

SCHMITT ET LE PROBLÈME DU LÉVIATHAN : DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE À LA MYTHOLOGIE ANTISÉMITTE

Jean-Claude Monod

Editions de Minuit | Critique

**2003/11 - n° 678
pages 803 à 811**

ISSN 0011-1600

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-critique-2003-11-page-803.htm>

Pour citer cet article :

Monod Jean-Claude, « Schmitt et le problème du Léviathan : de la théologie politique à la mythologie antisémite », *Critique*, 2003/11 n° 678, p. 803-811.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Schmitt et le problème du Léviathan: de la théologie politique à la mythologie antisémite

Carl Schmitt

*Le Léviathan dans la doctrine
de l'État de Thomas Hobbes.
Sens et échec d'un symbole
politique*
trad. D. Trierweiler

Paris, Le Seuil, 2002, 246 p.

Les « affaires » entourant certains philosophes (« l'affaire Heidegger », aujourd'hui « l'affaire Schmitt ») inspirent nécessairement un certain malaise aux philosophes, et le sentiment d'un traitement médiatique généralement schématisé et expéditif, de questions trop graves, d'auteurs trop complexes pour des polémiques de quelques lignes. La traduction en français du livre de Schmitt sur le Léviathan a relancé la querelle des interprétations et de la réception, radicalisée en une querelle non seulement sur l'opportunité mais sur la légitimité même d'une édition de Schmitt dans une collection de philosophie. Mais la mise à l'index, ou la volonté de placer « hors philosophie » un théoricien qui a nourri la réflexion de penseurs philosophiquement et politiquement aussi variés que Walter Benjamin, Leo Strauss, Alexandre Kojève, Raymond Aron, Julien Freund, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Étienne Balibar, etc., n'est pas un geste auquel on puisse acquiescer. Cela ne signifie pas, inversement, qu'on ne doive pas questionner l'usage de plus en plus massif et incontrôlé de concepts schmittiens sous la plume d'auteurs qui ne semblent pas

toujours conscients des effets de leur adhésion, au moins apparente, à un antilibéralisme radical.

Il est également impossible de nier que le livre de Schmitt sur le Léviathan de Hobbes soit, pour une part, un morceau de mythologie politique antisémite, ou d'antisémitisme appliqué à l'interprétation des aventures d'un symbole politique. L'ouvrage date de 1938, ce qui montre que la distance que Schmitt a prise par rapport à certains aspects du nazisme n'a pas concerné l'antisémitisme (et ce, au demeurant, *même après la guerre*). La stylisation du livre en monument crypté d'une résistance intérieure, opérée après-coup par Schmitt et quelques disciples à sa suite, est trop flatteuse : si un éloignement vis-à-vis du devenir du nazisme s'y fait sentir, il relève plutôt d'un « pathos de la distance », pour paraphraser Nietzsche, d'un retrait sur l'Aventin typique de l'attitude des grands intellectuels allemands déçus par un régime qui ne s'était pas mis à leur écoute comme ils l'auraient souhaité – le parallèle avec Heidegger vient ici à l'esprit, mais la compromission de Heidegger paraît bien moindre que celle du juriste qui a applaudi les lois de Nuremberg comme « constitution de la liberté ». Schmitt, partiellement mais incontestablement marginalisé en 1936, consigne, dans ce livre, les signes assez transparents d'un sentiment d'isolement, d'incompréhension des forces dominantes à son égard, mais c'est le discours d'un amoureux déçu, qui ne désavouera jamais le délire antisémite nazi. Il reste vrai d'autre part, comme le note Wolfgang Palaver dans la postface, que Schmitt n'approuve plus explicitement, en 1938, certaines actions juridiques particulièrement redoutables du nazisme qu'il avait auparavant soutenues, comme la mise en cause du principe « *nulla poena sine lege* » (« pas de peine sans loi ») au nom d'un principe de rétroaction juridique contraire à l'idée d'État de droit. Mais le fait que Schmitt ne soutienne plus explicitement le principe des lois rétroactives ne l'empêche pas de poursuivre dans ce livre le sinistre travail de « démasquage » des penseurs juifs, même – surtout, en bonne logique antisémite – de ceux qui se sont dissimulés sous une identité chrétienne pour mieux saper l'État allemand de l'intérieur. Ainsi le juriste Stahl, que Schmitt appelle « Stahl-Jolson », est-il dépeint comme le « plus hardi » des « jeunes juifs émancipés » qui, au XIX^e siècle, forcent l'entrée de l'État prussien grâce à un baptême utilisé comme « passeport »

pour mieux travailler en fait « dans l'optique » de leur peuple¹...

La thèse centrale du *Léviathan* de Schmitt, sur le plan de l'histoire de la pensée politique, est elle-même marquée au coin de l'antisémitisme: c'est assurément celle du retournement imprévu de l'interprétation hobbesienne de l'État par le « premier juif libéral », Spinoza. Commentant la réponse faite par Hobbes à l'évêque Bramhall, Schmitt écrit :

La préservation de la liberté intérieure, privée, de pensée et de croyance a fait son entrée dans le système politique. Elle est devenue le germe de mort qui a détruit de l'intérieur le puissant Léviathan et qui a eu raison du dieu mortel. Quelques années à peine après la parution du *Léviathan*, le regard du premier juif libéral est tombé sur la faille à peine perceptible. Il y a reconnu aussitôt la grande fracture par où s'engouffrerait le libéralisme moderne².

Une telle thèse n'est pas, sous la plume de Schmitt, une simple concession opportuniste à l'antisémitisme du régime nazi. Dans son *Glossarium*, écrit après la guerre (1947-1950), on trouve de semblables notations, développant la même thématique, et désignant de la même manière Spinoza comme précurseur du travail de sape souterrain opéré par « les Juifs » au sein de – et contre – les États européens.

12.1.50... *Salus ex Judaeis? Perditio ex Judaeis?* D'abord, assez de [Schluß mit...] ces *Judaeis* qui gagnent du terrain! Quand nous étions divisés, les Juifs se sont subintroduits. Aussi longtemps que cela n'est pas compris, il n'y a pas de salut. Spinoza a été le premier qui s'est subintroduit. Aujourd'hui les subintroduits connaissent une restauration, avec de colossales revendications de dédommagements et de remboursements³.

Au-delà de sa totale indécence morale et politique, ce passage exprime une mise en question directe de la thématique théologique du « salut par les Juifs », issue de l'évangile de Jean

1. Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, op. cit., p. 131.

2. *Ibid.*, p. 116.

3. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 290.

(4, 22) et de l'Épître aux Galates de saint Paul : le peuple dont le Christ est issu (comme Paul de Tarse lui-même) occupe pour cette raison une place particulière dans l'économie du salut, qui confère à la conversion attendue des juifs au christianisme une signification unique. Schmitt ne pose la question du « salut par les Juifs » que pour faire aussitôt l'hypothèse inverse (*Perditio ex Judaeis*), avant de laisser éclater son exaspération présente : comme s'il voulait les chasser de sa vue, « en finir » enfin avec cette hantise. Pas un mot du génocide, bien entendu. (Stratégie schmittienne typique d'après-guerre : effacer l'événement où s'origine la revendication de justice, et transformer ainsi ces revendications en un délire de « criminalisation » qui place les victimes dans la position de bourreaux.) Mais pas un mot non plus de la signification théologique du passage de Paul, cité seulement pour « en finir » avec les Juifs, leur « progression »...

Cette absence de souci théologique peut étonner de la part de l'auteur de la *Théologie politique*. Elle conduit à s'interroger sur l'unité de la pensée de Schmitt, depuis la catholicité ultra-conservatrice des débuts (mais assez fascinée par l'État fort pour éprouver une certaine admiration devant l'État bolchevique) jusqu'à une adhésion au nazisme qui inclut un antisémitisme virulent, et qui se traduit par une contestation des effets politiques du « judéo-christianisme ». Cette contestation théologico-politique radicale est-elle compatible avec les options premières de Schmitt, ou constitue-t-elle un tournant vers une forme de « mythologie politique » qui inclurait un rejet du christianisme dans sa provenance « juive » ? La question rejoint alors celle soulevée par Erik Peterson (qui y apportait une réponse négative, et dénonçait nettement le ralliement de tant de chrétiens allemands au *Führer*) dans son ouvrage anti-schmittien de 1936, *Der Monotheismus als politisches Problem* : une théologie politique chrétienne est-elle légitime ?

L'idée de théologie politique n'implique-t-elle pas de faire retour à une unité que le christianisme a précisément brisée, l'unité de l'*auctoritas* et de la *potestas*, de la puissance spirituelle et de la puissance politique, donc de rejeter le christianisme au profit de la « religion civile », qui permettait la divinisation romaine du politique ?

La catholicité première de Schmitt semble bien refoulée dans l'ouvrage sur le *Léviathan*, en partie par l'effet d'une iden-

tification manifeste avec Hobbes, mais aussi, semble-t-il, dans une sorte de *mouvement d'entraînement*: la dénonciation des juifs « subintroduits » à la faveur des « divisions » internes aux peuples européens christianisés plonge vers les ferments chrétiens de cette division, et vers le christianisme même en tant que principe de division du peuple d'avec lui-même, de distinction du peuple politique-national et du peuple religieux. Tout se passe comme si l'antisémitisme, gagnant en virulence dans la pensée d'un Schmitt désormais convaincu de la nécessité d'un recours aux mythes politiques pour donner force au peuple, s'élargissait en une quête des « germes » chrétiens de la dissolution de l'unité théologico-politique du peuple. La théologie politique, d'inspiration catholique, cède donc bien la place à une mythologie politique qui pourra ne plus s'embarasser d'aucun souci problématique d'universalité ni de « salut par les Juifs ». Dans le conflit d'interprétations que rappelle la précieuse postface de Wolfgang Palaver (« Carl Schmitt, mythologue politique »), entre Hans Barion qui estimait que *Le Léviathan...* marquait une rupture de Schmitt avec la théologie politique au profit d'une critique de la *potestas indirecta* de l'Église et d'un recours résolu au mythe, et Heinrich Meier qui soutint la thèse d'une continuité, inscrivant l'antisémitisme de Schmitt dans le sillage de l'antijudaïsme catholique, c'est la première qui paraît la plus convaincante, justement en raison du développement conjoint de l'antisémitisme le plus accentué *et* de la critique de l'Église comme ferment de division « publique ». Cela ne signifie évidemment pas que l'antijudaïsme, et parfois l'antisémitisme catholique traditionnel n'aient pas eu leur part dans la pensée de Schmitt⁴, mais cela montre que l'adhésion de celui-ci à l'antisémitisme nazi a eu un effet en retour sur son adhésion antérieure au catholicisme. Après-guerre, l'exaltation mythologique des Germains n'étant plus de mise, Schmitt revient positivement à la théologie politique, mais il ne renonce pas à en chercher une forme « allemande »: l'intérêt pour la figure théologico-politique chrétienne du « retardateur », le *katechon*, tient aussi à ce qu'elle a trouvé une expression chez des moines allemands du XII^e siècle...

4. Concernant l'antisémitisme de Schmitt avant 1933, Raphael Gross estime qu'il y en a des traces (l'antisémitisme de Schmitt ne naît

L'évolution qui se lit dans *Le Léviathan* est intéressante pour le débat sur l'authenticité possible d'une « théologie politique chrétienne », rejetée par Peterson comme confusion ou captation impériale. En effet, Schmitt a progressivement mis à distance le référent catholique qui le singularisait dans la constellation « révolutionnaire-conservatrice » des années 1920-1930, ce vivier intellectuel pour le régime nazi, où l'on préférerait généralement à la religion judéo-chrétienne jugée affaiblissante, dévirilisante, antinationale, le sain paganisme germano-nordique sournoisement recouvert par la « christianisation des Germains ». Certes, dès 1923, les succès politiques de Mussolini avaient conduit Schmitt à s'intéresser à l'efficacité des mythes en politique, et à consacrer des développements à la source théorique de cette vision stratégique du mythe dans la modernité : Sorel. Cependant, comme le relève Palaver, il accompagnait alors ces théories de réserves en raison du caractère « polythéiste » du mythe.

Une fois devenu « juriste de la Couronne » nazie, Schmitt paraît embarrassé, dans son rapport aux intellectuels nazis, comme « pénalisé » par son appartenance à une Église qui se proclame « catholique », inscrivant malgré tout un horizon d'universalité devant une pensée qui travaille alors ardemment à épurer le mode de pensée juridique de tout universel éthique et politique au profit d'un nationalisme absolu, d'un « ordre concret » nationalement déterminé. Certains intellectuels chrétiens engagés dans la révolution conservatrice puis dans le soutien au nazisme, comme l'ami (protestant) de Schmitt Wilhelm Stapel, auteur de *Der christlicher Staatsmann*, et d'une *Theologie des Nationalismus*, prétendirent alors extirper du christianisme les « pièces » d'influence juive, en fait : tout son contenu éthique « universaliste », et d'abord... le Sermon sur la montagne !

La volonté de « dé-judaïser » le christianisme, ou de se réclamer d'un christianisme « authentiquement allemand »,

donc pas avec le nazisme), mais à un degré qui en fait un phénomène hélas « banal » de son milieu d'origine et d'évolution, le catholicisme allemand. L'antisémitisme politique virulent ne s'exprime qu'à partir de 1933, mais perdue après la fin de la guerre (Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, notamment p. 31-41).

n'est sûrement pas absente chez Schmitt, qui en a cherché de plus en plus nettement des expressions dans le monachisme allemand du Moyen Âge (où la doctrine du «retardateur», du *katechon*, a trouvé quelques expressions historiques).

Cependant, le *Léviathan* paraît aller plus loin dans la distance prise à l'égard du christianisme et de l'Église catholique, au profit exclusif d'une unité politique qui devrait désormais englober la religion. «Seules l'Église romaine du pape et les Églises ou les sectes presbytériennes, assoiffées de pouvoir, vivent de la scission, destructrice de l'État, entre puissance spirituelle et puissance temporelle⁵», écrit Schmitt sans que l'on sache où s'arrête le commentaire de Hobbes et où commence son propre sentiment. Il loue clairement Hobbes dans une perspective nationaliste, pour avoir voulu émanciper son peuple de la «*potestas indirecta*» de l'Église catholique: «Dans le combat que livra la nation anglaise contre les prétentions de l'Église papale et de l'ordre des Jésuites à gouverner le monde, il fit courageusement front auprès de son peuple⁶.»

L'essentiel n'est pourtant pas là. *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* s'attache surtout au symbole du Léviathan et à son histoire (c'est le sous-titre: «sens et échec d'un symbole politique»): sa lourde insistance sur la force des mythes et des symboles exprime une tonalité «mythopolitique» qui fait de la pensée rationnelle, de la philosophie politique, un élément emporté dans une histoire mythologique d'ordre supérieur. Schmitt raconte, met en scène l'histoire de ce symbole et de ses interprétations comme un grand mythe: l'histoire de la philosophie devient un mythe faustien, Hobbes un apprenti sorcier dépassé par «les forces invisibles d'un vieux mythe» qu'il convoque et qui le dépassent⁷; les traditions d'interprétation du symbole, «ethniquement» spécifiées, deviennent des forces mythologiques, opposant les Juifs et leur «haine» du Léviathan à la vitalité des peuples païens, qui y voient une divinité bénéfique. La mythologie germanique entre ainsi en scène contre la spéculation rabbinique-kabbalistique qui veut «dépecer» le Dragon-Léviathan, en une sorte

5. Carl Schmitt, *Le Léviathan...*, op. cit., p. 79.

6. *Ibid.*, p. 141.

7. *Ibid.*, p. 140.

de «combats des dieux» et des peuples, ou des peuples à travers leurs dieux, qui serait la clé cachée de l'histoire.

Le seul mode de lecture réellement fructueux d'un tel livre, à mon sens, est d'en isoler quelques problèmes théoriques réels et de le lire *en négatif*, à l'envers de ses propres valorisations et intentions: Schmitt nous permet «négativement» de mieux apprécier la valeur du processus – qu'il condamne – qui a donné naissance à l'État libéral. Il n'est pas faux que des penseurs anglicans, plus généralement protestants, et des penseurs juifs aient œuvré à dégager une enclave d'intériorité hors de prise pour l'État et préparant la constitution d'un espace public pluraliste. La distinction entre foi privée et confession publique ouvrirait sans doute la voie à un tel espace. D'autre part, il n'est pas faux non plus que l'État souverain ait, par là, ouvert une «brèche» dans son autorité «absolue», au moment même où il voulait forger celle-ci. La mort du Léviathan s'annonce dès sa constitution: «Dieu mortel», dit précisément Hobbes. En termes plus concrets: l'État absolu s'est posé en garant d'une unité de la société civile qui n'aura de cesse de s'émanciper de lui.

Schmitt fait de ce mouvement d'émancipation un *drame*. Or il s'agit à nos yeux d'un processus essentiellement positif (la société civile est le lieu d'une expression multiple des individus, de leurs activités, de leurs croyances, de leurs créations), et partiellement problématique – lorsque la dépolitisation qui l'accompagne conduit à mettre hors de prise de l'action politique les forces de l'économie «libre», du marché et de la technique «mondialisées». Schmitt a mis le doigt sur ce problème, avec une acuité qui explique pour une part sa forte présence dans la «pensée critique» contemporaine.

Mais pour traiter philosophiquement et rationnellement ce problème, qui est, en un sens, le problème actuel du libéralisme en tant qu'il détruit les bases des souverainetés classiques et limite principiellement les capacités de l'action politique, le drame mythologique qu'a construit Schmitt au milieu des années 1930 n'est d'aucun secours. Plus généralement, les «solutions» que Schmitt a cru trouver à ce problème dans les années trente – «État total», droit référé à un «ordre concret», «loi incarnée» dans le *Führer*, triade mouvement-État-peuple, etc. – ont été plus désastreuses les unes que les autres, dans la contribution qu'elles apportèrent à l'arbitraire,

au racisme institutionnalisé et à la violence étatique pure. Et sans doute est-ce parce que son échec à penser rationnellement le « problème du Léviathan » a été si total que Schmitt n'a pu le traiter que sur un mode mythique et gnostique, en maintenant les penseurs « juifs » dans le rôle de principe du mal que l'idéologie nazie leur attribuait.

Jean-Claude MONOD