

LE TYRAN ET LE PHILOSOPHE

Pierre Bouretz

Editions de Minuit | Critique

2005/6 - n° 697-698
pages 549 à 566

ISSN 0011-1600

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-critique-2005-6-page-549.htm>

Pour citer cet article :

Bouretz Pierre, « Le tyran et le philosophe »,
Critique, 2005/6 n° 697-698, p. 549-566.

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.

Le tyran et le philosophe

Mark Lilla
The Reckless Mind.
Intellectuals in Politics

New York,
New York Review of Books,
2001, 220 p.

Richard Wolin
The Seduction of Unreason.
The Intellectual Romance
with Fascism From Nietzsche
to Postmodernism

Princeton-Oxford,
Princeton University Press,
2004, 276 p.

Jan-Werner Müller
A Dangerous Mind.
Carl Schmitt in Post-War
European Thought

New Haven-London,
Yale University Press,
2003, 292 p.

Que la vie de l'esprit n'immunise pas toujours contre l'égarement en politique, voilà un constat que tout le xx^e siècle invite à dresser. Trois livres récemment parus aux États-Unis montrent pourtant que la question est moins simple qu'il n'y paraît. *Les Origines du totalitarisme* à peine achevées, Hannah Arendt confiait à Karl Jaspers se la poser de manière radicale : « J'ai lu Platon et beaucoup réfléchi sur l'affinité entre philosophie et *tyrannis*, ou sur la préférence des philosophes pour la tyrannie raisonnable, qui est tout de même la tyrannie de la raison ¹. » Au même moment, elle rédigeait dans ses carnets de travail une note étrange mais assassine à ce sujet : « L'affinité entre le philosophe et le tyran depuis Platon : quelle naïveté de

1. Lettre du 25 décembre 1950, dans H. Arendt/K. Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995, p. 235.

l'expliquer par le manque de temps du philosophe (Kojève dans *Critique*) ! La logique occidentale, qui passe pour pensée et raison, est tyrannique *by definition*. Contre la loi irrévocable de la logique, il n'est aucune liberté ; quand la politique est l'affaire de l'homme et de la constitution raisonnable de l'État, seule la tyrannie peut produire une bonne politique – La question est : *Existe-t-il une pensée qui ne soit pas tyrannique* ² ? » Mais elle en resterait là, n'écrivant en particulier jamais un livre sur Marx conçu à la même époque où elle se promettait de traiter entre autres choses cette question. Personnellement indemne de toute compromission avec les tyrannies du siècle, Hannah Arendt s'est donc arrêtée au seuil d'une pensée de ce phénomène.

La même question était posée en ces mêmes années au travers d'une discussion au sommet entre Leo Strauss et la victime de l'ironie d'Arendt. Dans un échange au sujet du *Hiéron* de Xénophon, Alexandre Kojève défendait l'idée selon laquelle les philosophes attirés par l'action politique s'étaient effectivement toujours tournés vers la tyrannie, mais seulement par manque de temps vis-à-vis des lenteurs requises par le gouvernement démocratique. À quoi il ajoutait que leur responsabilité dans la période ouverte par l'achèvement de l'Histoire au sens de Hegel était bien de donner des « conseils politiques aux hommes d'État » et qu'en tout état de cause, « c'est l'histoire elle-même qui se charge de "juger" (par la "réussite" ou le "succès") les actes des hommes d'État ou des tyrans que ceux-ci exécutent (consciemment ou non) en fonction des idées des philosophes, adaptées pour la pratique par les intellectuels ³ ». Refusant pour sa part de remettre en cause le modèle classique analysé au travers de son commentaire de Xénophon pour penser la tyrannie contemporaine, Leo Strauss

2. H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Munich, Piper Verlag, 2002, Erster Band, p. 45. Issue de l'exceptionnel document sur l'atelier d'une pensée au travail que constituent les carnets d'Arendt, cette note est datée de décembre 1950.

3. A. Kojève, « Tyrannie et sagesse », dans L. Strauss, *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*, trad. H. Kern, A. Enegren, M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997, p. 199. C'est ce texte que visait Arendt. Originellement publié dans *Critique*, il répondait à l'essai de L. Strauss sur Xénophon paru en 1948.

soulignait en platonicien le devoir pour le philosophe de descendre sur la place du marché, mais niait que cela doive le conduire à « désirer déterminer ou co-déterminer la politique de la cité ou celle des souverains », l'invitant à seulement pratiquer une « politique philosophique » consistant à défendre la cause de la philosophie afin de s'éviter la mésaventure de Socrate ⁴.

Consacrant un chapitre à Kojève, qui défendait en théorie la possibilité de conseiller Staline, mais passa le plus clair de son temps à éclairer les responsables de la politique économique française d'après-guerre, Mark Lilla ouvre son livre avec les réflexions de Czeslaw Milosz dans *La Pensée captive* (1953) et le referme sur une méditation concernant le « leurre de Syracuse », manière de revenir sur les aventures des philosophes en politique, à partir cette fois de celles de Platon auprès de Denys. Outre Kojève et Walter Benjamin, il consacre un chapitre à Heidegger, Arendt et Jaspers. Mais ce sont trois autres portraits politiques qui retiennent principalement l'intérêt. Mark Lilla ne se trompe pas s'agissant de Carl Schmitt. L'article qu'il reprend ici de la *New York Review of Books* était titré « l'Ennemi du libéralisme » et il va droit à un point trop souvent tenu en arrière-plan : Carl Schmitt a adhéré au parti nazi en mai 1933, sa carte portant le numéro 2098860 ; considéré comme *Kronjurist* du régime, il fut plus qu'un actif conseiller du tyran, partisan de la Nuit des Longs Couteaux en 1934, engagé dans la « lutte contre l'esprit juif » (objet d'un article d'octobre 1936), théoricien du *Grossraum* (notion qu'il développe à partir de 1939 et tentera de différencier de celle d'« espace vital » lors de son interrogatoire par le juge Kempner en 1947) ; ses pensées intimes de l'après-guerre confirment enfin un antisémitisme virulent, conforté par un vif sentiment de persécution ⁵.

Mark Lilla voit à juste titre la clé de l'œuvre de Carl Schmitt dans son livre publié pour la première fois en 1927 et alors salué par Ernst Jünger comme « une mine qui explose silencieusement » : *Der Begriff des Politischen*. Fautif, son titre

4. Voir L. Strauss, « Mise au point », *ibid.*, p. 240-241.

5. Voir sur cette question le très éclairant *Carl Schmitt und die Juden* de R. Gross, Francfort, Suhrkamp, 2000.

français en restitue mal l'intention : moins décrire les formes de la politique comme espace de la vie publique que saisir l'essence du politique, phénomène dont le signe distinctif est la « discrimination de l'ami et de l'ennemi » dans « l'éventualité concrète d'une lutte » trouvant elle-même son « épreuve décisive » dans la guerre, en sorte que sa vérité n'est autre qu'une « relation permanente à la possibilité réelle de provoquer la mort physique⁶ ». En recentrant sur ce livre l'abondante production de Schmitt entre sa *Dictature* de 1921, son *Nomos de la terre* de 1950 ou encore la *Théorie du partisan* parue en 1963, Lilla perçoit bien pour les discuter utilement deux inflexions récentes de la littérature sur cet auteur. Celle tout d'abord qui conduit à présenter un « théologien politique » certes un moment égaré dans l'action et finalement engoncé dans le ressentiment, mais toujours authentiquement soucieux de défendre une vision du monde attachée à la défense des valeurs chrétiennes⁷. Puis celle, plus sulfureuse, qui se dessine autour d'une sorte de nouveau fétiche découvert chez Schmitt : le *katechon* par lui emprunté à Paul (deuxième Épître aux Thessaloniens) pour s'identifier à celui qui se bat inlassablement afin de retarder la venue de l'Antéchrist. En quelque sorte non dupe de ceux qui s'attachent à relativiser l'antisémitisme de Schmitt en le considérant comme un (simple ?) anti-judaïsme chrétien et cherchent à installer sa polémique politique sur les hauteurs d'une théologie d'autant plus puissante que cachée, Mark Lilla invite sagement à retrouver les textes,

6. C. Schmitt, *La Notion de politique*, préface J. Freund, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (à partir de l'édition modifiée de 1932), p. 66, 72 et 73 (trad. modifiée). La lecture la plus incisive de ce livre demeure celle de L. Strauss, dans un article de 1932 qui met à nu l'hostilité foncière de Schmitt envers le libéralisme : « Commentaire de *La Notion de politique* de Carl Schmitt », dans H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et La Notion de Politique*, trad. F. Manent, Paris, Commentaire/Julliard, 1990, p. 129-161.

7. Telle est désormais la ligne d'H. Meier. Voir *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1994. Emblématique d'une vogue pour le théologico-politique dans le sillage de C. Schmitt, *Religionstheorie und Politische Theologie*, Herausgegeben von Jacob Taubes, Band 1 : *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

comme ceux d'un livre encensé sur Hobbes où on lira que la belle construction théologico-politique trop mollement défendue dans le *Léviathan* fut minée par « l'esprit du Juif qui ne connaît ni trêve ni repos », avec l'aide de rosicruciens, francs-maçons, illuminés et « sectaires en tous genres ⁸ ».

Recueil d'articles parus dans la *New York Review of Books* ou le *Times Literary Supplement*, le livre de Mark Lilla pâtit parfois des limites de l'exercice, dépendant d'ouvrages parus ou traduits en anglais sur le moment. Cela est particulièrement sensible dans le chapitre consacré à Michel Foucault, construit autour d'un livre d'intérêt limité de James Miller (*The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon and Schuster, 1993), roman d'une œuvre théorique perçue au miroir de la vie privée. Mais du moins a-t-il l'avantage de souligner au travers de quelques citations certains aspects oubliés des engagements politiques de l'auteur de *l'Histoire de la folie* (1961) ou des *Mots et les Choses* (1966), qui saluera à la fin de sa vie la révolution iranienne : « Ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir » ; « Quand le prolétariat prendra le pouvoir, il se peut qu'il exerce à l'égard des classes dont il vient de triompher un pouvoir violent, dictatorial et même sanglant. Je ne vois pas quelle objection on peut faire à cela ⁹. » Par ailleurs et peut-être surtout dans le cadre d'une analyse de la politique des théoriciens du « post-structuralisme », Lilla met en avant la racine spécifique de celle de Foucault : plus encore que le marxisme revisité par Althusser, un nietzschéisme orientant la critique de la raison occidentale vers l'éloge d'une forme de déraison liée à une fascination de la transgression.

8. Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* (1938), trad. D. Trierweiler, préface E. Balibar, postface W. Palaver, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 120.

9. Sont cités un entretien avec G. Deleuze de 1972 (« Les intellectuels et le pouvoir ») et une discussion avec N. Chomsky (et F. Elders) de novembre 1971 (publiée en 1974), dans M. Foucault, *Dits et Écrits I, 1954-1975*, D. Defert et F. Ewald (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, respectivement p. 1176 et p. 1371.

Mark Lilla semble en revanche beaucoup plus embarrassé par Jacques Derrida, s'étonnant d'un intérêt tardif pour la politique, manifesté au travers d'ouvrages qui ne font d'ailleurs pas système : *Spectres de Marx* (1993), *Force de loi* (1994) et *Politiques de l'amitié* (1994). On lit entre les lignes ce qui le surprend, notamment l'absence chez Derrida d'un anti-américanisme caractéristique de l'extrême gauche française. Mais il paraît surtout décontenancé par cette proposition de la fin des *Politiques de l'amitié* : « Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun des temps futurs, à venir ¹⁰. » Voit-il qu'en un sens et au style littéraire près elle pourrait se rencontrer sous la plume de Jürgen Habermas ? Il y perçoit surtout et à juste titre une empreinte messianique, mais l'attribue indifféremment à Walter Benjamin et Emmanuel Lévinas, sans bien savoir s'il faut lui reprocher une coloration théologique ou une absence de programme ¹¹.

Jacques Derrida : voilà la cible principale de la partie du livre de Richard Wolin consacrée aux « leçons françaises » d'une histoire intellectuelle pour laquelle toute critique de la raison est d'essence ou par conséquence « fasciste ». Premier et considérable biais de cette approche, l'étonnante naïveté qui incite à poser d'emblée le postulat selon lequel « historiquement, la gauche a été résolument rationaliste et universaliste, défendant la démocratie, l'égalitarisme et les droits de l'homme » (*The Seduction of Unreason*, p. 11). À quoi s'ajoute le recours presque systématique à un syllogisme nécessaire pour accorder quelques billets d'entrée inattendus : X (Gadamer, Derrida...) a rencontré, cité ou échangé quelques lettres avec Y (Heidegger, Bataille, Blanchot...) ; or Y a été plus ou moins

10. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 339. Notons déjà que ce livre contient cent pages d'une rare densité sur Schmitt, lecture serrée de cet auteur dont ne sortent indemnes aucuns de ses « amis », à quelque bord politique qu'ils appartiennent.

11. Symptôme d'une sorte de malaise vis-à-vis de cette problématique, M. Lilla visait encore dans l'article de la *New York Review of Books* (juin 1998) un « messianisme heideggerien » (*sic*) de la déconstruction, devenu dans le livre *idiosyncratic messianism...* (*The Reckless Mind*, p. 188).

compromis avec telle ou telle forme de fascisme ; donc, plus encore que ses choix politiques, l'œuvre de X porte l'emprunte du fascisme... Dans la partie allemande de l'ouvrage, où Heidegger est marginal et Carl Schmitt peu présent, c'est Gadamer qui est principalement en cause. Wolin cite utilement quelques textes douteux et disparus dans l'édition des *Gesammelte Werke* (comme une conférence consacrée à « Peuple et histoire dans la pensée de Herder », prononcée à l'Institut allemand de Paris en 1941) ; mais c'est pour en faire les preuves d'un lien consubstantiel entre herméneutique et fascisme : comme si la critique du « préjugé (moderne) contre le préjugé » ou toute défense de l'autorité de la tradition dans le travail de l'interprétation entraînaient sans détours la destruction de la raison. Concentrant ici son tir sur Gadamer en épargnant largement Schmitt, Wolin manque sa cible principale. On dira à sa décharge qu'outre plusieurs livres autour de Heidegger, il avait écrit voici quelques années un article éloquent sur Schmitt, qui soulignait clairement et textes à l'appui le lien plus intime qu'on ne le dit souvent entre l'existentialisme politique de ce « nazi convaincu » (Hannah Arendt) et la doctrine de l'État total¹². Il n'en reste pas moins que sa présence dans *The Seduction of Unreason* demeure trop fantomatique pour corriger une distorsion flagrante qui se retrouve sous d'autres formes sur le versant français du livre.

Consacrant à Nietzsche le premier chapitre d'une première partie intitulée « L'idéologie allemande revisitée », Richard Wolin n'ignore pas l'existence d'une descendance française, notamment affiliée à Pierre Klossowski¹³. Mais lorsqu'il se

12. Voir R. Wolin, « Carl Schmitt. L'existentialisme politique et l'État total », trad. M.-T. Weal, *Les Temps modernes*, février 1990, p. 50-88. Parmi les livres consacrés par Wolin à Heidegger (et ses « enfants »), voir notamment *Politics of Being : The Political Thought of Martin Heidegger*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 1992.

13. Voir P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, 2^e édition, Paris, Mercure de France, 1969. Le moment clé de la constitution d'un « nietzschéisme » français est le Colloque de Royaumont de juillet 1964, où intervenaient Foucault et Deleuze (aux côtés de K. Löwith, P. Klossowski et J. Wahl, mais aussi de G. Marcel ou H. Birault). Voir *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, n° VI, Paris, Minuit, 1967 (le texte de Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », est repris [avec la discussion] dans *Dits et Écrits 1954-1975*, op. cit., p. 592-607).

tourne par la suite plus directement vers la France, ses généalogies intellectuelles se brouillent. Comme l'avaient montré Luc Ferry et Alain Renaut¹⁴, s'il est un « post-structuraliste » apparenté à ce courant-là des anti-Lumières allemandes, il s'agit de Michel Foucault qui n'en cachait rien, alors que Jacques Derrida revendiquait quant à lui hautement l'héritage de Heidegger¹⁵. Cette opposition et ses enjeux politiques apparaissaient d'ailleurs au grand jour dans une critique brutale chez le premier des intentions et du style du second. Commentant l'*Histoire de la folie*, Derrida s'était longuement arrêté sur l'analyse donnée de quelques phrases consacrées par Descartes dans les *Méditations* à la folie et au rêve, tandis que lui répondant Foucault le voyait « ranimer en sa lecture une bien vieille tradition ». Entrant un instant sur son terrain par une lecture ligne à ligne d'une lecture mot à mot, il était principalement soucieux de dévoiler trois postulats de sa manière, avec respect mais non sans quelque condescendance : « Ces trois postulats sont considérables et fort respectables : ils forment l'armature de l'enseignement de la philosophie en France. C'est en leur nom que la philosophie se présente comme critique universelle de tout savoir (premier postulat), sans analyse réelle du contenu et des formes de ce savoir ; comme injonction morale à ne s'éveiller qu'à sa propre lumière (deuxième postulat), comme perpétuelle reduplication d'elle-même (troisième postulat) dans un commentaire infini de ses propres textes et sans rapport à aucune extériorité¹⁶. » À quoi il ajoutait encore, dans un autre texte de la même année sur la même

14. *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1985.

15. Tandis que la dette de Derrida envers Heidegger est inlassablement répétée et modulée, on songe à Foucault parlant encore à la fin de sa vie (époque de *l'Usage des plaisirs*, durant laquelle il commentait *Qu'est-ce que les Lumières ?* et travaillait avec la CFDT) de son « nietzschéisme fondamental » – non sans avoir toutefois souligné l'importance de Heidegger dans son « devenir philosophique » (« Le retour de la morale », entretien pour *Les Nouvelles littéraires*, 28 juin-5 juillet 1984, repris dans *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1522). De nombreux textes et entretiens du début des années quatre-vingt montrent Foucault attaché à définir ses ancrages, soulignant encore l'importance de Marx, mais aussi celles de Bataille ou Blanchot.

16. M. Foucault, « Réponse à Derrida » (1972), *Dits et Écrits 1954-1975*, op. cit., p. 1151-1152.

affaire et le « système » de Derrida : « C'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée [...] qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte [...], qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs [et qui] donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limite qui lui permet indéfiniment de redire le texte ¹⁷. » Autrement dit, il ne suffit pas de tourner autour du pot d'une mort annoncée de la philosophie, il faut lui donner le coup de grâce ; Derrida glose en rêvant à de vieilles amours, tandis que Foucault lutte contre les pouvoirs ; le travail de l'un n'est guère différent de celui de ses maîtres en Sorbonne, alors que celui de l'autre est immédiatement politique. Foucault militant d'une pratique révolutionnaire de l'histoire traçant un portrait de Derrida en classique, cette figure au premier regard improbable d'un combat de géants produit peut-être aujourd'hui mieux qu'alors son effet de vérité. À condition toutefois de ne pas s'y tromper : si le nietzschéisme engendre un anti-humanisme proprement politique, c'est bien du côté de Foucault ; dût-on choquer sur quelques campus, la « déconstruction » joue sur un autre terrain et pourrait réserver quelques surprises ¹⁸.

On aura compris que chez Richard Wolin tant le choix des objets que les présupposés et l'horizon de la critique prêtent à discussion. Si Foucault est traité trop marginalement, une absence est frappante : celle de Pierre Bourdieu. Est-ce en raison du postulat selon lequel la gauche, fût-elle archaïque ou extrême, est immunisée contre l'anti-humanisme ? Ou parce qu'en restant globalement fidèle au modèle sartrien de l'engagement sa posture politique est rassurante ? Ou encore pour

17. « Mon corps, ce papier, ce feu » (1972), *ibid.*, p. 1135 (ce texte figure en appendice de *l'Histoire de la folie* depuis sa deuxième édition de 1972). Pour le dire en termes d'époque, à l'instar de Sartre reprochant à Camus de n'être qu'un « philosophe pour classe terminale », Foucault suggère à Derrida de rester en khâgne...

18. Relues aujourd'hui, les pages en cause de *l'Histoire de la folie* (p. 56-59 de l'édition de 1972), leur commentaire critique sous la plume de Derrida (*L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 61-97) et les deux textes de Foucault incitent donc à reconsidérer le postulat hâtif de l'homogénéité d'un « post-structuralisme » peut-être moins bien nommé qu'il n'y paraît. Faut-il savoir gré à Foucault d'avoir mis à nu si tôt et de façon si tranchante les enjeux intellectuels et politiques d'un authentique conflit ?

cela qu'en s'inscrivant dans la tradition de Marx il poursuit une forme insoupçonnable du projet moderne de l'émancipation ? Il serait certes délicat de faire entrer Bourdieu dans la valse des intellectuels peu ou prou compromis avec quelque forme de fascisme. Mais alors pourquoi s'acharner à le faire de Derrida ? Au nom d'une référence peut-être trop peu questionnée à Heidegger ? En fonction d'une admiration pour Blanchot et Bataille tout autant assumée par Foucault ? Pour solde de tout compte d'un questionnement obstiné des formes contemporaines de la démocratie ?

Sur ce dernier point, dans un ultime chapitre portant sur l'anti-américanisme fédérateur des extrêmes, Richard Wolin consacre opportunément quelques pages à Jean Baudrillard, en soulignant le nihilisme confinant à l'indécence du « post-modernisme » lorsqu'il conduit à affirmer que *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (Paris, Galilée, 1991), puis à déclarer après le 11 septembre : « La condamnation morale, l'union sacrée contre le terrorisme, sont à la mesure de la jubilation prodigieuse de voir détruire cette superpuissance mondiale, mieux, de la voir en quelque sorte se détruire elle-même, se suicider en beauté. Car c'est elle qui, par son insupportable puissance, a fomenté toute cette violence infuse de par le monde, et donc cette imagination terroriste (sans le savoir) qui nous habite tous. Que nous ayons rêvé cet événement, que tout le monde sans exception en ait rêvé, parce que nul ne peut ne pas rêver de la destruction de n'importe quelle puissance devenue à ce point hégémonique, cela est inacceptable pour la conscience morale occidentale, mais c'est pourtant un fait, et qui se mesure justement à la violence pathétique de tous les discours qui veulent l'effacer¹⁹. »

Mais encore faudrait-il une fois de plus mesurer la distance considérable qui sépare ces discours de ceux tenus par Derrida au sujet des mêmes événements, en cherchant au surplus à comprendre pourquoi ils furent l'occasion d'un rapprochement inattendu avec Jürgen Habermas. Dans un ouvrage cosigné intitulé *Le « Concept » de 11 septembre* en français,

19. J. Baudrillard, *L'Esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002, p. 10-11. Rendons au particulier ce qu'il prétend offrir à l'universel : Jean Baudrillard l'a rêvé, Ben Laden l'a fait !

après avoir été *Philosophy in a Time of Terror* en anglais (Chicago, University of Chicago Press, 2003), les deux penseurs s'accordent sur l'essentiel tant du point de vue de l'analyse des enjeux philosophiques que de celui de la prise de position politique, l'un acceptant une auto-évaluation radicale de son projet intellectuel, l'autre défendant un point de vue surprenant pour la plupart de ses contempteurs : « Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événement d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente – celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* – n'est pas en train de sombrer dans le ridicule » ; « Malgré mes réserves radicales au sujet de la politique américaine, voire européenne, voire, plus largement encore, au sujet de la coalition "antiterroriste internationale", malgré tout [...] je prendrai parti pour le camp qui laisse, *en principe, en droit*, une perspective ouverte à la perfectibilité, au nom du "politique", de la démocratie, du droit international, des institutions internationales, etc.²⁰. » À ce dialogue philosophique de l'hiver 2001 il faudrait d'ailleurs ajouter une initiative politique, puisque le 31 mai 2003 Derrida et Habermas publieraient en commun dans plusieurs journaux européens un texte intitulé en français « Europe : plaidoyer pour une politique extérieure commune » (*Libération*) et en allemand « Nach dem Krieg : Die Wiedergeburt Europas » (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*). « Après la guerre » : celle bien sûr commençant alors en Irak ; mais peut-être aussi une autre, finissant quant à elle, entre deux géants de la philosophie européenne suite à plusieurs décennies d'affrontement.

Comprendre les raisons et les conditions de possibilité d'un tel rapprochement obligerait à revenir sur ce qui l'avait rendu inenvisageable pendant trente ans. À (re)lire quelques textes qui semblaient depuis un moment marquer une inflexion de la pensée de Jacques Derrida²¹. À confronter aussi

20. J. Derrida, J. Habermas, *Le « Concept » de 11 septembre*. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori, trad. Ch. Bouchindhomme et S. Gleize, Paris, Galilée, 2004, p. 67 (Habermas) et p. 169 (Derrida).

21. Voir notamment *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, étonnant petit livre relisant mot à mot l'opuscule de Kant daté de 1796, en formulant une proposition qui

sa *Politique* à celle d'Habermas : *Politiques de l'amitié*, livre de facture classique construisant une intrigue philosophique autour d'un mot prêté à Aristote par Diogène Laërce (*Ô, mes amis, il n'y a pas d'amis*), passant par une rude confrontation avec Carl Schmitt et ouvrant à la fin sur la perspective cosmopolitique de Kant ; *Droit et Démocratie*, discussion critique des paradigmes majeurs de la modernité juridique visant à élaborer le concept normatif d'une démocratie procédurale²². Faute de pouvoir s'engager ici dans cette voie, on peut du moins relever ce qui empêcherait de le faire : une critique des critiques de la modernité qui ne prend pas la peine d'interroger leurs intentions et leurs horizons. À ce sujet encore, c'est Habermas qu'il faut suivre : en l'occurrence la manière dont son *Discours philosophique de la modernité* reconstruisait le terrain d'un authentique combat philosophique à partir de la querelle des hégéliens, de Nietzsche et Heidegger, puis attaquait les positions de Bataille, Foucault et Derrida, défendait enfin le projet d'une reconstruction de la raison ; mais sans craindre l'idée d'une sortie de la philosophie du sujet et surtout en refusant de considérer que tous les chats sont du même gris au crépuscule des Lumières. Étonnamment, au terme d'un chapitre sans concession sur Derrida, Habermas rapprochait la « déconstruction » de la « dialectique négative » d'Adorno, comme s'il voulait en retenir la même chose tout en refusant sa mise en œuvre chez l'un comme l'autre : une critique radicale des philosophies de la conscience ouvrant sur une pensée « post-métaphysique » d'un côté ; le fait de se livrer de l'autre à « un scepticisme effréné vis-à-vis de la raison, au lieu d'examiner les raisons qui permettent de douter de ce scepticisme lui-même²³. » Dissociant Derrida d'un certain nombre de ses partisans, suggérant que par bonheur il remonte au-delà de

étonnera peut-être : « Nous ne pouvons pas ne pas avoir hérité des Lumières, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas, c'est une loi et un destin, renoncer à l'*Aufklärung* » (p. 64). Était-ce le début d'un « tournant » ?

22. Voir J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., et J. Habermas, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

23. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (1985), trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 155.

Heidegger en croyant le dépasser, soulignant enfin chez lui une proximité avec la mystique juive, avait-il dans cette atmosphère de guerre le pressentiment d'une possible paix ? Toujours est-il qu'en sus de celle finalement survenue entre eux, Habermas aide à comprendre chez Derrida ce que ni Richard Wolin ni Mark Lilla ne parviennent à saisir : une critique de la politique qui se nourrit de figures messianiques et se transporte presque immédiatement vers le cosmopolitique, du côté de Kant et avec Lévinas²⁴.

Il est donc plus difficile qu'il n'y paraît de juger sans les confondre les discours critiques de la modernité en prenant la mesure de leurs tenants et aboutissants politiques. Mais il est du moins des auteurs au sujet desquels on se dit que la cause est entendue, la compromission avec le tyran étant attestée et le fondement anti-humaniste de l'œuvre flagrant. On sait que Carl Schmitt est depuis longtemps déjà en Allemagne l'objet d'une frénésie éditoriale poussant à publier ses textes en tout genre et la moindre confiance jetée en prison ou ailleurs sur un morceau de papier, les justifications d'une telle entreprise oscillant entre le désir d'éclairer un public curieux et le souci empathique de réparer une injustice inlassablement par lui proclamée « dans le rôle auto-stylisé d'auteur maudit²⁵ ». Pour ne citer que les publications majeures, sont disponibles une série pieusement éditée de *Schmittiana* inaugurée en 1990 et qui comporte déjà huit volumes (Berlin, Duncker & Humblot depuis le quatrième) et surtout un *Glossarium* longtemps objet de rumeurs et de murmures d'initiés, journal des années 1947-1951 truffé de remarques sur « le juif assimilé qui est le véritable ennemi », la main divine qui a permis que « des centaines de milliers de Juifs soient tués » ou encore cette considération qui devrait émouvoir : « Je ne dois plus survivre qu'au fait que les Lémures qui me persécutent ne sont plus capables de rites, et donc plus non plus de meurtres

24. Sur cet aspect des choses, je me permets de renvoyer à P. Bouretz, « Adieu, Jacques Derrida », *Les Temps Modernes*, novembre 2004/février 2005, p. 225-233.

25. J. Habermas, « Le besoin d'une continuité allemande. "Le géant qui nous fait progresser" : Carl Schmitt dans l'histoire des idées politiques de la RFA », trad. R. Rochlitz, *Les Temps Modernes*, juin 1994, p. 32.

rituels²⁶ ». Pour sa part, le lecteur français est déjà gratifié d'une édition des « expériences des années 1945-1947 », texte de quarante-six pages agrémenté de trois cent quarante autres sous forme de documents supplémentaires et commentaires lénifiants ou élogieux du traducteur²⁷.

A *Dangerous Mind* : voici un livre précieux sur la réception européenne d'un auteur que protègent de nombreux écrans de fumée. Récusant le mythe qui fait de Carl Schmitt un conservateur désespéré ou même un libéral juste un peu plus désenchanté que Max Weber, Jan-Werner Müller commence par proposer une biographie intellectuelle et politique qui s'ouvre avec le combat d'un professeur de droit contre le régime de Weimar en particulier et les illusions du parlementarisme en général, passe par une analyse de la « bombe » dont parlait Jünger, décrit les activités du *Kronjurist* d'Hitler, donne un récit de ses deux arrestations et de sa détention, avant de s'arrêter le 21 mai 1947, jour du retour de Schmitt à son domicile de Plettenberg. C'est que là et à ce moment commence une nouvelle histoire, racontée comme un jeu de « masques et miroirs » : celle d'un lieu de réclusion volontaire et de pèlerinages dévots ; mais aussi celle d'une longue époque durant laquelle Schmitt reçoit en sa tanière, correspond à travers le monde et entretient avec quelques disciples de tous âges un « collège invisible » fondé sur des admirations réciproques ou l'engouement pour l'enseignement informel et secret d'un *Doktorvater* accordant aux initiés le contrepoint

26. C. Schmitt, *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, E. Freiherr von Medem (éd.), Berlin, Dunker und Humblot, 1991, p. 18 (sept. 47), p. 45 (nov. 47) et p. 310 (août 1950). Voir le sinistre florilège publié par D. Trierweiler (dont je reprends les traductions) dans *Cités*, n° 17, 2004.

27. Voir C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trad. A. Doremus, Paris, Vrin, 2003. Une question ne demeure en tout état de cause plus à l'ordre du jour en France : « Carl Schmitt à l'index ? » (titre de l'article de C. Colliot-Thélène dans *Le Débat*, n° 131, septembre-octobre 2004). Mais que penser d'une défense qui pose que toute construction savante porte la trace des idéologies de son temps, note que celle de Schmitt « nous répugne », mais ajoute que « nombre de théories libérales ou démocratiques [...] ne font que » conférer l'apparence de la cohérence théorique au bien pensant de notre époque » (C. Colliot-Thélène, *ibid.*, p. 131).

ésotérique des livres publiés²⁸. Le lecteur devra attendre les chapitres suivants pour découvrir les acteurs et les productions de l'*Academia Moralis* (fondée en 1949), mais il a déjà une vision précise des contours d'un « empire épistolaire », des discours de (re)légitimation opposant une « stigmatisation » dont Schmitt serait la victime en République fédérale au caractère plus énigmatique qu'on ne le prétend de son engagement dans le nazisme, d'un ressentiment qui confirme quels étaient à ses yeux les véritables ennemis.

Au fil du livre de Müller, on peut se faire une idée des formes et des motifs de la séduction exercée par Carl Schmitt : esthétique, face à une sorte de *Begriffsmagie* qui épate par l'écriture cultivée, renverse par ses accents apocalyptiques ou déniaise par son goût de l'anti-conformisme ; philosophico-savante, lorsque l'on parle *du* politique, de son essence ou de sa force dans une époque de « dépolitisation » généralisée encombrée de discours amollis sur *la* politique ; philosophique tout court, puisqu'il devient clair que l'ontologie sert aussi à faire la guerre ; tout simplement savante, s'agissant d'une œuvre monumentale qui revendique la neutralité tout en invitant à l'usage polémique des concepts²⁹. Mais l'ouvrage s'attache surtout à sa fortune européenne, disséquant tout à la fois usages intellectuels et instrumentalisation politiques. Du premier de ces points de vue, Müller n'échappe pas toujours à la tentation de reconstruire des affinités à partir de quelques lettres ou d'une rencontre, comme à propos de Kojève et Aron. « Snobisme démocratique » ou combat de *magni homines* pour horizons du futur, chapeau de cow-boy de Molotov ou battle-dress de guérilleros comme symboles de l'avant-dernier homme, ennemis au bord d'une réconciliation de fin de l'Histoire ou éternellement destinés à se réinventer des espaces

28. Exemple typique, celui de J. Taubes. Voir notamment *En divergent accord : à propos de Carl Schmitt*, trad. Ph. Ivernel, préface E. Stinelli, Paris, Rivages, 2003.

29. On trouvera chez Derrida une précieuse « déconstruction » du dispositif stratégique reposant sur la revendication d'une « neutralité axiologique » à la recherche de critères « objectifs » de la discrimination politique (sous les formes « concrètes » de la lutte à mort) et un usage ouvertement « polémique » du concept d'ennemi. Voir *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 133-141.

de guerre, on se prend à sourire des mésaventures épistolaires d'un Kojève avouant à Schmitt s'être rêvé avant-guerre comme le Hegel d'un Staline lui-même Napoléon de l'âge industriel (*A Dangerous Mind*, p. 93-98). Mais il n'y a peut-être pas là les éléments d'une affaire, non plus qu'avec un Raymond Aron avouant une admiration mais proclamant haut et fort que « la finalité de la politique est l'amitié » !

Les choses sont autrement sérieuses lorsque Müller démonte les ressorts de l'influence considérable de Schmitt dans l'Allemagne d'après-guerre : sur un milieu juridico-politique conservateur puisant chez lui les moyens d'une contestation des principes constitutionnels de la République Fédérale (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff) ; dans une école historique à l'affût de la moindre forme de déception à l'égard des Lumières (autour de Joachim Ritter), décelant chez elles l'origine d'un *Règne de la critique* (Reinhart Koselleck), pour parfois leur imputer les cataclysmes du xx^e siècle (Hanno Kesting, Odo Marquard) ou leur opposer une contre-révolution (Robert Spaemann) ; plus tard chez ceux qui réviseront l'histoire du nazisme en réaction contre les sentiments de culpabilité qu'elle suscite (Ernst Nolte). Il serait certes déraisonnable de confondre l'entreprise de Nolte avec des historiographies critiques de la modernité aux intentions politiques plus ou moins explicites mais demeurant dans l'orbe d'un « contre-canon conservateur » (*A Dangerous Mind*, p. 105). Il n'en demeure pas moins que l'un des intérêts majeurs du livre est bien de reconstruire des usages de Schmitt oscillant entre le savant et le politique : des analyses qui n'ont pas toujours sa culture encyclopédique de sources ou d'imprégnations théologico-politiques de l'histoire et des constructions institutionnelles de l'Europe moderne (terrain sur lequel Schmitt connaît un adversaire de taille avec Hans Blumenberg) ; des critiques d'une société démocratique vécue comme ennuyeuse ou accusée de mollesse qui conduisent à militer en faveur d'une « repolitisation » par (ré)actualisation de conflits, entre la recherche de substituts à la lutte des classes et l'invention d'un néo-internationalisme dans le contexte de la mondialisation.

Ajoutant à sa géographie l'Espagne, l'Italie et la France, articulant son histoire autour des « années de plomb » romaines ou berlinoises, prenant en compte une scène culturelle jouant d'une « terreur du pressentiment (*terror of forebo-*

ding) » (Botho Strauss) pour afficher un élitisme héroïque de la transgression, Müller décrit enfin, en analysant ses conditions d'émergence, un phénomène dont on savait depuis un moment qu'il n'est paradoxal qu'en surface : celui d'une rencontre à tout le moins programmatique entre extrêmes politiques également mobilisés par l'appel au combat contre un adversaire commun. Faut-il minimiser l'alliance en quelque sorte « objective » entre « rouges » et « bruns », tous ennemis déclarés du libéralisme sous ses diverses formes ? S'agissant d'une extrême-gauche intellectuelle prise à Rome, Paris ou Berlin, peut-on éviter une confrontation avec le théoricien chez qui elle puise un modèle de la décision permettant de repeindre aux couleurs de la révolution un communisme à l'encéphalogramme plat, un éloge de la figure du partisan ou de Lénine recyclable au profit d'une démocratie « absolue » ou les linéaments d'une analyse franchement obscène de la société post-totalitaire ³⁰ ?

Telle ne semble pas être la préoccupation principale de ceux qui se veulent défenseurs éclairés d'une œuvre de Schmitt supposée dissociable des engagements politiques de son auteur. Brillant représentant de ce point de vue en France, Philippe Raynaud veut limiter sa justification intellectuelle à cela seul qu'elle est « intéressante », mais semble la considérer comme stimulante et fait plus que suggérer son adéquation à une (nouvelle) époque de « dépolitisation ³¹ ». Est-ce vraiment le cas, et les démocrates ont-ils besoin d'un tel partenaire pour affermir la conscience (auto)critique de leurs valeurs ? La question est plus pressante encore au regard d'arguments allant presque jusqu'à donner politiquement raison à Schmitt, comme en affirmant que l'émergence d'un droit pénal interna-

30. On pense entre autres à B. Badiou, A. Négri et G. Agamben, (notamment *Homo sacer*, 1, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Éd. du Seuil, 1997, dont le dernier chapitre frise l'indécence en considérant le camp de concentration comme « la matrice cachée, le *nomos*, de l'espace politique dans lequel nous vivons encore », p. 179). Sur ce courant, voir Ph. Raynaud, « Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie », *Le Débat*, n° 105, mai-août 1999, p. 111-116.

31. Ph. Raynaud, « Que faire de Carl Schmitt », *Le Débat*, n° 131, septembre-octobre 2004, p. 165.

tional ou le retour de la notion de « guerre juste » peuvent s'analyser grâce à l'idée selon laquelle « la criminalisation de l'adversaire conduit logiquement à sa "déshumanisation" et permet de "justifier sur un mode idéologique et universaliste une guerre d'extermination" ³² ». Schmitt contre Michaël Walzer, mobilisation d'un propos polémique qui, à force de « déborder le contexte et même les intentions de son auteur », en viendrait (comme celui-ci le faisait ouvertement après-guerre) à inverser les visages des agents et des victimes de crimes contre l'humanité : voilà qui conduit au-delà de la neutralité prêtée aux intérêts savants.

Même s'ils ne se ressemblent pas tout à fait de part et d'autre de l'Atlantique, n'est-il pas temps pour les libéraux de se reconnaître un véritable adversaire politique sans s'inventer un faux complice intellectuel ? Qu'ils soient fils de Tocqueville, Constant, Weber ou Aron, ceux d'ici s'illusionnent en plaidant une actualité de Carl Schmitt qui tiendrait d'un changement d'époque, comme si Jürgen Habermas, John Rawls ou Ronald Dworkin avaient eu leur heure à l'avant-veille de la fin d'un xx^e siècle tardant à se reconstruire des principes, tandis qu'un nouvel âge de « dépolitisation » caractérisé par l'envahissement des droits de l'homme, un cosmopolitisme « post-national » ou à tout le moins européen et l'émergence d'un nouvel empire rendait urgent un questionnement plus radical qu'autrefois des fragilités du libéralisme. Héritiers comme d'ailleurs nombre des précédents du combat anti-totalitaire, ceux de là-bas ne se trompent-ils pas en se choisissant pour cible un « post-structuralisme » intellectuellement en déclin et politiquement d'autant moins efficace qu'il est déchiré, plutôt qu'une constellation sur le papier improbable mais sous bien des formes triomphante ? Démocrates, ils nous faut choisir entre ontologie de la guerre et politique de l'amitié.

Pierre BOURETZ

32. J.-F. Kervégan, « Questions sur Carl Schmitt », *ibid.*, p. 154, qui cite *Le Tourmant vers le concept discriminatoire de guerre* de 1938.