constituent un mécanisme grossier, mais efficace pour approcher le fonctionnement de la totalité. Le spectacle de la politique fonctionne *comme si* les médias, l'armée, le gouvernement, les sociétés transnationales, les institutions financières mondiales, etc. étaient tous consciemment et explicitement dirigés par une puissance unique, même si, en réalité, ils ne le sont pas. »

---

<sup>114</sup> Dans les deux cas, il s'agissait d'actions militaires d'Etats « souverains » (dans la définition de l'ONU), dans le cas de l'Iraq avec l'aval du Conseil de Sécurité et dans le second cas sans son aval. La guerre du Kosovo est certes une violation du Système de l'ONU, qui a certainement conduit à un affaiblissement de l'ONU, mais rien ne permet de prétendre qu'elle a servi à l'édification d'un Empire.

Quoi qu'il en soit, à l'âge atomique, même toutes les forces armées de l'OTAN ne seraient pas suffisantes pour assurer une police impériale efficace, à condition qu'elles le veuillent ! En effet, depuis le 11 septembre, la complexité géopolitique du monde s'est accrue et elle laisse encore moins de place pour l'« Empire du capital global ». Ainsi, nous avons eu le grand différend transatlantique au sujet de la deuxième guerre d'Iraq : en Europe, 80% de la population fut opposée à cette guerre, alors que les Américains, à en juger par la réélection du président Bush, l'ont soutenue majoritairement.

Tout ceci s'est produit sur fond de rivalité économique et géopolitique : disputes commerciales dans divers domaines (de l'acier aux logiciels), reprise des tentatives européennes de création d'une armée commune, lancement du programme Galileo, etc. Quand Negri et Hardt analysent tout cela – dans *Multitude* – en terme d'une fronde des « aristocrates européens » (France, Allemagne, etc.) contre le « monarque de l'Empire », c'est-à-dire contre l'« Empereur » (les Etats-Unis) ils ne font même plus sourire.

N'ont-ils pas eux-mêmes fustigé « l'analogie domestique » en relations internationales ? Non, tout cela n'est pas très sérieux et ne constitue pas non plus du bon humour politique. La vérité est que, au moins depuis le 11 septembre, d'autres clivages se sont imposés avec beaucoup plus de force et de netteté sur la scène internationale que celui entre *Multitude* et *Capital global*.

Empiriquement, même la thèse d'un « choc des civilisations » – que j'ai réfuté<sup>115</sup> dans la note 12 – tient mieux que la thèse d'un choc global entre *Multitude* et *Capital*. Negri et Hardt ont beaucoup de mal à reconnaître cette réalité. Dans *Multitude*, ils considèrent la guerre contre le terrorisme comme le chant du signe de la Souveraineté impériale.

Devenue superflue, la Souveraineté impériale aurait trouvé la guerre comme ultime moyen de retarder l'inévitable avènement de la démocratie de la multitude. Depuis le temps que l'on

---

<sup>115</sup> Dans la note 12, j'avais montré que le choc des civilisations de Samuel Huntington est en fait un choc au sein de la civilisation logo-abrahamique. Cela explique aussi que son modèle rencontre un succès empirique certain pour « les civilisations » occidentale, orthodoxe et musulmane (en fait un très mauvais découpage analytique de la civilisation logo-abrahamique, surtout la « civilisation occidentale » est un concept fourre-tout où athées, protestants, catholiques et scientologues se donneraient la main...). Mon modèle est également beaucoup plus logique que celui de Huntington. Selon Carl Schmitt aussi bien que selon Tony Blair – « Nous défendrons notre façon de vivre » – l'ennemi représente la « négation de notre façon de vivre ». Or, celui qui donne une interprétation alternative des concepts centraux de notre culture est un beaucoup plus grand pour « notre façon de vivre » que celui qui vit dans un cadre de pensée totalement différent.

attend l'inévitable avènement du socialisme, du communisme et du règne du prolétariat / de la multitude, notre patience commence à s'épuiser. L'argument de Negri et de Hardt n'est en fait rien d'autre que le vieil argument Marxiste sur la « fausse conscience ».

La guerre obscurcirait les vrais rapports entre Multitude et Empire, ce qui empêcherait la Multitude à prendre conscience de soi-même et à se constituer un pouvoir constituant. A la place de cela, la Multitude est déchirée et attirée dans des camps opposés, qui représente chacun une variante de la fausse conscience : certains éléments de la multitude sont attirés par le projet d'une Europe puissance, d'autres sont recrutés par l'armée impériale, d'autres encore rejoignent les « brigades internationales » de l'islamisme.

On se croit chez Donoso Cortés : la Vérité est nécessairement Une, l'erreur multiple. M'inspirant entre autres de Nietzsche, j'ai proposé un renversement total de perspective à ce sujet : l'erreur est Une ou plutôt l'Un conduit nécessairement à l'erreur, la vérité est multiple. Il n'y a pas de « vraie conscience » de la « multitude ». La conscience des citoyens globaux est *produite* à travers des entreprises politiques et restera toujours contestée.

Les perspectives des islamistes, des néoconservateurs et des altermondialistes ont chacune leur vérité, leur validité relative, leur champ d'application. Mais cela n'empêche pas qu'on peut hiérarchiser ces perspectives et qu'on peut appliquer une logique perspectiviste au sein de chaque perspective.

Mais l'argument le plus fort contre l'existence de l'Empire de Negri et Hardt peut être trouvé dans les deux premières parties (I. La constitution politique du présent et II. Transferts de Souveraineté) du livre *Empire*. En effet, c'est dans cette partie que Negri et Hardt prétendent répondre à la question la plus importante de tous : quelles sont les institutions de l'Empire ?

En fait, nous avons droit à 250 pages d'histoire des idées sur la modernité, la postmodernité et sur la lutte éternelle entre la « multitude » des damnés de la Terre et le méchant pouvoir. Negri et Hardt parlent certes beaucoup de « droit impérial », mais ils n'en fournissent aucune instance concrète ! Aucune institution concrète de l'Empire, aucune loi impériale n'est donnée comme exemple.

De tout ceci, on ne peut conclure qu'une chose : si Negri et Hardt n'arrivent pas à nous décrire les institutions de l'Empire, c'est tout simplement parce que l'Empire n'est pas. Aucune grande puissance n'est aujourd'hui assez forte pour dominer l'entièreté de la civilisation humaine et se constituer en Empire et, pas plus aujourd'hui qu'au dix-neuvième siècle, le « Capital » est assez fort pour surdéterminer les choix de toutes les grandes puissances ensemble. Aujourd'hui comme au dix-neuvième siècle, nous avons donc une compétition géopolitique de grandes puissances sur fonds d'une économie capitaliste commune.

#### 2.1.5. Conclusion

Antonio Negri et Michael Hardt n'ont certainement pas rendu la tâche facile aux analystes et aux interpréteurs de leurs œuvres. Extrêmement érudits et extrêmement habiles, ils ont essayé de construire un ouvrage inspirant les mouvements révolutionnaires de leur temps, mais sans se fixer sur des concepts trop concrets et trop fixes.

En cela, ils ont essayé d'imiter leur maître à penser Marx, qui, lui aussi, a fondé une doctrine avec quelques concepts abstraits qui sont si malléables que, quoi qu'il arrive, on peut toujours en fournir une explication à l'aide de ces concepts. La grande erreur de Negri et de Hardt fut toutefois d'enterrer la géopolitique un peu trop tôt.

Quand un géopoliticien nous parle des tensions transatlantiques, de l'avènement de la Chine et de l'Inde, des interrogations qui planent sur l'Afrique du Nord, la Russie et le Moyen-Orient et sur leurs relations avec l'Union Européenne, on comprend de quoi il parle. Quand Negri et Hardt viennent nous dire que toutes ces tensions-là sont surdéterminées par une souveraineté impériale, qui fonctionne selon un droit de police global que nul ne peut identifier concrètement, nous préférons alors nous en tenir à notre géopoliticien.

J'avoue franchement que j'ai eu beaucoup de difficulté à insérer la théorie de Negri et de Hardt dans mon cadre d'analyse sur les concepts de Souveraineté, de démocratie d'ennemi et d'Empire. Leurs manies de métaphysiciens, leur « égypticisme », leur désir de faire de tout une momie, comme disait Nietzsche, m'ont procuré des sueurs froides.

J'ai dû livrer une lutte féroce pour découvrir le sens concret enfoui dans leurs concepts. Je n'ai pas eu droit à l'histoire simple d'un Empire Souverainiste, d'un impérialisme de la part des adversaires de Negri et Hardt, qui aurait conduit, par un processus de contagion, dont le moteur est la rancune, au Contre-Empire tout aussi Souverainiste de Negri et Hardt.

La réalité (ou plutôt la fiction de Negri et de Hardt) fut beaucoup plus compliquée. Si l'Empire est bien le point d'aboutissement d'une quête de l'ennemi des altermondialistes, l'Empire n'est pas advenu, ce qui fait que l'entreprise politique de Negri et Hardt est une lutte contre un Empire ennemi parfaitement imaginaire.

Comme Don Quichotte, Negri et Hardt luttent contre un grand Moulin à vent, un grand Néant ; leur entreprise politique, qui part de la désignation d'un ennemi parfaitement imaginaire, qui constitue un non-lieu, est donc une politique Souverainiste d'un type très particulier : il s'agit d'une politique Souverainiste imaginaire.

## 2.2. Les islamistes

Qu'est-ce que l'islamisme ? En construisant une telle définition, plusieurs pièges sont à éviter. Le premier piège à éviter est bien sûr l'amalgame entre islam et islamisme, car il donnerait à l'islam un sens unique et particulier dans lequel beaucoup de musulmans ne sauraient se retrouver. Mais en évitant ce piège, il faut faire très attention à ne pas tomber dans un autre piège, symétrique, qui consisterait à définir l'islamisme comme un « mauvais » islam, distinct de l'islam des « tolérants » et des « modérés ». Là encore, on méconnaîtrait le sens multiple du phénomène au profit de simplifications moralistes.

Il convient également de purifier la définition de l'islamisme de toute théorie du fondamentalisme et du totalitarisme. La question de savoir si tel ou tel islamisme ou encore l'islamisme en général présente les caractéristiques du fondamentalisme ou du totalitarisme est une question empirique, qui ne peut être abordée que sur la base de définitions claires, simples et distinctes.

Après la lecture de livres tels que *Jihad* de Gilles Kepel et *L'islam mondialisé* d'Olivier Roy, mais aussi de textes des partis islamistes eux-mêmes, je suis convaincu que la meilleure

définition de l'islamisme est encore la suivante : les islamistes sont des femmes/hommes politiques, des entrepreneuses ou des penseuses politiques *d'aujourd'hui* qui puisent leur *inspiration politique principalement dans l'islam*. Elles et Ils font donc de l'islam une lecture politique (qui n'exclut pas nécessairement d'autres lectures), elles et ils lisent dans l'islam une idéologie politique<sup>116</sup>.

C'est la définition la plus simple, la plus neutre, et la moins imbibée de « moraline ». Cette définition ne présuppose aucune théorie sur les islamistes et elle ne porte aucun jugement de valeur sur eux. Elle ne contient donc aucun biais qui pourrait fermer d'emblée des pistes de recherche intéressantes.

Elle correspond également au discours des islamistes eux-mêmes. Quel est en effet le rapport entre des forces a priori aussi disparates comme le parti islamiste au pouvoir en Turquie – qui a instauré des réformes démocratiques et qui a merveilleusement préparé le pays pour l'entrée dans l'Union Européenne –, les Frères Musulmans qui affirment que « le Coran est leur Constitution », Usama bin Ladin et le président iranien ?

Le rapport est qu'ils affirment tous, dans leurs discours et leurs écrits politiques, que l'islam est la source d'inspiration de leur action politique. Or, n'ai-je pas succombé avec cette définition au dernier piège, celui du fatalisme de la science sociale moderne, qui, comme l'a montré Nietzsche, n'est qu'un résidu métaphysique et théologique autour du culte monothéiste de la « Vérité » ?

Que des faits et pas d'interprétation, voilà l'essence du « fatalisme ». N'est-ce pas ce que je viens de faire, rassembler tous les petits faits bruts qui voyagent sous le drapeau de l'islamisme et puis fidèlement coller la vignette « islamiste » dessus ? N'est-ce pas le mauvais goût de l'âne qui dit toujours « IA ! », qui dit « oui » à tous, voire le goût épouvantable du porc qui avale tout ?

Il n'en est rien, car la définition simple, neutre, claire et distincte que je viens de construire ne va pas du tout m'empêcher d'interpréter ni de faire, en interprétant, des distinctions

---

<sup>116</sup> En fait, le terme « islamisme » n'a pas vraiment de sens. On n'appelle pas non plus les chrétiens-démocrates des « christianistes ». Mieux vaudrait donc parler d'« islam politique ». Je continue toutefois de parler d'islamistes, parce que le terme est tellement répandu.

hiérarchiques. Je n'ai bien sûr aucune formation théologique en islam. Néanmoins, je n'hésite pas à affirmer que, dans leur grande majorité, les islamistes ont détruit tous ce qui *pour nous*, c'est-à-dire pour les esprits libres et cosmopolites, avait de la beauté et de la valeur dans l'islam.

Ne nous détrompons pas. Dans l'Antéchrist, Nietzsche avait affirmé que l'islam n'avait pris du christianisme que la croyance en l'immortalité. Or, quand on lit le Coran, on se rencontre qu'il y a également beaucoup d'autres éléments nihilistes en islam : monotonothéisme si possible encore plus rigoureux que dans le christianisme (ou la Trinité et le culte de Marie et des saints rendent grâce aux vérités pluralistes des paganismes), dogmatisme forcené, etc.

Néanmoins, les Khalifes successifs ont réussi à faire servir même ces éléments nihilistes au profit de l'affirmation et de la célébration de la vie et de la beauté sous toutes ces formes. La poésie, la culture du corps, l'architecture, les bains publics, l'art érotique<sup>117</sup>, les mathématiques, la musique, dans tous ses domaines, les Khalifes ont su apporter des avancées considérables, particulièrement les Khalifes andalous, qui ont fondé des sociétés cosmopolites.

Comme le remarque Nietzsche, la première mesure des *Reconquistadores* chrétiens fut de fermer les bains publics : le culte du corps, la propreté était un péché, l'âme chrétienne voulait le corps maigre, sale et malade. Ce que Nietzsche oublie d'ajouter, c'est que la deuxième mesure des *Reconquistadores* fut de détruire la société cosmopolite, de chasser ou de tuer les juifs et les musulmans.

Mais tout cela n'est rien face au crime que les islamistes commettent de nos jours : de l'islam classique de naguère, affirmateur de la vie, ils ont fait l'outil de la rancune, de la vengeance, de la révolte contre la vie ! Cela n'est pas simplement le cas pour le nihilisme terroriste, mais également pour les islamistes dits « modérés » qui plaident pour une islamisation de la vie de tous les jours.

Derrière ces discours, c'est les plus bas sentiments qui grondent, la haine et la rancune envers « l'Occident » bien sûr, causée par la faiblesse du monde musulman, mais surtout la haine et

---

<sup>117</sup> Voir à ce sujet Cheikh Nefzaoui, *Le Jardin Parfumé. Manuel d'érotologie arabe*, Editions Paris – Méditerranée, 2003, Paris.

la rancune envers les intellectuels cosmopolites, envers les femmes libérées, envers tous ceux qui vivent une vie intellectuelle, affective et sexuelle épanouissante. Cette dénaturation de l'islam en une religion de la rancune est très claire dans l'entreprise impériale des islamistes.

### 2.2.1. Les entrepreneurs impériaux : Hizb ut-Tahrir

Pour étudier l'entreprise impériale islamiste, j'ai choisi un mouvement appelé Hizb ut-Tahrir, ou Parti de la Libération. J'ai choisi le *Hizb ut-Tahrir* parce qu'à mon sens, il s'agit du mouvement islamiste qui développe de la façon la plus conséquente les conséquences impériales ou plutôt impérialistes de tout islamisme.

Tout islamisme ou islam politique lit l'islam comme idéologie politique. Contrairement à la théologie catholique, qui considère la fiction Souverainiste de la « Nation » comme une « société naturelle »<sup>118</sup>, la théologie musulmane classique ne connaît que l'Ummah, la communauté des croyants, et le Khalifat (Khilafah), l'unité politique de cette communauté sous le Khalife (Khalifah), le successeur du Prophète.

Mon propos n'est pas que l'Etat nation est en contradiction avec l'islam, ni même avec l'islamisme. L'islam n'a pas un sens unique, mais un sens pluriel, et l'islamisme contemporain aussi. Je veux tout simplement dire que si on veut lire l'islam comme une idéologie politique, la façon la plus radicale et la plus conséquente de le faire est de plaider, comme le fait le Hizb ut-Tahrir, pour un rétablissement du Khalifat.

Comme l'indique leur site web<sup>119</sup>, le Hizb ut-Tahrir a été fondé en 1953 par le juge à la Cour d'Appel de Jérusalem, Taqiuddin an-Nabhani. Comme beaucoup de mouvements islamistes, Hizb ut-Tahrir cherche à répéter l'expérience du Prophète et de ses premiers disciples. Pour ce

<sup>118</sup> Voir Jean-Paul II, *Mémoire et identité. Conversations au passage entre deux millénaires*, Flammarion, 2005 p. 82-85. (Titre original : *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci.*)

<sup>119</sup> Tous les textes de Hizb ut Tahrir que j'ai utilisés pour ce mémoire sont disponibles sur le site web de ce parti, <http://www.hizb-ut-tahrir.org/> et sont indiqués dans la bibliographie avec leur lien exact. Il y a des textes en arabe, en danois, en anglais, en turc, en russe, en ourdou, en allemand. Puisque je ne maîtrise ni l'ourdou, ni le russe, ni le danois, ni le turc et que mon arabe laisse gravement à désirer, je n'ai utilisé que des textes en allemand et en anglais. La collection la plus complète de textes est bien sûr en arabe, la langue du Coran, mais, globalisation oblige, la plupart des textes ont été traduits en anglais et la quantité de textes disponibles en allemand est également considérable. De nombreux textes traitent même de la politique intérieure allemande, ce qui indique que beaucoup de membres du Hizb résident en Allemagne.

faire le Parti a établi un plan d'action en trois étapes<sup>120</sup>. Dans la première étape, qui est maintenant révolue, le Parti a connu une vie sommeilleuse, où le fondateur a initié en secret des disciples fidèles, comme Mohammed commença, à la Mecque, par initier en secret des disciples à l'islam.

Dans la deuxième étape, qui est l'étape actuelle, le Hizb interagit avec l'Ummah « pour lui faire adopter la doctrine de l'islam », c'est-à-dire pour lui faire adopter la doctrine du Hizb. Cette phase correspond à la lutte du Prophète pour la domination sur la Mecque et la péninsule arabique.

Dans la troisième et dernière phase, le Hizb ut-Tahrir veut désigner un nouveau Khalife et établir un nouveau Khalifat ou Empire musulman, afin de déclarer une guerre contre tous les incroyants pour conquérir le monde entier et amener l'humanité entière à l'islam. (Je souligne que je n'exagère en rien et que tout ce que j'écris peut être trouvé littéralement au lien indiqué.)

### 2.2.2. Leur concept d'Empire : la Trinité Khalifat, Ummah, Kufar

En lisant les textes de Taquiuddin an-Nabhani et les siens, j'ai eu l'étrange impression qu'il s'agissait d'une forme très sophistiquée d'humour politique. Les concepts d'Empire, d'ennemi et de Souveraineté sont utilisés avec tant de naïveté et de façon si Schmittienne qu'on a peine à croire à la sincérité des auteurs. Pour dire la chose familièrement : on a l'impression que « cela colle *trop* bien ».

Or, il ne faudrait pas être ingrat en la présence d'une telle aubaine. Les théoriciens du Hizb ut-Tahrir n'ont ni la subtilité, ni l'érudition d'un Toni Negri ou d'un Michael Hardt. Ils ne se sont pas frottés à des « casse-cou de l'esprit » comme Friedrich Nietzsche. Mais à cause de cela, ils sont aussi beaucoup plus vrais, beaucoup plus sincères. Ils ne cachent pas leur projet Souverainiste derrière d'innombrables déguisements.

La conception impériale du Hizb est très simple : l'Ummah actuelle (la communauté des musulmans) est en proie à des divisions violentes, à des guerres fratricides et elle est dominée

---

<sup>120</sup> Hizb ut-Tahrir, "What is Hizb ut-Tahrir?", <http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/definition/messages.htm>

par des grandes puissances non musulmanes, donc impies. Ces puissances diffusent dans l'Ummah des concepts venant des philosophies de l' « impiété » (Kufr).

Le Hizb exploite la division traditionnelle de la théologie musulmane entre Dar al-Islam ('Maison' de l'Islam) et Dar al-Harb ('Maison' de la Guerre), une division que j'ai déjà évoquée dans le premier chapitre. Elle appelle également le Dar al-Harb, le « Dar al-Kufr ». Cependant, le Hizb considère qu'avec la destruction du Khalifat et la domination de puissances impies sur le monde musulman, le monde musulman lui-même a été dégradé à un « Dar al-Kufr », gouverné par des traîtres collaborant avec les puissances impies.

L'ennemi est donc clairement défini : les impies (Kufâr), qui ont détruit le Khalifat, asservi l'Ummah et qui empêchent les musulmans actuels de vivre leur religion. En effet, le Hizb a l'étrange opinion qu'on ne peut vivre pleinement l'islam que dans le cadre d'un Etat islamique appliquant la shari'ah et que le seul Etat islamique possible est le Khalifat.

La guerre contre la domination par les Kufâr dans les pays à majorité islamique doit conduire à l'établissement d'un Khalifat. L'établissement du Khalifat peut se faire même dans le plus petit Etat islamique, mais une fois établi, toute l'Ummah des croyants devra s'y rallier, car seul le Khalifat permet d'établir les relations de fraternité et d'amitié politique entre tous les musulmans.

Le Khalifat engagera tous les musulmans dans une lutte globale contre les Kufâr afin que toute l'humanité se convertisse à l'islam. Alors le Khalifat « sera le genre humain », pour paraphraser l'Internationale. Le Hizb ut-Tahrir propose donc une politique globale toute Schmittienne et toute Souverainiste : la désignation d'un ennemi global (les *Kufâr*) conduit à l'établissement d'une Souveraineté impériale (le *Khalifat*), qui, seule, peut garantir l'établissement de liens d'amitié politique entre tous les humains, en les intégrant tous dans une *Ummah* généreuse et fraternelle.

Comme il s'agit d'une politique Schmittienne au niveau impérial et global, donc au niveau de l'humanité, l'analyse que Schmitt lui-même a consacré aux projets politiques au nom de l'humanité s'applique. Cette analyse est certes fautive à un niveau général, mais elle s'applique parfaitement à des entreprises impériales Souverainistes, donc à tous les impérialismes.

Étendu à l'entièreté de l'humanité, une politique Schmittienne devient, comme Schmitt l'a très bien vu, une hyperpolitique, qui place l'Ennemi hors-la-loi et hors l'humanité, qui le dégrade au statut de sous-homme. C'est précisément ce qui se passe dans l'entreprise du Hizb avec les non musulmans ou Kufâr : ils deviennent des ennemis de Dieu et de l'humanité, qui s'opposent violemment au seul projet qui peut apporter le Salut à tous les êtres humains : la domination mondiale d'un Khalife, d'un successeur du Prophète.

Je voudrais approfondir cela dans la section 2.2.4., mais avant, je voudrais dire deux mots sur la conception de la démocratie du Hizb.

### 2.2.3. L'Ummah, base d'un Khalifat démocratique ?

Les mouvements islamistes ont en général une attitude ambiguë envers la démocratie. D'une part, ils refusent la démocratie en tant que « Souveraineté du Peuple » de Rousseau<sup>121</sup>, considérant que seul Dieu est Souverain. D'autre part, ils tentent de mobiliser des pratiques et des idéaux démocratiques contre les pouvoirs autocratiques en place dans les pays musulmans.

Ainsi, beaucoup plaident pour une « démocratie musulmane ». Ceux-là ont très bien compris que la Souveraineté du Peuple et la Souveraineté de Dieu ne s'excluent pas, ce que les protestants avaient déjà compris depuis longtemps : « vox populi, vox Dei ». « Peuple » et « Dieu » sont deux abstractions et deux négations et il ne faut pas être mathématicien pour savoir que zéro additionné à zéro donne toujours zéro.

La position de Hizb ut-Tahrir ne souffre pas de telles ambiguïtés. Le Hizb refuse radicalement le concept de démocratie et ce pour trois raisons<sup>122</sup>. La première raison est une raison puérile :

---

<sup>121</sup> Il est clair que Rousseau ne considérait pas du tout la Souveraineté du Peuple comme une forme de la démocratie, car il était un ardent défenseur de la Souveraineté du Peuple et s'opposait à la démocratie. Or, ce que l'histoire politique a retenu de Rousseau est bien la démocratie en tant que Souveraineté du Peuple et le Hizb a donc raison de considérer que la conception de la démocratie qui est actuellement dominante en « Occident » est bel et bien la Souveraineté du Peuple de Rousseau. Toutes les constitutions des démocraties libérales contiennent bien une clause semblable à celle de la Constitution belge : « Tous les pouvoirs émanent de la Nation. »

<sup>122</sup> Voir entre autres Hizb ut-Tahrir, "Political Thoughts", Al-Khilafah Publications, Londres, 1999, p. 114-118. ([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/pol\\_thought.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/pol_thought.pdf))

selon le Hizb, il faut être contre la démocratie, parce qu'il s'agit d'un concept « occidental ». L'Occident étant considéré comme l'origine de tous les maux des pays musulmans – on remarque l'odeur infecte de la rancune et du ressentiment – tout ce qui est lié de près ou de loin à une influence « occidentale » est considéré comme une forme de colonialisme.

Ainsi, le Hizb n'a pas honte d'affirmer que la démocratie, que, selon eux, « l'Occident » cherche à imposer aux pays musulmans, n'est autre qu'une nouvelle forme de colonialisme. Les Occidentaux auraient tout simplement eu envie de changer la forme de leur domination colonialiste et la dernière forme inventée en date serait la démocratie.

La deuxième raison que le Hizb avance pour refuser le concept de démocratie est un peu plus sérieuse. Ils affirment, à juste titre d'ailleurs, que la démocratie libérale ne réalise pas du tout la grande idée d'un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Ils ajoutent que cette grande idée est impossible à réaliser et que la démocratie a par conséquent toujours été une fumisterie, un mensonge.

Dans le premier chapitre, j'ai profondément analysé le caractère nihiliste et illusoire d'un concept comme la Souveraineté populaire. J'aurais donc tendance à dire qu'en critiquant le caractère illusoire de cette idée, le Hizb ut-Tahrir est sur la bonne voie, est en train de découvrir certaines vérités sur le concept de Souveraineté.

Or, pas tout le monde a le *droit* de découvrir ce genre de vérités. Comment pourrait-on avoir droit à la vérité concernant le caractère nihiliste et illusoire du concept de Souveraineté, si on propage soi-même des illusions nihilistes et des négations tels que l'Au-delà ou l'Unicité de Dieu ?

Dans le christianisme, il y a, par le biais du culte des Saints, de la vénération de Marie, du concept de Trinité, au moins une réminiscence, bien que pervertie et déformée, au caractère pluriel du divin et de la vie. L'islam a en revanche radicalisé la négation morbide de toute pluralité par le « monotonothéisme » dans une phrase sans appel : « La il-Lah ila al-Lah », ou « Il n'y a de dieu que Dieu ».

La troisième raison invoquée pour refuser radicalement toute application du concept de démocratie est le fait que la démocratie a été faite par les êtres humains – êtres imparfaits – et que la seule forme politique acceptable est celle établie et révélée par Dieu, être parfait et omniscient.

Cette forme politique est la forme du Khalifat. Si les théoriciens du Hizb étaient un peu moins puériles dans leur haine de tout ce qui est « occidental » – ils ont l’air de penser : si « l’Occident » est pour quelque chose, nous devons forcément être contre – et s’ils avaient un peu plus de culture en philosophie politique, ils auraient très bien pu affirmer que le Khalifat constitue la réalisation appropriée et raisonnablement limitée de la démocratie.

En effet, les penseurs de l’Antiquité, d’Aristote à Polybe, avaient déjà établi que le gouvernement idéal était un gouvernement mixte alliant éléments démocrates, oligarchiques et monarchiques. Le Hizb aurait donc pu affirmer que le Khalifat réalise, à l’aide de la révélation d’un Dieu omniscient, ce que l’Antiquité païenne n’avait pu réaliser : un gouvernement mixte idéal.

Contrairement à ce que le Hizb suggère en affirmant que la démocratie est un concept impie, le Khalifat contient bien un élément démocratique, à savoir la désignation du Khalife par le peuple par un acte d’allégeance. Le Hizb souligne qu’il s’agit d’un élément de « pouvoir populaire » mais non de démocratie, car le peuple n’a pas le droit de déposer un Khalife.

Ce jeu sur les mots est peu convaincant car rien ne dit que la démocratie contienne nécessairement le droit à la résistance promu par le libéral Locke. Le refus d’un droit de résistance est un classique de la pensée islamique et ce refus ne peut être compris que sur le fond de la phobie toute Hobbesienne des ulémas pour la fitna, la discorde et la guerre au sein même de l’Ummah.

La désignation du Khalife ne peut donc être comprise autrement que comme un élément de démocratie, aussi minime soit-il. L’élément prédominant dans le Khalifat est bien sûr l’élément monarchique (le pouvoir du Khalife), qui est toutefois tempéré par un pouvoir

démocratique et oligarchique non négligeable, comme on peut le voir d'un projet de constitution pour le Khalifat, établi par le Hizb.<sup>123</sup>

De ce projet de Constitution, il apparaît clairement que le Khalifat est un gouvernement mixte. L'élément démocratique consiste non seulement en l'élection du Khalife, mais également en l'élection, au suffrage universel (femmes<sup>124</sup> et hommes), d'un parlement, le Majlis al-Ummah. Ce parlement, qui constitue un élément de pouvoir oligarchique, comparable au pouvoir oligarchique du parlement dans les démocraties libérales<sup>125</sup>, a des pouvoirs non négligeables.

Il a le pouvoir d'établir la liste des candidats admissibles à l'élection du Khalife, il peut donner des avis sur toutes les politiques du Khalife, même sans être consulté par celui-ci. La plupart du temps, ces avis sont purement consultatifs, mais, dans un certain nombre de domaines centraux, ces avis sont contraignants.

Un autre contre-pouvoir oligarchique est la Cour Suprême, qui a le pouvoir de destituer le Khalife, si celui-ci enfreint la chari'ah et la Constitution islamique. Après la destitution, le processus électoral commence dès le débat et dans les trois jours qui suivent la destitution : sélection des candidats par la Majlis, élection populaire et désignation du nouveau Khalife.

L'élément central de contrôle du pouvoir monarchique réside donc dans la religion, dont le Khalife doit fidèlement appliquer les préceptes. Dans les Khalifats classiques (et dans beaucoup de pays musulmans modernes), ce rôle est exercé par le pouvoir informel des ulémas, qui veillent à l'orthodoxie islamique des actes du pouvoir.

On a donc tort d'affirmer, comme le fait le Hizb, mais comme le font également les politologues « occidentaux », d'opposer christianisme et islam de façon suivante : le christianisme aurait conduit à la démocratie et à une société ouverte, de part sa séparation du sacré et du profane – « rendre à César ce qui revient à Cesar, mais rendre à Dieu ce qui revient

<sup>123</sup> Hizb ut-Tahrir, "The System of Islam", Al-Khilafah Publications, Londres, 2002, p. 109-164. ([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/system/system\\_of\\_islam.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/system/system_of_islam.pdf))

<sup>124</sup> Il est important de le noter, car beaucoup d'islamistes osent encore faire de l'agitation contre le droit de vote des femmes.

<sup>125</sup> C'est le grand mérite de Bernard Manin d'avoir démonté l'hypocrisie ambiante à ce sujet. Voir l'ouvrage déjà cité : Manin, B., *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 1996.

à Dieu » – alors que l’islam serait une source d’autoritarisme et d’intolérance du fait de sa fusion du pouvoir politique et religieux en la figure du Khalife.

Cela est faux du point de vue de l’histoire du Christianisme : la fameuse phrase sur le domaine de César et celui de Dieu a conduit à l’effondrement de l’Empire Romain et à un millénaire de barbarie : chaos, guerre à mort contre la science et la culture supérieure, torture, viols, mort sur le bûcher de tous les esprits libres et des « hérétiques », antisémitisme, etc.

Avant tout, l’Eglise a mené une guerre à mort contre la libre pensée et l’ισηγορια, deux conditions essentielles de la démocratie classique et de la société ouverte. L’Eglise a été l’alliée sûre de tous les absolutismes et de tous les autoritarismes, de Louis XIV à Mussolini et Franco.

Quant à la Respublica Christiana médiévale, elle peut être qualifiée comme la première expérience vraiment totalitaire : la totalité de l’expérience humaine (sciences, politique, économie, arts, ...) était pensée à travers d’un cadre idéologique unique, strict et rigide, gardé par un clergé hiérarchique et obéissant à un chef unique. Rien n’échappait à l’emprise de son pouvoir.

Dans les Khalifats au moins, les « Peuples du Livre » avaient leur place réservée et le clergé, éternel ennemi de la science<sup>126</sup> et donc également de la démocratie et de la société ouverte, était inexistant. Il est donc absolument faux de prétendre, comme le font les islamistes et les Souverainistes « occidentaux », que la tradition chrétienne pousserait plus dans la direction de la société ouverte que l’islam.

Après cette digression, je puis énoncer ma conclusion quant à la théorie de la démocratie développée par le Hizb. Le Khalifat proposé par Hizb ut-Tahrir contient, malgré tous leurs démentis, bel et bien une conception de la démocratie. Toutefois, il s’agit d’une conception

---

<sup>126</sup> Pour la psychologie du prêtre, voir l’admirable analyse que Nietzsche fait de la Genèse dans l’Antéchrist : si on lit « prêtre » chaque fois que le texte biblique dit « Dieu », on a une description très claire de la psychologie du prêtre et des moyens mensongers qu’il utilise pour asseoir son pouvoir. On voit aussi très clairement qui sont les ennemis mortels du prêtre monothéiste : la femme, la nature (le serpent, symbole de la Déesse Terre) et la science. Tout cela semble très évident une fois qu’on l’énonce, mais il fallait le génie de Nietzsche pour découvrir ce que l’Ancien Testament avait à peine masqué.

complètement pervertie par le Souverainisme : la Souveraineté de Dieu y reprend tout simplement la place que la Souveraineté du Peuple Rousseauiste lui avait ravie<sup>127</sup>.

Ce qui choque donc dans la Constitution du Khalifat, ce n'est pas tant son caractère tyrannique, car il y a des contre-pouvoirs réels face au Khalife, mais son caractère totalitaire et nihiliste. Tout est fait pour détruire toute expression autonome de l'esprit libre, où que ce soit sur Terre, car le Khalifat aspire ouvertement à la domination mondiale.

#### 2.2.4. Kufâr ou la déclaration de guerre à l'humanité

J'affirme que le projet Souverainiste et impérialiste du Hizb contient en puissance une déclaration de guerre à l'humanité entière. Cela peut surprendre à première vue, puisque le Hizb est considéré par Olivier Roy dans *L'islam mondialisé* comme un mouvement relativement pacifique et « modéré ».

Il est vrai que, dans la phase actuelle, le Hizb récuse la violence et les attentats, se bornant à légitimer le jihad de défense en cas d'attaque étrangère (Iraq, Afghanistan). La vraie grande guerre contre les Kufâr ne pourra cependant être menée que par le Khalife et c'est pourquoi le Hizb adopte une attitude attentiste et pacifiste jusqu'à l'avènement du Khalifat.

Cela ne doit pas nous induire en erreur, car le projet du Hizb est extrêmement violent. La nature de la guerre à l'impiété (Kufr) qu'ils proposent devient claire si on voit l'étendue de ce qu'ils considèrent comme « Kufr ». Pour le Hizb, on ne peut vivre vraiment l'islam que sous le Khalifat.

Mais cela implique que les musulmans actuels vivent tous sous l'impiété, qu'ils le veuillent ou non. L'édification du Khalifat est considérée par le Hizb comme un devoir incombant à chaque musulman. Cela veut dire que les musulmans qui ne participent pas à ce projet, et à plus forte raison ceux qui s'y opposent, sont coupables d'impiété.

---

<sup>127</sup> Dans le chapitre 1, j'avais déjà affirmé que la Souveraineté du Peuple de Rousseau dérive de la Souveraineté de Dieu, une circonstance qui n'avait échappé ni à Nietzsche, ni à Schmitt, ni à Boutmy.

Or, le Hizb ne pourrait-il pas prétendre qu'il est le seul mouvement islamiste à lutter de façon conséquente pour le rétablissement du Khalifat ? On voit à quoi on aboutit : à la déclaration de guerre contre l'humanité entière, contre tous ceux qui n'appartiennent pas au Hizb. La construction impériale du Hizb ne dépend donc pas seulement de l'ennemi, il s'agit même d'une désignation de l'ennemi particulièrement intense et étendue.

#### 2.2.5. Conclusion

Le Hizb ut-Tahrir est un exemple typique, si ce n'est extrême, de ce qui se passe quand on essaie de construire un projet impérial dans le mode Souverainiste du politique. Quand les Souverainistes s'approprient le concept d'Empire, le projet d'unité politique de l'humanité, ils ne peuvent que le retourner en son contraire.

Le Hizb ut-Tahrir le fait d'une façon extrême et spectaculaire : le projet d'amitié politique entre tous les humains débouche sur rien de moins qu'une déclaration de guerre totale à l'humanité, et sur la négation de toute la diversité et la pluralité de l'expérience humaine au profit d'un nihilisme abject.

Le Hizb ut-Tahrir ne veut rien de moins que d'exterminer toutes les manifestations de l'esprit libre, toutes les manifestations des valeurs nobles, affirmatrices de la vie. Le Hizb veut détruire tout ce qu'il y a de beau et d'honorable à l'être humain, il veut exterminer les meilleurs réussites de la race humaine et faire triompher globalement le type humain le plus abject : l'être humain frustré, rancunier, négateur de la vie.

### 2.3. Les néoconservateurs

Les néoconservateurs américains sont un courant qui puise ses origines dans le trotskisme. Une certaine fraction des trotskistes américains fut tellement impressionné par les horreurs du stalinisme que le communisme officiel devint leur ennemi public numéro un. Une évolution comparable peut être vue chez quelqu'un comme Orwell, dont les expériences avec le stalinisme pendant la guerre d'Espagne l'ont conduit à surestimer le danger que ce courant représente.

Cependant, les néoconservateurs sont allés beaucoup plus loin. Face aux horreurs du totalitarisme staliniste, ils ont pris le parti du potentiel émancipateur du libre marché et de la démocratie libérale. Pourtant, en faisant cela, ils ont conservé bien des attitudes et bien des idées marxistes et gauchistes.

Comme les marxistes, les néoconservateurs ont toujours raison. Ils représentent le camp du Bien dans la lutte que le Bien et le Mal se livrent dans l'histoire humaine. Ils défendent la démocratie capitaliste avec une véhémence et un souci de pureté idéologique que seuls d'ex-gauchistes peuvent montrer.

Ils prennent l'idéologie capitaliste au sérieux. Alors que les « paléoconservateurs » se montrent pragmatiques quand le soutien aux régimes autoritaires ou la prise de mesures protectionnistes peut procurer des bénéfices économique ou géopolitiques, les néoconservateurs exigent la diffusion dans le monde entier d'institutions démocratiques, libérales et capitalistes.

Les néoconservateurs ne sont pas non plus des libéraux. Ils n'ont pas peur du politique et du concept de Souveraineté. Ils proposent certes un projet politique « néolibéral », mais un néolibéralisme avec des dents, un néolibéralisme politique. L'héritage Marxiste n'est pas entièrement étranger à cette affinité avec la politique Souverainiste.

Du point de vue des relations internationales, les néoconservateurs sont un curieux mélange de moralisme (d'idéalisme) et de réalisme. Ils considèrent les relations internationales comme un domaine où la force brute règne, mais ils considèrent également que les Etats-Unis sont un acteur exceptionnel et angélique, qui dirigera cette force toujours vers le Bien.

Ils ne croient donc pas du tout au droit international et plaident pour une politique agressive de domination mondiale de la part des Etats-Unis, mais s'ils veulent tout cela, ce n'est pas pour que les Etats-Unis réalisent leur intérêt national, mais pour qu'ils répandent leur Constitution de liberté à travers le globe.

A ce sujet, Simon Bolivar avait déjà compris que « les Etats-Unis semblent destinés à infester l’Amérique latine de tyrannie au nom de la liberté ». L’observation de Bolivar ne s’applique pas seulement à l’Amérique latine, mais au monde entier.

### 2.3.1. Les entrepreneurs politiques : Deepak Lal vs. Robert Kagan

J’ai pu mettre la main sur le rapport écrit<sup>128</sup> d’une conférence organisé par *l’American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI)*, un *think tank* néoconservateur très influent, où le penseur néoconservateur très en vue Robert Kagan – autoproclamé « *the sexiest transatlantic intellectual of the moment* » (sic !) – et Niall Ferguson, auteur anglais affichant une sympathie très claire pour les thèses néoconservatrices, ont débattu sur l’(in)existence d’un Empire Américain.

En combinaison avec le livre *In Defense of Empires*, publié par Deepak Lal à la maison d’édition d’AEI (AEI Press)<sup>129</sup>, cette conférence donne un bon aperçu de la pensée néoconservatrice au sujet du concept d’Empire : les néoconservateurs hésitent quant à l’emploi du terme « Empire » – qui a des connotations négatives pour le citoyen américain – mais défendent clairement un projet impérialiste, qui met la haute idée d’une unité politique de l’humanité au service d’un projet Souverainiste et nihiliste.

La discussion entre Niall Ferguson et Robert Kagan est un exemple du pire de ce que la science politique peut offrir : une lutte stérile et très embarrassée de jugement de valeurs autour de termes mal, ou plutôt non définis. Pour soutenir sa thèse, Ferguson a recours à des maximes très sages telles que « *if it quacks like a duck, it’s a duck !* » et il se borne en fait à fournir une description exagérée de la puissance américaine.

Il n’hésite d’ailleurs pas à se contredire lui-même, ni à affirmer des choses manifestement fausses. Ainsi, il affirme que le pouvoir des Etats-Unis est tel qu’ils pourraient battre militairement n’importe quelle autre puissance. Ceci est absolument faux, car un affrontement

---

<sup>128</sup> American Enterprise Institute for Public Policy Research, “The United States is, and Should Be, an Empire. A New Atlantic Initiative Debate”, AEI Transcripts, rapport écrit établi à partir d’un enregistrement d’un débat public qui a eu lieu à Washington, dans les locaux du AEI, le 17 juillet 2003. ([http://www.aei.org/include/event\\_print.asp?eventID=428](http://www.aei.org/include/event_print.asp?eventID=428))

<sup>129</sup> Lal, Deepak, *In defence of Empires*, American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI) Press, Washington D.C., 2004. Bien qu’il ne soit pas américain de nationalité, on peut clairement considérer Deepak Lal comme un néoconservateur américain, puisque ces livres sont publiés par AEI Press.

militaire entre, par exemple, la Russie et les Etats-Unis conduirait non seulement à un anéantissement complet de ces deux puissances, mais aussi à un anéantissement du monde tel que nous le connaissons aujourd'hui. Personne ne sortirait vainqueur d'une telle catastrophe.

Ferguson se contredit également lui-même. Ainsi, il affirme que les Etats-Unis peuvent et doivent dépenser beaucoup plus pour leur « Empire », mais il concède ensuite qu'ils ont déjà des problèmes budgétaires à l'heure actuelle. La proposition de Ferguson pour acquérir des marges budgétaires suffisantes est significative : « réformer » la sécurité sociale.

Une grande puissance qui ne peut même plus se permettre une couverture sociale minimale n'a clairement pas les « ressources inépuisables » dont rêve Ferguson. Ferguson n'est autre qu'un nostalgique du colonialisme britannique et il rêve qu'une autre puissance anglophone – le terme est de Ferguson – réussira là où son propre pays a échoué. En anglais, cela s'appelle « wishful thinking », en français « prendre ses rêves pour des réalités ».

Quant à Robert Kagan, pour réfuter Ferguson, il ne fait que répéter que les Etats-Unis sont la grande puissance la plus bienveillante de l'histoire humaine. Même si on admet que cela est vrai, quel rapport y a-t-il entre cette bienveillance et l'(in)existence d'un Empire américain ? Kagan voudrait-il suggérer qu'une bonne définition pour le concept d'Empire serait une « grande puissance méchante » ?

Le travail conceptuel entrepris dans le premier chapitre – et que Ferguson et Kagan refusent d'entreprendre – peut nous aider ici. S'il est établi que les Etats-Unis ne sont pas un Empire – il s'agit clairement d'un Etat nation, membre de la communauté impériale des Nations Unies, même s'il s'agit d'un membre mauvais payeur – il est également incontestable qu'ils ont des tendances impérialistes.

Dans leur histoire, les Etats-Unis ont eu tendance à projeter leur Souveraineté hors de leur frontière sur une « périphérie » et ils continuent à le faire aujourd'hui, même si cette projection n'atteint pas du tout l'intensité du colonialisme européen. Je ne veux pas du tout m'associer aux sirènes gauchistes qui attribue tout de qui va mal dans le monde à l'« impérialisme américain ».

Mais il ne faut pas être hypocrite non plus. Même si, comparé aux Français et aux Anglais, les Etats-Unis sont des amateurs, ils ont bel et bien effectué (et ils continuent d'effectuer) des opérations militaires à l'étranger qui correspondent parfaitement à ma définition de l'impérialisme : détourner la haute idée d'une politique au nom et dans l'intérêt de l'humanité au profit d'une Souveraineté nationale.

Quant à Kagan et Ferguson, ils sont unis dans la même entreprise politique impérialiste, dans laquelle ils sont rejoints par Lal. Aussi bien Kagan que Ferguson plaident pour que les Etats-Unis diffusent leurs propres institutions politiques et économiques dans le monde entier, et aussi bien Kagan que Ferguson précisent que ceci serait dans l'intérêt de l'humanité. Un tel projet correspond à merveille à ma définition de l'impérialisme.

L'ironie de la situation veut même que Lal, qui revendique le concept d'Empire, est moins impérialiste que Kagan. Alors que Kagan considère que les institutions américaines seraient bonnes pour le monde entier, Lal considère que la liberté politique et la démocratie sont des concepts occidentaux qu'on ne devrait pas imposer aux autres civilisations.

L'impérialisme qu'il propose devrait se limiter à garantir un ordre économique international libéral et à renverser seulement les régimes politiques qui contestent cet ordre ou qui soutiennent le terrorisme. Ainsi, Lal plaide pour le renversement des dictatures dans le monde arabe, puisqu'ils sont, selon lui, sources de terrorisme, mais considère que l'alternative pour ces régimes ne serait pas nécessairement la démocratie.

### 2.3.2. La Trinité Empire, Liberté, Terrorisme

Nous voilà directement arrivés à la Trinité toute Schmittienne des néoconservateurs. Le rôle de l'Ennemi est joué par les « Terroristes », terme synthétique qui permet de diviser le monde de façon binaire entre gentils et méchants, entre amis et ennemis. En effet, le terme n'englobe pas seulement les terroristes au sens strict mais également « *those who harbor them* », car « *you are with us or with the terrorists.* »

L'Ennemi terroriste synthétise donc toutes les « nouvelles menaces » à l'ordre économique libéral international : les « avant-postes de la tyrannie », les « armes de destruction massive »,

les terroristes, etc. Deepak Lal n'hésite pas à faire la comparaison avec les « barbares » des Empires classiques : tels les nomades qui menaçaient l'ordre économique des Empires classiques fondé sur l'agriculture sédentaires, les « nouvelles menaces » attaquent l'ordre actuel.

C'est la désignation de cet ennemi qui légitime, dans l'esprit des néoconservateurs, la Souveraineté globale (impériale) qu'ils proposent pour les Etats-Unis, qu'ils considèrent comme les garants par excellence de l'ordre libéral international actuel. C'est cet ordre libéral international qui joue le rôle de l'amitié.

Il s'agit donc, contrairement à l'amitié proposée par les islamistes ou les altermondialistes, d'une amitié minimale, réduite à des relations économiques prospères de libre échange. Deepak Lal n'hésite d'ailleurs pas à falsifier l'histoire économique pour accommoder son entreprise impériale.

Ainsi, il n'a pas honte d'affirmer que la fin de l'ordre libéral international maintenu par la « Pax Britannia » – il ne semble pas plus doué en latin qu'en histoire économique : en vérité, il s'agit de « Pax Britannica » et non de « Pax Britannia » – serait mort sur les « champs de Flandres » – alors que cet ordre est mort quinze ans plus tard avec la Grande Dépression.

Tout cela ne serait pas si grave s'il n'affirmait pas dans un même élan que cela a conduit à « un siècle de désintégration économique » qui n'a pris fin qu'avec la victoire des Etats-Unis dans la Guerre Froide et l'établissement de leur domination mondiale. Il semble oublier que ce siècle de « désintégration économique » a connu les Trente Glorieuses en Europe, l'accession économique du Japon d'un pays du Tiers Monde au pays le plus riche du monde (dans les années '80), le développement de la Corée, de la Chine, de l'Indonésie, etc.

Tout cela témoigne donc d'une lecture très idéologique et même mensongère de la réalité économique. Sur le plan théorique, la position de Lal est aussi faible que sur le plan empirique. Ainsi, il affirme de façon dogmatique que la seule vraie théorie économique du libre échange et celle du libre échange unilatéral et il n'hésite pas à affirmer que tous ceux qui croient, comme l'ont fait, selon Lal, les gouvernements américains successifs, en la réciprocité dans le libre échange, considèrent le commerce international comme un jeu à somme nulle.

Cela n'a pourtant pas de sens. Le fait que le commerce international est un jeu à somme positive, n'empêche pas qu'une politique commerciale stratégique peut être efficace pour accaparer une plus grande part de cette somme positive. En outre, sur le plan politique, la réciprocité conduit plus sûrement au libre échange généralisé que la libéralisation unilatérale. Il n'est pas du tout établi que les grands progrès enregistrés depuis la Guerre par le GATT et puis par l'OMC auraient pu être enregistrés si les Etats-Unis avaient poursuivi une politique de libéralisation unilatérale.

### 2.3.3. Operation Imperial Freedom

Cette vision extrêmement dogmatique de la « liberté économique » domine également la théorie de la démocratie de Lal, Ferguson et Kagan. J'ai déjà indiqué que la grande différence entre Ferguson et Kagan d'une part et Lal d'autre part réside dans le fait que Lal ne juge pas la liberté politique et la démocratie comme des éléments nécessaires du programme politique impérial.

Toutefois, à y regarder de plus près, Ferguson et Kagan adoptent une vision purement instrumentale de la démocratie libérale : ils jugent qu'elle accompagne bien les institutions économiques désirées et ils l'utilisent pour légitimer la Souveraineté impériale des Etats-Unis. Ainsi, ni chez Lal, ni chez Ferguson, ni chez Kagan, on ne retrouve une vraie réflexion sur le concept de démocratie.

Ferguson dit littéralement qu'il voudrait que le monde entier devienne une série de répliques des Etats-Unis : il y aurait les Etats-Unis d'Europe, les Etats-Unis « d'Arabie » (sic !), etc. Il ne développe pourtant aucune réflexion sur le caractère démocratique ou non des institutions politiques américaines. Pourtant, ces institutions méritent bien une réflexion.

Plus haut, j'ai dit, avec Bernard Manin, que la démocratie libérale est le « gouvernement mixte des modernes », mais j'ai ajouté que c'est un gouvernement mixte imparfait, et qui, en plus, ne s'assume pas. La démocratie libérale refuse de rompre avec la Souveraineté du Peuple, même si cette Souveraineté est atténuée.

De ce fait, la démocratie libérale reste vulnérable aux logiques d'incarnation. Dans sa version parlementariste, c'est le camp de la majorité qui a tendance à considérer qu'il incarne le Peuple avec majuscule. Dans sa version présidentielle, c'est le président. Cela conduit à une culture politique où la culture de « *the winner takes it all* » domine.

Je me souviens de discussions à Sciences Po entre un professeur et des étudiants au sujet du chef de cabinet du premier ministre français de l'époque, qui fut arrêté par la police en compagnie d'une prostituée qui séjournait illégalement dans le pays. Ce qui avait étonné ces étudiants et ce professeur en question, ce n'est pas qu'un personnage politique de ce niveau viole les lois et les bonnes mœurs.

Ce qui les avait étonné fut le fait qu'une personnalité du gouvernement fut inquiétée par la police. Ils en conclurent qu'il devait s'agir d'un « gouvernement faible ». Cela en dit long sur la démocratie libérale. Elle n'arrive pas du tout à réaliser ce que la démocratie Athénienne réalisait : qu'aucune majorité ne se trouve au-dessus des lois.

Dans la démocratie libérale américaine, le gouvernement mixte est d'autant plus perverti que les éléments démocratiques ne fonctionnent plus, puisqu'ils sont complètement érodés par la ploutocratie. Si on voit les budgets des campagnes électorales aux Etats-Unis, on comprend tout de suite que les élus, que ce soit les sénateurs, les députés ou même le président sont complètement dépendants des grandes entreprises qui les financent s'ils veulent avoir une chance d'être réélus.

Seul ceux qui définissent la démocratie comme le gouvernement par les grandes multinationales peuvent considérer la situation américaine actuelle comme le summum de la démocratie. Il s'en suit que les néoconservateurs ne sont pas loin d'une telle définition. On notera donc sans surprise que la publication du livre de Deepak Lal fut financée par la compagnie pharmaceutique SmithKline Beecham (maintenant Glaxo SmithKline).

Sur la page des remerciements du livre, on cherchera en vain les noms de collègues, des amis, ou de la famille de Deepak Lal ; on découvrira seulement l'ancien et le nouveau nom de cette compagnie.

#### 2.3.4. Le Terrorisme comme blasphème et hérésie Souverainiste

J'ai déjà établi l'importance du concept de l'ennemi dans l'entreprise impériale néoconservatrice et donc le caractère Souverainiste de cette entreprise. Le fait qu'ils aient choisi précisément les « terroristes » comme leur Ennemi n'est pas innocent non plus. Dans une logique Souverainiste, les terroristes sont l'ennemi ultime.

En effet, dans une logique Souverainiste, le terrorisme est un crime sacrilège, un blasphème contre le Dieu mortel de l'Etat. Comme le montre très bien Coolsaet, si on compare le nombre de victimes du terrorisme aux victimes de l'insécurité routière, des maladies facilement curables, etc. et si on compare également les budgets consacrés à la lutte contre le terrorisme aux budgets consacrés à ces autres fléaux, on constate qu'il y a quelque chose qui cloche.

L'énergie consacrée à la lutte contre le terrorisme est tout simplement disproportionnée par rapport au nombre de victimes. Cela est ainsi puisque la victime la plus importante lors d'un attentat terroriste, aux yeux des Souverainistes, n'est pas tel ou tel citoyen, mais bien l'Etat lui-même. Le fait que les néoconservateurs aient choisi précisément les terroristes comme leur Ennemi est donc une indication du plus que leur entreprise impériale relève du mode Souverainiste du politique.

#### 2.3.5. Conclusion

J'ai clairement montré que l'entreprise impériale des néoconservateurs relève du mode Souverainiste du politique. Ils prétendent défendre les intérêts de l'humanité, mais tous les impérialistes l'ont prétendu. La conception des Etats-Unis comme la « nation indispensable » ne diffère en rien de la vieille idée d'une « mission civilisatrice » de l'homme blanc.

De telles idées exploitent le rêve ancestral d'une unité politique de l'humanité, mais elle transforment ce rêve en un outil au service de son contraire : l'exclusion d'une partie de l'humanité de la civilisation humaine.

## 2.4. Conclusion

L'analyse des entreprises impériales islamistes, néoconservatrices et altermondialistes sélectionnées a clairement révélé une obsession commune pour l'ennemi. Les entrepreneurs impériaux ont été sélectionnés de telle façon d'être représentatifs pour leur courant. Cela veut tout simplement dire qu'ils mobilisent de façon conséquente et radicale les concepts centraux de ce courant.

Le résultat a été un diagnostic alarmant de l'entreprise impériale de chaque courant : aussi bien les islamistes que les néoconservateurs et les altermondialistes détournent le rêve ancestral d'une unité politique de l'humanité pour édifier un projet impérialiste de domination mondiale. Le plus grave n'est pas ce désir de domination mondiale, mais bien que tout ceci se fait au nom d'une Souveraineté, au nom d'une abstraction qui exclue toujours une partie de l'humanité.

Le projet inclusif d'unité de l'humanité est donc retournée contre soi-même et utilisé pour exclure et même détruire une partie de l'humanité. Dans le cas extrême, cela peut mener à une croisade contre tout le reste de l'humanité, selon le principe « *you are with us or with the terrorists.* »

A ce niveau, islamistes et néoconservateurs se valent – les altermondialistes sont un peu plus prudent – car la fameuse phrase du président Bush fait pendant à la déclaration de guerre au Kufir (impiété) de la part du Hizb ut-Tahrir. Etant donné la définition extensive que le Hizb donne du Kufir, cela aussi équivaut à une déclaration de guerre contre l'humanité.

## Chapitre 3. Empire : politique au nom de l'humanité

### 3.0. Introduction

Si j'ai critiqué les entrepreneurs impériaux, islamistes, altermondialistes et néoconservateurs, ce n'est pas parce que je conteste la nécessité d'un nouvel Empire, d'une réponse politique à la globalisation. Je considère plutôt que, comme le disait Einstein, les problèmes actuels ne peuvent être résolus avec la manière de pensée qui est responsable pour ces problèmes. Le paradigme Souverainiste ne permet pas de penser les nouveaux enjeux, et les projets impériaux conçus selon ce paradigme ne conduisent qu'à des avortons d'Empire.

Or, le ver n'est-il pas déjà dans le fruit ? Sans aller aussi loin que le concept de Souveraineté, les Empires classiques n'ont-ils pas également eu tendance à réduire la diversité au profit de l'Un ? Certes, la plupart des Empires classiques ont pleinement assumé leur caractère multiculturel et multiconfessionnel, mais dès l'origine, il y a eu une tendance à réduire cette diversité à une unité : *e pluribus unum*.

Au fil du développement historique (de la décadence), cette tendance s'est renforcée : les Empires monothéistes (byzantin, abbasside, omeyyade, ottoman, etc.) marquent clairement un recul de tolérance par rapport aux Empires païens. Alors qu'un Empire comme l'Empire Romain accueillait généreusement les dieux des peuples vaincus dans un Panthéon cosmopolite, les Empires monothéistes avaient une religion officielle, même si les autres religions avaient parfois un statut protégé comme ce fut le cas sous les Khalifats.

Mais il ne faudrait pas comparer l'incomparable : ce qui sépare les Empires classiques des impérialismes modernes, c'est la globalisation, c'est l'extension du « monde connu » à l'entièreté du globe. Si les Empires classiques pouvaient donc regarder leurs concepts, leur « civilisation » comme la seule méthode connue de créer un ordre juridique dans le monde, une même prétention conduirait aujourd'hui, du fait de la diversité du monde connu actuel, à un désastre sanglant.

L'intensité du politique a également changé radicalement. Les Empires classiques n'étaient que des structures politiques minimales, destinées à empêcher de trop grands conflits armés

entre les humains. Aujourd'hui, le besoin de politique impériale à échelle globale est beaucoup plus intense et ne se résume aucunement au maintien d'une paix et d'une sécurité minimales. Aujourd'hui, l'Empire aura à affronter des questions écologiques et économiques complexes.

Quelle structure politique pourrait affronter ce genre de problèmes à échelle globale, tout en respectant la diversité des cultures et des civilisations humaines ?

### 3.1. Au-delà de la Souveraineté, l'Empire

« Dort, wo der Staat aufhört, – so steht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen? – »<sup>130</sup>

Le vrai concept d'Empire apparaît dès qu'on abjure toutes les abstractions nihilistes qui divisent inutilement l'humanité. Alors on rencontre l'humanité à l'état nu, dans toute sa diversité, mais dépouillé de tout le superflu, de tous ces grands événements nationalistes bruyants et si vides de sens. L'Empire en tant qu'unité politique de cette humanité doit pouvoir réaliser les plus hautes espérances de la race humaine.

L'affirmation de la vie et la poursuite de l'excellence humaine ne peuvent se réaliser que dans le cadre cosmopolite de l'Empire. Les personnalités humaines les plus réussies jusqu'à ce jour furent cosmopolites. Qu'ont-elles à voir avec les « nations » et le pitoyable égoïsme des peuples ?

Dans le premier chapitre, j'ai affirmé que l'Empire comblait une lacune dans la théorie de la démocratie, à savoir la place des étrangers, des acteurs externes. Or, en quoi le projet fondamentalement aristocratique inhérent à l'Empire, à savoir l'affirmation de la vie par la recherche d'un type humain supérieur, de l'excellence humaine sous toutes ces formes, est-il compatible avec la démocratie ?

Je tiens à poser la question de façon plus précise comme suit : comment l'aristocratie culturelle fonctionne-elle ensemble avec la démocratie politique ? Les meilleurs types

---

<sup>130</sup> Nietzsche, F., Also Sprach Zarathustra I, Die Reden Zarathustra's, Vom neuen Götzen, in KSA 4, p. 64.

humains sont toujours des exceptions et, entre autres à cause de cela, ils sont extrêmement fragiles et délicats et toujours menacés par la rancune et le ressentiment de toutes les « multitudes ». C'est ce qu'Aristote avait déjà compris quand il affirmait qu'il faut veiller à ce que la démocratie ne dégénère en ochlocratie, en tyrannie de la « populace ».

Or, n'est-ce pas ce à quoi la politique moderne a abouti, en créant des versions souverainistes et même totalitaires de la démocratie ? Ce n'est pas un hasard si ces régimes-là se sont attaqués violemment aux intellectuels et aux artistes. Sous Pol Pot, les personnes portant des lunettes étaient ciblées pour être exterminées.

Sous Mao, on avait une façon plus « sympathique » de faire la guerre aux types supérieurs si délicats : ainsi, on envoyait des violonistes travailler dans les champs de riz, ce qui les rendait inaptes à manier leur instrument.

La pensée libérale dominante pense que ces exemples relèvent des « dictatures communistes » et n'ont rien à voir avec la démocratie moderne. Cela est complètement faux : la philosophie marxiste, qui était l'idéologie officielle dans les régimes communistes, repose sur les mêmes bases Rousseauistes que les démocraties libérales qui proclament que « tous les pouvoirs émanent de la nation ».

Malgré tous les garde-fous libéraux, le danger est toujours réel que quelque démagogue excite le peuple contre les êtres humains les plus réussis et les plus cosmopolites. C'est d'ailleurs le cas dans beaucoup de pays européens, où des partis d'extrême droite déterminent l'agenda politique avec leur xénophobie primaire et vulgaire et avec leur pitoyable égoïsme national.

Cette influence gâte tous les efforts pour établir une culture supérieure cosmopolite. Le danger totalitaire et ochlocratique de la démocratie ne peut être contré qu'en retournant à une vision plus originelle de la démocratie, au modèle Athénien d'un système de pouvoirs et de contre-pouvoirs assurant à chaque citoyen une liberté politique réelle.

Le passage à l'Empire renforcera substantiellement ce pluralisme politique. En effet, l'Empire sera une constellation de niveaux successifs de communautés de citoyens, avec comme niveau le plus haut la communauté globale ou impériale. Cette construction impériale pourra d'ailleurs prendre appui sur des éléments déjà présents aujourd'hui.

Dans la communauté impériale de l'ONU, les bases d'une citoyenneté globale et impériale minimale sont déjà posés : il faut juste donner un contenu politique à des formules et des déclarations qui restent trop souvent lettre morte. La construction de l'Union européenne contient également en puissance beaucoup d'éléments impériaux comme j'essaierai de le montrer dans la section suivante.

Mais ce retour à une démocratie, à une politique plus classique et au concept d'Empire ne pourra se faire sans un renouvellement philosophique et spirituel profond. Une société ouverte ne peut être construite que sur une philosophie de l'ambiguïté, sur une philosophie pluraliste. Seule cette philosophie pluraliste permettra de rompre avec l'idée de Souveraineté, qui est source de guerre et qui bloque l'innovation politique en représentant la dynamique des différents niveaux de pouvoir comme un jeu à somme nulle.

En fait, chaque communauté politique – ou du moins les citoyens de celle-ci ! – y gagne à ce qu'il y ait d'autres niveaux. Cela tient en partie au fait que la diffusion et la dispersion du pouvoir que ce pluralisme engendre est un moyen idéal pour lutter contre l'arbitraire, l'abus du pouvoir et la démagogie. En cela, l'Empire est un rempart idéal contre la dégénération vers l'ochlocratie, destructrice de culture.

Mais il y a plus. L'existence de plusieurs communautés de citoyens imbriquées est également un enrichissement immédiat pour chaque citoyen. Chaque citoyen pourra donc combiner et hybrider les identités. Surtout la communauté impériale apporte un enrichissement majeur, puisqu'elle permet à ses citoyens d'avoir un contact direct avec leur commune humanité.

N'ai-je pas défini plus haut le politique comme la sphère où les humains définissent leur commune humanité ? En effet, comme les philosophes de l'existence ont montré, l'humanité est un projet. Cette thèse a des implications cosmopolites et impériales immédiates. Elle implique qu'il n'y a pas des civilisations humaines, mais bien une civilisation humaine, dont toutes les cultures sont autant de parties.

Tant que ce projet commun n'aura pas de prolongement politique, l'humanité s'entredéchirera au lieu d'aspirer à sa propre perfection.

### 3.2. L'Union Européenne entre Empire et impérialisme

Comme je l'ai déjà suggéré dans la section précédente, l'Union européenne est une expérience particulièrement intéressante du point de vue du concept de l'Empire. Dans l'Union européenne, plusieurs tendances s'affrontent.

Premièrement, il y a clairement une tendance impériale à l'œuvre dans l'Union, une tendance qui ne se borne pas à l'hymne officiel de l'Union, un hymne qui évoque ouvertement le rêve ancestral d'une unité politique de l'humanité (« *Alle Menschen werden Brüder* »). L'Union a été qualifiée par certains comme le premier Empire qui s'étend, non par la force, mais par la libre adhésion.

En effet, dans son histoire, l'Union a continuellement accueilli des nouveaux membres et elle semble ouverte à des élargissements futurs, sans a priori. Seul le Maroc a été refusé sur base d'un critère géographique, mais dans le projet de Traité Constitutionnel, seuls des critères économiques et politiques sont retenus.

On dit bien que l'Union est ouverte simplement aux Etats *européens* qui satisfont ces critères, mais le projet de Traité ne définit nulle part ce qu'est un Etat européen, ce qui implique que cela est laissé à la discrétion des Etats membres. Si un jour le Sénégal satisfait aux critères de Copenhague, il deviendra donc éventuellement possible de le considérer comme « Etat européen ».

Deuxièmement, il y a tout aussi clairement une tendance impérialiste à l'œuvre dans l'Union européenne. Beaucoup espèrent recréer une Souveraineté au niveau européen, pour faire ensemble ce que les Etats nations européens ne peuvent plus ou insuffisamment faire tous seuls : projeter leur puissance hors de leurs frontières.

Ce projet impérialiste pour l'Union européenne est surtout populaire en France, et en moindre mesure en Allemagne. Les plans pour une armée et une politique étrangère commune européenne vont dans ce sens. L'idée est de construire une Europe puissance, qui pourra concurrencer dans ce siècle des grandes puissances comme les Etats-Unis, le Japon, la Chine et l'Inde.

Bien entendu, le fait que les propositions pour une armée et une politique étrangère commune sont formulées dans le cadre d'un projet impérialiste ne veut pas dire que ces propositions soient nécessairement de mauvaises idées. Dans ce mémoire, j'ai bien montré comment très souvent, des idées développés par un courant sont retournées à son profit par un autre courant et ainsi de suite.

Si c'est une question ouverte si et quand ces propositions seront appliquées, c'est une question tout aussi ouverte à qui cette (non)application profitera. Il est possible qu'une future armée européenne mettra la planète à feu et à sang, mais il est tout aussi possible qu'une telle armée protégera un Empire naissant contre la rancune et le ressentiment de tous les Souverainismes.

Récemment, dans les discussions autour de l'inclusion du Dieu monothéiste dans le Traité Constitutionnel et autour de l'adhésion turque, le spectre de l'Europe chrétienne a ressurgi. Cette idée a clairement un lien avec le projet impérialiste pour l'Union européenne. Afin d'ériger une Souveraineté, on cherche une homogénéité.

Puisqu'on ne retrouve plus cette homogénéité au niveau linguistique et culturel, on la cherche au niveau religieux. Les adeptes de l'Europe chrétienne pensent donc l'Union européenne selon le vieux modèle de l'Etat nation Souverain, mais ils conçoivent la nation en termes purement religieux.

Si on sait que nation se dit Ummah en arabe, on se rend compte que ce projet d'Europe chrétienne a une structure similaire au projet de Khalifat du Hizb ut-Tahrir. Dans les deux cas, il s'agit d'un projet impérialiste, hautement dangereux pour la santé politique, mentale et physique des consommateurs politiques globaux.

Troisièmement, il y a une tendance à l'œuvre pour faire de l'Union européenne une communauté impériale. L'Union européenne *est* encore de beaucoup de façons une communauté impériale, même si c'est une communauté impériale qui est d'une part partielle<sup>131</sup> et qui commence d'autre part à avoir de plus en plus de contenu politique.

---

<sup>131</sup> Le fait que l'Union européenne soit une communauté impériale partielle, orientée vers une partie et une partie seulement de l'humanité (un continent), ne veut pas dire qu'elle n'incarne pas l'idée d'une unité de la civilisation humaine. La tâche de réunir toute l'humanité est une tâche longue et difficile et l'union des peuples d'un continent est une étape nécessaire de ce travail.

Ce projet est celui d'une grande zone de libre-échange, sans trop de contenu politique. Cette position a été défendue traditionnellement par le Royaume-Uni, mais avec la montée des populismes, des nationalismes et des fascismes en Europe, cette option semble susceptible de faire bien d'autres adeptes dans le futur.

Cette option est celle de tous les fainéants qui ne veulent pas s'attaquer à la sclérose actuelle des différents Etats nations européens. Au moment où il devient clair que les Etats nations européens sont devenus incapables de résoudre seuls leurs problèmes économiques et politiques, les adeptes de cette option choisissent contre toute raison le repli national.

Cette option n'est plus l'apanage des courants d'extrême droite, ni des Tories britanniques. Dans le Parti Populaire Européen elle a de plus en plus d'adeptes, et dans une région comme la Flandre, on voit le parti chrétien-démocrate proposer ouvertement de transformer la Belgique en une confédération.

C'est bien sûr une option complètement incompatible avec un fédéralisme européen, car il est tout à fait impossible qu'une confédération soit membre d'une fédération. Dans ce cas, l'Union ne serait donc vraiment qu'une communauté impériale, qu'une grande zone de libre-échange.

On pourrait résumer ce que je viens de dire sur l'Empire, l'impérialisme et la communauté impériale comme suit : l'Union Européenne est actuellement le terrain d'un affrontement entre les modes politiques Souverainiste, libéral et classique. Seul une victoire des forces classiques pourra amener un Empire européen, précurseur d'un Empire global.

## Conclusion

Dans ce mémoire, j'ai essayé de mettre en avant un facteur souvent oublié dans l'analyse de la résurgence actuelle du concept d'Empire : si le concept d'Empire ressurgit aujourd'hui, c'est aussi parce que des entrepreneurs politiques concrets ont décidé de travailler avec ce concept. Ces entrepreneurs méritent d'être étudiés et leurs motivations, leurs inclinations, leur background théorique méritent d'être mis à nu.

Je ne voudrais toutefois pas donner l'impression de sous-estimer ce que j'appelé le « facteur demande » mû par les « circonstances objectives » de la globalisation. En général, je me méfie de toutes les philosophies de l'histoire qui surexploitent la dichotomie moderne – prémoderne. A mon sens, elles remplacent l'analyse concrète de l'évolution réelle des institutions par des généralisations hâtives et elles ne sont elles-mêmes que des expressions de la « *hubris* » moderne.

Mais le passage, à l'aube de la modernité, à une vision globale constitue un changement concret, une nouveauté réelle. Ce passage a induit un processus de globalisation qui s'est substantiellement accéléré ces dernières trente années. Aujourd'hui, l'interaction généralisée entre tous les habitants du globe a atteint un tel niveau d'intensité qu'une demande se développe, que des appels se font entendre pour donner à cette interaction un caractère politique.

C'est là ce que j'ai appelé le facteur demande, moteur de la résurgence du concept d'Empire. Mais en réalité l'interaction globale que j'ai décrite est déjà éminemment politique. Des courants et même des partis politiques opèrent déjà à échelle globale. Ce n'est pas un phénomène entièrement nouveau, car l'Internationale socialiste, puis communiste le font déjà depuis plus d'un siècle.

Mais le processus s'est intensifié considérablement ces dernières trente années et nous avons maintenant une multitude d'« internationales », avec des idéologies les plus diverses, opérant à échelle globale. Beaucoup de ces actions et de ces entreprises politiques globales ont un caractère Schmittien, relèvent du mode Souverainiste du politique.

Une multitude de regroupements ami-ennemis surgit à échelle globale. Les plus intenses de ces regroupements sont les entreprises impériales étudiées dans ce mémoire, qui sont en vérité des entreprises impérialistes et qui s'appuient sur cette division ami-ennemi globale pour projeter la rancune et le ressentiment de toute la « multitude » globale sur un Ennemi, coupable de tous les maux de Terre. La désignation de cet ennemi fournit ainsi la base de la construction d'une Souveraineté impériale.

Le même schéma peut être vu sur les segments islamiste, altermondialiste et néoconservateur du marché de l'Empire. C'est là le facteur offre dans la résurgence du concept d'Empire. Comme on peut le voir, tous les entrepreneurs politiques impériaux actuels ne font resurgir le concept que pour mieux le détruire, le trahir et le mutiler. Ils font servir le projet d'une unité politique de l'humanité pour exclure la plus grande partie de l'humanité, à savoir toutes celles et tous ceux qui ne croient pas en leur Souverain.

J'en excepte seulement Etienne Balibar, qui a développé, dans son livre *L'Europe, l'Amérique, la guerre : réflexions sur la médiation européenne*, un projet d'entreprise vraiment impériale au sens le plus noble du mot, mais seulement dans le contexte de l'Union européenne.

Je ne voudrais toutefois pas être ingrats envers les entrepreneurs impériaux étudiés. Ils m'ont permis d'entamer une vraie réflexion sur les concepts de politique, de démocratie, d'ennemi et d'Empire. Cette étude conceptuelle m'a permis de confronter la « théologie politique » de Carl Schmitt à l'art de l'interprétation développé par Friedrich Nietzsche.

Je considère la théologie politique de Carl Schmitt comme une méthode particulière et même une sous-discipline de la science politique qui permet de saisir les influences théologiques dans la pensée politique au sens large – pas seulement la « grande pensée politique », mais également toutes les pensées qu'ont les acteurs politiques avant, pendant et après leurs actes politiques – ainsi que l'influence que ces concepts et ces idées d'origine théologique exercent sur la pratique politique concrète.

L'art de l'interprétation de Nietzsche repose sur une vision « existentialiste » de la théologie, de la politique et de la culture en général. Nietzsche interprète toutes les manifestations

culturelles comme autant de prises de positions par rapport à la vie, par rapport à l'existence humaine. Appliqué en politique, cet art de l'interprétation nous donne une vision nouvelle et très différente de phénomènes comme la démocratie, le libéralisme, l'Empire, la politique, ...

On a parfois dit qu'il y a un avant et un après Nietzsche puisque, après Nietzsche, il y a certaines choses qu'on ne peut plus dire puisqu'on n'a plus les mots pour le dire. Est-ce que la pensée de Nietzsche possède, outre ce pouvoir négatif, également un pouvoir positif, de construction de nouveaux concepts, de nouvelles valeurs, de nouvelles méthodes d'analyse, de nouveaux projets pour l'humanité ?

Je crois que c'est une question encore entièrement ouverte, mais, dans ce mémoire, j'ai fait un essai dans ce sens. J'ai essayé de faire fructifier en science politique la philosophie de Friedrich Nietzsche. Ai-je réussi ? Je ne crois pas que la réussite ou l'échec d'un tel projet peut être jugé à partir d'un mémoire de Master Recherche.

Les concepts développés dans ce mémoire sont pour cela trop provisoires et ne pourront être jugés définitivement qu'après quelques années de maturation. On connaît l'attitude du jeune Wittgenstein par rapport aux concepts qu'il venait de développer dans son *Tractatus logico-philosophicus*.

Le *Tractatus* finit par un avertissement au lecteur : ce dernier devrait utiliser les concepts développés comme autant de marches sur un escalier utilisé pour grimper plus haut. Une fois arrivé à destination, le lecteur devra balancer l'escalier dans le vide. Nietzsche aussi a souligné la nécessité de balancer l'escalier une fois le travail conceptuel accompli.

Cela est très clair de divers passages de Zarathoustra, par exemple quand il incite ses disciples à le trahir ou encore quand il répond environ de la façon suivante à un disciple qui lui demandait le sens d'une de ses anciennes paroles : « Ah bon, ai-je dit cela ? Je dit beaucoup de choses, mais j'ai tendance à les oublier après ».

J'ai envie de suivre ces conseils très sages de Wittgenstein et de Nietzsche. J'ai envie de laisser mûrir les concepts développés dans ce mémoire pendant quelques années, pendant lesquelles j'escaladerai l'escalier pour voir où il me mène. Une fois arrivé à destination (ou à

« non destination »), je voudrais encore une fois revenir sur ces concepts, dans un travail plus libre et non académique.

Qu'elle que soit la destination ou « la non destination » à laquelle je serai arrivé, ce sera l'occasion de « balancer l'escalier ».

## Bibliographie

American Enterprise Institute for Public Policy Research, “The United States is, and Should Be, an Empire. A New Atlantic Initiative Debate”, AEI Transcripts, rapport écrit établi à partir d’un enregistrement d’un débat public qui a eu lieu à Washington, dans les locaux du AEI, le 17 juillet 2003.

([http://www.aei.org/include/event\\_print.asp?eventID=428](http://www.aei.org/include/event_print.asp?eventID=428))

Arendt, Hanna, *Was ist Politik?*, Piper Verlag, München, 1993.

Badie, Bertrand, *La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris, 1995.

Balibard, Etienne, *L'Europe, l'Amérique, la guerre : réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2003.

Bayart, Jean-François, *Le gouvernement du monde : une critique politique de la mondialisation*, Fayard, Paris, 2004.

Bonald, Louis Gabriel Ambroise de, *La vraie Révolution : réponse à Madame de Staël*, Clovis, Etampes, 1997.

Boron, Atilio A., *Empire et impérialisme : une lecture critique de Michael Hardt et d'Antonio Negri*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kröners Ausgabe, München, 1870

Chesterman, Simon, “You the People” in *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford University Press, 2003.

Cités, n° 20, PUF, Paris, 2004.

Cantegreil, Julien, « Terrorisme et libertés. La voie française après le 11 septembre », *En temps réel*, numéro 20, janvier 2005.

Cheikh Nefzaoui, *Le Jardin Parfumé. Manuel d'érotologie arabe*, Editions Paris – Méditerranée, 2003, Paris

Coolsaet, Rik, *De Mythe Al-Qaeda. Terorisme als symptoom van een zieke samenleving*, Van Halewyck, Leuven, 2004.

Coolsaet, Rik, *Le Mythe Al Qaida. Le terrorisme symptôme d'une société malade*, Mols, Bruxelles, 2004.

Cruysberghs, Paul, *Wijsgerige anthropologie*, Acco, Leuven, 1998.

De Wit, Theo W.A., “Vriend en vijand – een oneigentijds geschrift over politiek” in Schmitt, C., *Het begrip politiek*, Uitgeverij Boom/Parrèsia, Amsterdam, 2001.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quaridge / PUF, Paris, 1962.

Donoso Cortés, Juan, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme, considérés dans leurs principes fondamentaux*, Editeur Auguste Vaton, Paris, 1862. (Cette édition de 1862 que j'ai achetée dans une librairie de seconde main n'est sans doute plus disponible...)

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

Duverger, Maurice (dir.), *Le concept d'Empire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1980.

Eisenstadt, Shmuel Noah, *The Political Systems of Empires*, Free Press of Glencoe, New York et Collier Macmillan, Londres; 1963.

Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité. Tome I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1994.

Frémeaux, Jacques, « Les empires coloniaux : la question territoriale », *Cités*, n°20, PUF, Paris, 2004, 79-90.

Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke IX, Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1944.

Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke XIII*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1944.

Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke XIII*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1944.

Freud, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*, in *Gesammelte Werke XIV : Werke aus den Jahren 1925-1931*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1944.

Haggenmacher, Peter, „L’itinéraire internationaliste de Carl Schmitt“ in Schmitt, C., *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du Ius Publicum Europaeum*, PUF, Paris, 2001.

Hirschman, Albert O., *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Hirschman, Albert O., *Exit, Voice, and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.

Hizb ut-Tahrir, “Die politische Partizipation im Westen und die diesbezügliche Rechtspruch des Islam“, Hizb ut-Tahrir Website, 2005.

([http://www.hizb-ut-tahrir.org/deutsch/leaflets/wilayatflts/Europa/die\\_politische\\_partizipation\\_im.htm](http://www.hizb-ut-tahrir.org/deutsch/leaflets/wilayatflts/Europa/die_politische_partizipation_im.htm))

Hizb ut-Tahrir, “What is Hizb ut-Tahrir?“, Hizb ut-Tahrir Website, 2005.

(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/definition/messages.htm>)

Hizb ut-Tahrir, “Concepts of Hizb ut-Tahrir“, Hizb ut-Tahrir Website, 2005.

(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/mafahem/mafahem.pdf>)

Hizb ut-Tahrir, "How the Khilafah was destroyed", Hizb ut-Tahrir Website, 2005.  
(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/howthekwasdestroyed/kdestroyed.htm>)

Hizb ut-Tahrir, "The Inevitability of the Clash of Civilisation", Al-Khilafah Publications, Londres, 2002.  
(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/clashofcivilisation/clashofcivilisation.pdf>)

Hizb ut-Tahrir, "The American Campaign to Suppress Islam", Al-Khilafah Publications, Londres, 1996.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/american\\_campaign.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/american_campaign.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "Funds in the Khilafah State", Al-Khilafah Publications, Londres, 1988.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/amwaal\\_funds\\_in\\_state.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/amwaal_funds_in_state.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "Dangerous Concepts to Attack Islam and Consolidate the Western Culture", Al-Khilafah Publications, Londres, 1997.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/dangerous\\_concepts.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/dangerous_concepts.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "The Economic System of Islam", Al-Khilafah Publications, Londres, 1990/1997.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/economic\\_system.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/economic_system.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "The Methodology of Hizb ut-Tahrir for Change", Al-Khilafah Publications, Londres, 1999.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/method\\_for\\_revival.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/method_for_revival.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "Political Thoughts", Al-Khilafah Publications, Londres, 1999.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/pol\\_thought.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/pol_thought.pdf))

Hizb ut-Tahrir, "The Social System in Islam", Al-Khilafah Publications, Londres, 1990.  
(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/socialsystem.pdf>)

Hizb ut-Tahrir, "Structuring of a Party", Al-Khilafah Publications, Londres, 2001.  
([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/takatul\\_the\\_book.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/takatul_the_book.pdf))

Hizb ut-Tahrir, “The turbulence of the Stock Markets: Their causes & the Shari’ah rule pertaining to these causes”, Al-Khilafah Publications, Londres, 1998.

([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/turbulence\\_in\\_st\\_mkts.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/turbulence_in_st_mkts.pdf))

Hizb ut-Tahrir, “The System of Islam”, Al-Khilafah Publications, Londres, 2002.

([http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/system/system\\_of\\_islam.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/system/system_of_islam.pdf))

Hizb ut-Tahrir, “Thinking (at-tafkeer)”, Al-Khilafah Publications, Londres, 1973.

(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/thinking/thinking.pdf>)

Hizb ut-Tahrir, “A Warm Call from *Hizb ut-Tahrir* tot the Muslims”, Al-Khilafah Publications, Londres, 1962.

(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/warmcall/warmcall.pdf>)

Hizb-ut-Tahrir, “How the Khilafah Was Destroyed”, Hizb ut-Tahrir Website, 2005.

(<http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/pdfs/KhilafahDestroyed.pdf>)

Jean-Paul II, *Mémoire et identité. Conversations au passage entre deux millénaires*, Flammarion, 2005. (Titre original : Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci.)

Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Gallimard, Paris, 2003.

Lal, Deepak, *In defence of Empires*, American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI) Press, Washington D.C., 2004.

Lénine, V.I., *L’Etat et la révolution*, Editions du Progrès, Moscou et Editions Sociales, Paris, 1976.

Lénine, V.I., *La démocratie socialiste soviétique*, Editions en Langues Etrangères, Moscou, 1970.

Lénine, V.I., *Du droit des nations à disposer d’eux-mêmes*, dans: Œuvres, Tome 20, Editions du Progrès, Moscou et Editions Sociales, Paris, 1976.

Manent, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, Paris, 2001.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Hachette Littératures, Paris, 2002

Manin, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 1996.

Manin, Bernard, *The principles of representative government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

de Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, Garnier, Paris, 1980.

Mearsheimer, John, *The tragedy of great power politics*, Norton, New York, 2001.

Mehring, Reinhardt, *Carl Schmitt*, Junius Verlag, Hamburg, 2001.

Naïr, Sami, *L'Empire face à la diversité*, Hachette Littératures, Paris, 2003.

Negri, Antonio et Michael Hardt, *Empire*, Exils, Paris, 2000.

Netchaïev, Sergueï Guennadievitich, *Le catéchisme révolutionnaire*, Spartacus, Paris, 1971.

Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe (KSA) 4, *Also sprach Zarathustra*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 2002.

Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe (KSA) 5, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 2002.

Nietzsche, Friedrich, KSA 6, *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist · Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben · Nietzsche contra Wagner*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 2002.

Pigou, Arthur C., *The economics of welfare*, Macmillan, Londres, 1952.

Reisman, Michael, "Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law", *American Journal of International Law*, vol. 84, pp. 866-876, 1990.

Reisman, Michael, „Coercion and Self-Determination“, *American Journal of International Law*, vol. 78, n°3, pp. 642-645, July 1984

de Romilly, Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Fallois, Paris, 1988.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Editions sociales, Paris, 1956.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Gallimard, Paris, 1972.

Roy, Olivier, *L'islam mondialisé*, Edition du Seuil, Paris, 2004.

Salamé, Ghassan, *Appels d'empire : ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*, Fayard, Paris, 1996.

von Salomé, Lou, *Nietzsche in seinen Werken*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2000, p. 39-41.

Schachter, Oscar, „The Legality of Pro-Democratic Invasion“, *American Journal of International Law*, vol.78, N°3, pp. 645-650, July 1984.

Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1950.

Schmitt, Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen aus der Jahre 1947-1951*, hg. von E. v. Medem, Berlin, 1991.

Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, Londres, New York, 1942.

Sienkiewicz, Henryk, *Quo Vadis?*, trad. par Ely Halpérine-Kamiński, Flammarion, Paris, 2005.

Todd, Emmanuel, *Après l'empire: essai sur la décomposition du système américain*, Gallimard, Paris, 2004.

Van Brakel, Jaap, *De wetenschappen: filosofische kanttekeningen*, Wijsgerige verkenningen 20, Universitaire Pers Leuven, 1998.

Volkoff, Vladimir, *Les orphelins du Tsar*, Editions du Rocher, 2005.

Wellmer, Albrecht, *Revolution und Interpretation: Demokratie ohne Letztbegründung*, Amsterdam, 1977.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus: logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

Walras, Léon, *Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale*, Pichon, Paris, 1952.

Žižek, Slavoj, *On Belief*, Routledge, London and New York, 2001.